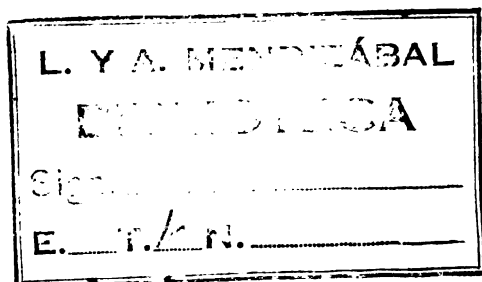
OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XX.

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
MDCCCLXVI.

FILOSOFIA

DELLA MORALE E DEL DIRITTO

VOLUME VI.

FILOSOFIA
DEL DIRITTO

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

SECONDA EDIZIONE
ESEGUITA SULL'ESEMPLARE DELLA PRIMA
USATO ED ANNOTATO
DALL' AUTORE

VOLUME II.

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
MDCCCLXV.

Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia: justi atque injusti scientia.

Ulpian. in Digest. I, 1, 10.

DIRITTO DERIVATO

PARTE SECONDA.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRI IV.

DIRITTO RAZIONALE DERIVATO.

PARTE SECONDA.

DIRITTO SOCIALE.

INTRODUZIONE

VOLTA A DETERMINARE I LIMITI ENTRO I QUALI SI CONTIENE IL PRESENTE TRATTATO DI DIRITTO SOCIALE.

1. Applicando all'*essenza del diritto* il *principio di derivazione*, noi l'abbiamo fecondata. Ne furono ingenerati tutti i diritti speciali degli umani individui, che esponemmo ordinatamente, raccogliendoli sotto il titolo di *Diritto individuale*. Dobbiamo ora continuarci nello stesso lavoro di derivazione. Ci rimane a vedere come s'ingenerano diritti nuovi mediante le società nelle quali gl'individui s'avvincolano; e, chiarita l'origine loro, a perscrutarne la natura, a investigarne l'intima connessione: ordinando così la seconda parte del Diritto derivato, che noi abbiamo promessa, e a cui abbiamo dato il titolo di *Diritto sociale*.

2. Se la prima parte del Diritto derivato, cioè l'*individuale*, è la più importante, perchè contiene i primi stami di tutti i diritti speciali di ogni maniera, s'ell'è ricca di questioni sottili e malagevoli a definire, di cui le menti filosofiche sommamente si piacciono; non è tuttavia che in ogni pregio ella vinca l'altra parte ch'or ci resta a trattare. Il Diritto sociale riuscirà più ameno, crediamo noi, dell'individuale, per l'andamento più libero del ragionare; alletterà più il comune degli uomini per un'utilità più palese; grandeggerà pe' più ampj interessi ch'egli regge e tutela; e dilettando il pensiero con certa sua novità, di cui è ancor suscettibile, benchè da più di venti secoli meditato e svolto da migliaja di penne, diletterà poi l'animo maggiormente, che in esso ravviserà il principio della concordia fra gli uomini, della sociale virtù, dell'agiato vivere, d'ogni umano progresso.

3. Affine però di por modo alla distensione quasi infinita che ricever potrebbe la materia del sociale Diritto, il quale nella naturale sua ampiezza eccederebbe le forze nostre, e fors' anco scoraggerebbe, insieme con noi, que'benevoli che ci accompagnano nelle nostre meditazioni; affine altresì di dare un cotal filo conduttore al ragionamento, perchè non si perda nelle vie tortuose dell' implicatissimo labirinto della giurisprudenza sociale; noi prima di ogn' altra cosa dobbiamo far quello, che d' altra parte siam sempre soliti a fare innanzi metterci nelle scientifiche trattazioni, e che la logica strettamente esige: dobbiamo cioè riconoscere il terreno, delineare i confini entro i quali vogliam tenerci, tracciare intorno a noi la sfera precisa dell' argomento.

4. E a tal fine cominciamo dal vedere quali cose, come già trattate da altri o da noi, potremo ommettere senza sconcio di questa parte della Filosofia del Diritto; e quali ci sembrano al tutto necessarie a trattarsi. A fare cotesta scelta egli è uopo che rammentiamo gli *effetti giuridici*, che il fatto della società apporta alla condizione degli uomini; e, divisi questi effetti in due classi, determiniamo qual classe formi lo scopo del nostro lavoro, e quale ne rimanga esclusa.

5. In consociandosi fra di loro gli uomini, pongono un fatto nuovo, che muta grandemente il loro stato giuridico (D. I. 1059).

6. Questo mutamento di stato giuridico pel fatto dell' associazione ha due parti bene distinte:

1.° La prima consiste nella *modificazione de' diritti*, che già aveano precedentemente;

2.° La seconda nell' *acquisto di diritti* e doveri nuovi, che lor provengono dalla natura della società che stringono insieme (D. I. 1022).

7. Che poi i diritti degli uomini dissociati, trasportati nella società, *si modifichino* in varie guise, puossi vedere facilmente, osservando,

1.° Che sorge coll'associazione un *nuovo soggetto* di diritti, qual è la persona collettiva, alla quale possono spettare diritti della stessa natura di quelli che appartengono alla persona individuale (D. I. 1647-1652);

2.° Che sorge una *nuova relazione giuridica* fra gl'individui ed essa persona collettiva, verso la quale i primi contraggono il dovere di usare de'diritti proprj con tale moderazione,

che non pregiudicando a sè stessi, nè pur ad essa pregiudichino (D. I. 1649-1656);

3.° Finalmente, che gl'individui, entrando in società, si spogliano non dirò io d'alcuno de' loro diritti, ma sì d'una parte dell'esercizio de' medesimi, affidandola al governo della società, acciocchè questo la maneggi in loro vece, a maggior profitto di tutti. Così, per esempio, egli accade del diritto di coazione, del cui esercizio, quasi interamente, sono sgravati gl'individui, ed è incaricato il civile governo.

8. Or di queste modificazioni, a cui i diritti individuali soggiacciono quando gli uomini s'associano, non vogliamo noi parlare *ex professo* in questa Filosofia del Diritto sociale. Quei diritti, benchè ricevano dalla società le accennate modificazioni, non cangiano però di natura, rimangono *individuali*, non diventano *diritti sociali* (1). Laonde noi già favellammo delle modificazioni che i diritti individuali ricevono dal fatto della società, nel trattato del Diritto individuale (1018-1043, 791-843); nel quale considerammo i *diritti individuali* sì nella loro natura, e sì in tutte le modificazioni accidentali, a cui possono andar soggetti pe' varj fatti, che pongono gli uomini.

9. Così ci parve riuscirne il ragionamento più unito e compatto, senza l'inconveniente gravissimo di dover trattare in più luoghi divisa la stessa materia. Rimanendosi la mente raccolta, e tutt'intesa nella trattazione dell'argomento ch'ella prese a svolgere, s'appaga, e perfeziona i proprj concepimenti, esaurendo la sua meditazione. E quanto non sarebbe all'opposto faticoso il tener fresche nella mente alcune squarciate dottrine intorno ai diritti individuali, che si dessero nel trattato di questi, affine di raggiungere poi ad esse altre dottrine intorno agli stessi diritti, che si dessero assai lontano nel trattato del Diritto sociale? Quanto questi spezzamenti, incomodi e non punto necessari, del filo delle idee aggravano lo studio, e impediscono l'acquisto d'un sapere esatto, rattenendolo a lungo dal riuscire al suo esito desiderato, che è di vedere com'egli componga e maturi il frutto della giustizia e della felicità in sulla terra?

10. Per una somigliante ragione noi ommetteremo in questo

(1) *Diritti sociali* noi chiamiam quelli soli, che ricevono il loro nascimento dalla società.

trattato del *Diritto sociale*, di parlare a parte de' diritti e de' doveri scambievoli delle società eguali in fra loro, i quali raccolti insieme convenientemente otterrebbero il nome di *Diritto inter-sociale* (1).

11. I diritti delle società uguali fra loro, non sono propriamente, che *diritti individuali;* i quali nè mutarono la *natura*, nè sempre la *forma*, ma unicamente il *soggetto*, che non è più la persona individuale, ma la persona collettiva. E non definiscono tutti i sani scrittori, il Diritto inter-nazionale, pel Diritto stesso di natura, o di ragione, applicato agli interessi delle nazioni fra loro?

12. Un'altra riflessione ancora ci persuade d'astenerci dall'esporre il *Diritto inter-sociale;* ed è, che la parte principale di questo Diritto è appunto quella dell' *Inter-nazionale*, la qual fu trattata diligentemente da varj scrittori recenti anche in Italia.

13. Oltre di ciò il Diritto inter-nazionale di ragione facilmente si deduce dal *Diritto individuale*, applicando i principj di questo alle persone collettive delle nazioni e degli Stati; e di tale applicazione noi stessi già demmo più saggi ed esempi nell'esposizione di quel Diritto (1649-1687, 1746, 1819, 1855-1881, 1884-1900, 1947-1950, 1988-1991).

14. E troppi più in numero, in autorità, in opportunità ai tempi, tuttodì ce ne danno i presenti diplomatici, di cui ella è pur somma ed onestissima gloria questa sì lunga e sì dolce pace, che tutta l'Europa non dee tanto alla loro prudenza politica, quanto alla loro equità e sapienza giuridica. Onde gl'interessi delle nazioni sono presentemente regolati quasi per intero co' giusti trattati; di maniera che il Diritto di ragione internazionale parte è versato, e ridotto alla pratica, in disposizioni positive, e parte cede alle convenzioni arbitrarie strette fra le genti.

---

(1) Piacemi di chiamare *inter-sociale* questa parte del Diritto, perchè con quest' appellazione generale s' esprime la scienza de' diritti e de' doveri di tutte le società uguali fra loro, qualunque elle sieno, e non delle sole società civili; rispetto alle quali una tal parte del Diritto suol chiamarsi da' moderni ora *Diritto delle genti*, ora *Diritto pubblico esterno*, ora *Diritto inter-nazionale*. Quest' ultima denominazione parmi più chiara ed esatta delle precedenti.

15. Il che noi non diciamo già a intendimento di scemare importanza al *Diritto di ragione inter-nazionale;* anzi pienamente accordiamo, che questa scienza è destinata co' suoi progressi ad emendare quanto infra le nazioni sia stato mai convenuto di meno giusto, equo, umano e benefico: ma questi progressi, questo salutare effetto di sì grave disciplina, noi non l' aspettiamo che dal migliorarsene la radice, che è pure il Diritto individuale; il quale quando fosse reso perfetto, crediamo fermissimamente, che gli uomini non avrebbero d'altro bisogno a raggiungere altresì la perfezione del Diritto inter-nazionale; conciossiachè la giustizia di quello non è nè più nè meno della giustizia che riluce in questo.

16. Noi tuttavia dicevamo di escludere dal Diritto sociale que' diritti e doveri che hanno le società *uguali* fra loro; nè senza ragione restringevamo l'esclusione alle *società uguali.* Perocchè si dee dire l' opposto delle *società disuguali,* cioè di quelle, di cui l' una è sott' ordinata all' altra, o è compresa nell' altra.

17. Le relazioni giuridiche proprie delle società disuguali appartengono strettamente al *Diritto sociale;* poichè sono relazioni nascenti dalla natura delle società: relazioni che esister non possono fra meri individui; e che non si possono perciò comprendere nel *Diritto individuale.* Chi non vede, a ragion d' esempio, che la relazione che ha la *famiglia* collo *stato* è una relazione nuova, producente diritti e doveri nuovi, e non una relazione modificata che involga meramente diritti e doveri già esistenti fra gl' individui? Laonde, di questa maniera di relazioni fra società legate insieme per via d'una cotale sott'ordinazione, ben conviene che ragioni il Diritto sociale.

18. Di che già si scorge, che per *Diritto sociale* noi non intendiamo, come si suole, il Diritto della sola società civile, ma di ogni società.

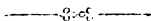
19. E crediamo necessario dover considerare in tale ampiezza il Diritto di società; perchè i principj del Diritto sociale-civile non possono avere altrove la base, la giustificazione, la ragione, se non in un Diritto sociale-universale, che a quello antecede. Che anzi le più mature considerazioni per noi fatte in percorrendo i principali trattati di Diritto pubblico ci convinsero pienamente di questo vero: che il Diritto della civil società (di tutti importantissimo) non si potrà mai purgare

dagli errori e dalle pregiudicate opinioni, di che le passioni, gl'interessi di parte, le positive occasionali disposizioni, e le contrarie consuetudini de' varj popoli l'hanno pieno, s'egli non si richiami alla sua pura origine, cioè non si conferisca diligentemente, e riscontri a que' semplicissimi principj di ragion sociale-universale, che per la loro evidenza sono innegabili, e per la loro universalità, immutabili; da' quali pure ogni Diritto sociale-particolare, quantunque vario esser possa, si dee, come da suo fonte limpidissimo, derivare.

20. Laonde noi occuperemo un libro a tracciare le prime linee di un Diritto sociale-universale; riservando gli altri tre al Diritto sociale-particolare. Poichè nell'esposizione di questo noi ci dobbiamo limitare al Diritto di quelle tre sole società, che appariscono indispensabili alla perfetta e preordinata organizzazione del genere umano; ciascuna delle quali darà materia ad un libro. E veramente ogni possibile società ha il suo particolar Diritto; onde sarebbe infinita cosa investigare il Diritto particolare di tutte. Ma quello della società che il genere umano fa seco stesso e con Dio (*società teocratica*), e quello della *domestica*, come pure quello della *civile*, non si può ommetter da noi. Conciossiachè tutt' e tre queste speciali o particolari società si trovano ovunque il genere umano è sufficientemente moltiplicato e sviluppato; nè egli senza l'ajuto di quelle progredirebbe mai al conseguimento della moral perfezione sua propria, che col nome di UMANITÀ si può acconciamente contrassegnare.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO PRIMO.

DIRITTO SOCIALE UNIVERSALE.

CAPITOLO PRIMO.

FATTORI DELLA SOCIETÀ.

21. Chi vuol conoscere il *Diritto sociale*, dee prima conoscere la *società*. Conciossiachè dalla natura della società escono i doveri e i diritti de' sozj che la compongono, sia che questi si riguardino individualmente, o sia che si riguardino come parti della persona collettiva che dicesi società.

22. Laonde a noi, che ci accingiamo a svolgere il sociale Diritto, non poco giova l'aver mandato innanzi un libro intorno alla società (1); al quale il trattato presente viene continuandosi e perpetuamente riferendosi. E quantunque, a rannodar meglio il filo e ajutare le menti di quelli, ai quali piacerà coteste cose trascorrere insieme con noi, non ci dovrà increscere ripigliare e ripetere alcuni de' punti ivi trattati, nulladimeno molti altri noi ne trapasseremo, supponendoli noti a' nostri lettori.

23. Fra quelli, che dobbiamo ripigliare, richiamandovi sopra l'attenzione, importantissimo ci par quello, che riguarda la diversità de' *rapporti* che l' uomo ha colle *cose* e colle *persone*, e la diversità de' *vincoli* che può stringere con quelle e con queste.

I *rapporti*, abbiamo ivi detto, sono necessarj, esistenti nei concetti e nella natura delle cose; i *vincoli* sono contingenti, son l'effetto delle operazioni volontarie degli uomini.

24. Il rapporto che ha l'uomo colle cose è di fine a mezzo; il rapporto che ha colle persone è di fine a fine.

Il vincolo ch'egli l'uomo stringe colle cose è quello di *proprietà*, pel quale l'uomo usa delle cose a' suoi fini, e al suo

(1) *La Società ed il suo il fine*, L. I, c. II.

uso perpetuamente ed esclusivamente le riserba (1). Egli s'avvincola ancora colle persone; e i vincoli che stringe con queste sono di varia natura; e la considerazione d'essi è quella che c'introduce alla cognizione della società.

25. Nell'ordine logico il vincolo colle persone è posteriore al vincolo delle cose.

L'uomo che ha stretto colle cose il vincolo di proprietà, non ha perciò stretto ancora necessariamente nessun *vincolo* colle persone: bensì, supponendolo coabitante la terra con altri suoi simili, gli è sorto un nuovo rapporto, o per dir meglio, s'è esteso quel rapporto che prima passava fra lui e l'altre persone. Questo rapporto è essenzialmente di fine a fine. Il rapporto di fine a fine consiste nella morale obbligazione di rispettare l'altre persone siccome aventi una esistenza loro propria, non subordinata, non inserviente: il che è quanto dire di rispettare la loro libertà e proprietà, come già abbiamo estesamente dichiarato (2). Giungonsi adunque a' diritti connaturali all'uomo altri diritti mediante il vincolo di proprietà fra lui e le cose, venendo così dato un nuovo oggetto all'obbligazione morale del rispetto dovuto alla persona, cioè le cose dalla persona acquistate. Nè con tutto ciò prese ancora cominciamento una società fra uomo ed uomo; poichè de' meri rap-

(1) Questo riserbarsi delle cose al proprio esclusivo uso in perpetuo dee essere stato introdotto un po' alla volta in sulla terra, e questo è il senso che danno di presente i legisti alla parola *proprietà*. Ma noi, parlando del *vincolo di proprietà*, intendiam prendere la parola in un senso più ampio; comprendiamo in essa anche l'uso momentaneo, che l'uom facesse della cosa. Benchè un tal uso duri poco; tuttavia, per quel tempo che dura, l'uomo avvincola a sè stesso la cosa, vi fa sopra assegnamento di guisa, che chi gliela rapisce in quell'atto d'uso, gli reca dolore, suscita il suo *risentimento morale*, e perciò offende la giustizia. In questo momentaneo uso della cosa anche gli antichi videro una specie di proprietà, onde Cicerone scrisse: *Theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest, ejus esse eum locum quem quisque occuparit* (De finib. III); e Seneca: *Equestria omnium equitum Romanorum sunt: in illis tamen locus meus fit proprius quem occupavi* (De Benef. VII, XII). Onde il Grozio chiama l'uso momentaneo della cosa una *vice-proprietà*, allorchè, parlando di quel primo tempo in cui non v'avea sulla terra ancora se non quell'uso senza stabile dominio, dice: *Ac talis usus universalis juris erat tum vice proprietatis, nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi* PER INJURIAM *non poterat* (De B. et P. L. II, c. II, § 2).

(2) Vedi il libro intitolato, *Del principio della derivazione de' diritti.*

porti, delle mere obbligazioni morali e giuridiche non costituiscono la società; ma appartengono ancora a quello stato giuridico che suol chiamarsi *stato di natura*, in opposizione allo *stato di società* (D. I. 1053).

26. Dico in opposizione; poichè vi ha una cotale opposizione fra i *rapporti* uscenti dal vincolo di proprietà, e i *rapporti sociali* uscenti dal vincolo di società.

27. Il diritto in una persona, l'obbligazione corrispondente di rispettarlo nell'altre, pone una certa maniera di divisione fra persona e persona; l'una si oppone all'altra, come l'attivo s'oppone al passivo; l'una possiede esclusivamente un diritto, l'altra è astretta di rispettarlo anche malgrado della pena che gliene può venire, anche a costo di qualsiasi privazione o sacrificio che far dovesse: il comando della *legge giuridica* è inflessibile, e, se si può dir così, immisericorde. Tale inflessibilità del diritto rende spesso grave agli uomini questa relazione: ella si presenta alla immaginazione loro non che come una separazione fra essi e i loro simili, ma come una vera cotale ostilità. E tuttavia ella è giusta; anzi è ciò in cui consiste la giustizia presa in senso stretto. Chi ha il diritto può esigere che gli altri glielo rispettino: chi possiede un bene può esigere che gli altri glielo lascino godere in pace: con ciò egli vuole, è vero, la propria *utilità*, ma un'utilità giusta; ben potrebbe per generosità donare altrui ciò che possiede, ma non ne ha obbligazione, o certo gli altri non ne hanno diritto. Non è dunque questa relazione d'utilità e di diritto quella che associa gli uomini; ell'è piuttosto qualche cosa dissocievole, è un elemento che in presenza della società mette nel genere umano un proprio, e certamente salutare, antagonismo.

28. Tanto più, che gli uomini non sono mere persone. La persona non è che l'elemento più sublime e culminante dell'uomo: il resto che circonda e fascia, per così dire, questo elevato elemento, per sè, non è più che *cosa*. Può dunque esservi un cotal vincolo di proprietà anche rispetto all'uomo, non in quanto egli è persona; ma in quanto egli ha aderenti a sè delle *cose* che non sono lui stesso; poniamo, le proprie forze corporali. I diritti che hanno per soggetto tali *cose umane*, si possono chiamare diritti *sulle cose circa le persone*; e a questa specie di proprietà noi riservammo i nomi di *signoria*

e di *dominio* (1). La differenza fra questa specie di proprietà, e quella che l'uomo ha sulle cose è pur immensa; perocchè la *proprietà* sulle cose è per sè illimitata; ma il *dominio* o la *signoria* sulle persone è assai limitata, non potendosi usare dell'uomo senza il dovuto rispetto alla sua personale dignità (D. I. 535).

Ora, pel vincolo di signoria e di dominio si stringe egli una società fra il signore ed il servo?

29. Nessuna: quel vincolo lascia ancora sì il padrone, come il servo, isolato nello *stato di natura*, preso questo in opposizione allo *stato di società* (2).

30. Che anzi, mediante l'istituzione della *signoria*, e della *servitù*, s'introdusse una separazione maggiore fra uomo e uomo; poichè nel concetto di un tal vincolo non trovasi altro, che la condizione di *fine* dalla parte del padrone, e la condizione di *mezzo* dalla parte del servo: fine e mezzo s'oppongono, non hanno società insieme (3). Conviene adunque cercare tuttavia altrove il principio della società.

31. Nella sola nozione del vincolo di proprietà, e del vincolo di signoria, non si trova nè manco il concetto di contratto. La mente può concepire benissimo degli uomini isolati che abbiano delle proprietà e de'servi, senza più (4).

---

(1) *La Società ed il suo fine*, L. I, c. III.

(2) Il lettore già sa che nella Tavola della *Filosofia della Politica* prendemmo il *Diritto di natura*, in opposizione al *Diritto convenzionale*, dando nome di *Diritto individuale* a quel che s'oppone al *Diritto sociale*. Non siamo punto tenaci di queste denominazioni non per anco fissate da un uso generale: anzi mostriamo quanto siano vacillanti, per far meglio sentire il bisogno di fissarle.

(3) Si noti che due diverse questioni son queste: « se la relazione di padrone e servo sia una relazione sociale »; e « se fra padrone e servo *debba* esserci una società ». La prima questione si risolve da tutti negativamente; noi altrove tratterem la seconda: « se la morale esiga che fra padrone e servo, oltre la relazione signorile e servile, vi sia anche una relazione sociale, o però una specie di società », e la risolveremo affermativamente. Al presente dobbiamo separare questi concetti, così esigendo la chiarezza delle idee.

(4) Chi non volesse ammettere la possibilità della servitù senza un contratto espresso o tacito delle due parti, si rammenti che cosa abbiamo detto sull'origine della servitù naturale dell'uomo malfattore. L'ingiuriato, l'offeso, il danneggiato, acquista una vera superiorità e signoria sopra l'offensore e danneggiatore, durevole fin a tanto almeno ch'egli rimane

32. Di poi, questi uomini potrebbero stringere in fra loro delle *convenzioni*; e per esse comincerebbe loro l'occasione di applicare il *diritto convenzionale* di ragione. Ma sarebbe forse qui, che nascerebbe la società?

33. Nè pure; poichè non tutti i contratti, non tutte le convenzioni sono sociali (D. I. 1054-1056). I contratti bilaterali, per esempio, che si formano e cessano coll' atto stesso della loro esecuzione, non sono tali. Degli uomini al tutto dissociati possono benissimo stringer fra loro de' contratti di compra e vendita, e fare insieme delle permute, senza tuttavia che questa maniera di trattare e di convenire li costituisca in istato di società. Colla scambievole tradizione degli oggetti della permuta, il loro contratto comincia e finisce all' istante stesso, e non cangia punto nè poco lo *stato* rispettivo de' contraenti. Per questo abbiam distinto il *Diritto sociale* dal *Diritto convenzionale*, e da questo il *Diritto naturale*. La qual maniera di favellare parmi forse quella, che dovrebbe di preferenza abbracciarsi. Perocchè egli è necessario avere un vocabolo, che indichi le relazioni giuridiche che hanno gli uomini in fra loro antecedentemente ad ogni contratto e ad ogni società; e il complesso di tali relazioni può appunto esser segnato colla denominazione di *Diritto di natura*, venendo quelle relazioni costituite dalla sola natura, senza intervento di libera volontà. È necessario ancora avere un vocabolo, che indichi il complesso delle relazioni giuridiche venienti dalla volontà dell'uomo mediante convenzioni, e sembra nato a ciò il vocabolo di *Diritto convenzionale.* Finalmente è necessario un vocabolo che segni le relazioni giuridiche sociali, e a questo è acconcio quel di *Diritto sociale* (1).

34. Ma se il concetto di *convenzione*, non involge quello di *società*, onde ripeteremo finalmente quest' ultimo?

Da quel vincolo che abbiam chiamato, col suo proprio nome, *sociale* (2).

Questo vincolo è formato da più persone cospiranti in un fine, e aventi la consapevolezza e volontà di cospirare congiun-

---

ostinato nel suo proposito di odiare e di mal fare a' suoi simili, purchè questo costante proposito sia indubitatamente conosciuto. — *Diritto Individuale* L. IV, c. ult.

(1) Vedi la Tavola della *Filosofia del Diritto* nell'*Introduzione*, facc. 58.

(2) Vedi *la Società ed il suo fine*, L. I.

tamente nel detto fine. Le persone colle volontà così disposte sono associate insieme.

35. Pongasi mente alla ragione, perchè noi non ci contentiamo di dire che « il vincolo sociale è formato da più persone cospiranti in un fine »; ma aggiungiamo, « e aventi consapevolezza e volontà di cospirare congiuntamente nel detto fine ».

Se lavorassero più dotti in diverse parti del mondo per venire a capo d'un trovato utile all'umanità, ma l'uno non sapesse dell'altro, nè lavorassero a forze unite, sì bene ciascun da sè, col proprio ingegno; le loro volontà cospirerebbero certamente in uno stesso fine, ma non formerebbero tuttavia società fra loro. Che se queste persone cospiranti a quell' utile trovato sapessero benissimo l'una dell' altra, e gareggiassero eziandio a chi prima il raggiunge, non vi sarebbe ancora, per questo solo società, ma più tosto disunione fra loro, e proprietà; conciossiachè ciascuno tenderebbe a far sì che la scoperta fosse sua propria, e non agli altri comune. Se di più queste dotte persone non pur sapessero di essere molte, e cospiranti nel fine di riuscire a quel trovato; ma ciascuna godesse oltracciò d'avere in tale studio altri compagni, 1.° vi sarebbe cospirazione di volontà, 2.° cognizione di questa cospirazione, 3.° volontà di questa cospirazione; e tuttavia non vi sarebbe ancor società; perocchè nulla vi sarebbe che fosse comune; cospirerebbero, ma non cospirerebbero *congiuntamente.*

36. Acciocchè più volontà cospirino in un fine *congiuntamente*, dee esservi qualche cosa che in effetto le congiunga. E questa dee esser cosa che possano tutte avere in solido. Or ecco il nodo della società. Chi vuole adunque spiegare la natura della società dee tendere a dichiarare che cosa sia questa solidarietà, che unifica, e così associa fra loro diverse volontà.

37. Più debitori, ciascun de' quali è obbligato per tutta la somma, si dicono obbligati in solido, o sia solidarj. Allo stesso modo si possono dire possessori solidarj o comproprietarj, quelli che posseggono un terreno od altra realità indivisamente. Esige adunque il concetto di società, che gl'individui che la formano abbiano con un atto di loro volontà posto qualche cosa in comunione.

Questa *comunione* è ciò che lega le volontà, e che le unifica, volendo esse tutte quella comunione e solidarietà. Le volontà dunque conferendo qualche cosa in comunione, sono la causa della *società*.

38. Riassumendo, distingueremo quattro fattori della società:

1.° Una cospirazione di più volontà in uno stesso oggetto;

2.° Una cognizione di questa cospirazione;

3.° Una volontà di questa cospirazione;

4.° Una cospirazione di volontà conferenti qualche cosa in comunione.

39. E da questa analisi della maniera, in cui si forma *il vincolo sociale*, apparisce assai chiaro, che l'atto dello spirito formante la società non può appartenere alla *cognizione diretta*, ma sempre alla *riflessa*, involgendo esso la necessità di una cognizione di cognizione, e di una volizione di volizione.

CAPITOLO II.

CONCETTO DI SOCIETÀ DISTINTO DA ALTRI CONCETTI AFFINI.

40. E qui abbiamo già il sufficiente a poter distinguere il concetto di *società* da altri concetti affini, che si potrebbero con esso confondere.

Perocchè, fermato bene in mente, che niuna società è posta in essere, se non concorrono insieme quelle quattro cagioni prossime che *fattori* abbiamo denominate, è agevol cosa lo scorgere,

1.° Che a costituire una società non basta che coesistano insieme più *cose*: e in ciò dalla società si distingue la semplice *coesistenza;*

41. 2.° Che non basta che coesistano più cose animate, quantunque aggregate insieme di forza istintiva animale, come avviene nelle bestie, nelle quali manca il carattere intelligente e morale: e in ciò dalla società si distingue la *convivenza;*

42. 3.° Che non basta la coesistenza di persone, le quali hanno naturalmente fra loro de' rapporti morali e giuridici: e in ciò si distingue dalla società, il *rapporto giuridico;*

43. 4.° Che non basta la coesistenza di più persone anche legate di convenzioni: e in ciò dalla società si distingue il *vincolo convenzionale;*

44. 5.° Che non basta la coesistenza di più persone e in rapporto giuridico, e stringenti de'vincoli convenzionali, ed ancora de'vincoli di dominio e di servitù: e in ciò si distingue la società dal *vincolo di signoria.*

45. 6.° Che non basta la contemplazione che facciano più persone della verità stessa, e il godimento che ne prendano isolatamente, cioè senza che l'una sappia dell'altra; perchè in tal caso, benchè l'oggetto contemplato e goduto sia comune a tutte, nondimeno esse non hanno coscienza di una tal comunione, non fanno d'accordo quell'atto di volerlo e di goderlo, col quale veramente s'associerebbero nel bene comune della verità, unificando in essa le lor volontà: e in questo dalla società si distingue la semplice e diretta *comunione di bene;*

46. 7.° Che non basta a costituire la società la *benevolenza* d'una persona verso altre; poichè la benevolenza sta in una persona sola, e non mette ancor niente in comune, eziandio che si supponga nell'altra il sentimento della riconoscenza: e in questo si distingue dal vincolo sociale, *il vincolo di benevolenza e di beneficenza;*

47. 8.° Che nè pure nel semplice concetto di *amicizia* si comprende quello di *società*, quantunque all'amicizia tenga sempre dietro la società almen potenziale. Poichè il concetto di amicizia risulta da due elementi, 1.° desiderare ad un altro tutti i beni (amare), e 2.° bramare che anco l'altro li desideri a noi (ci ami). Il primo di questi due elementi è quello che forma il concetto di *benevolenza*, ma il secondo, pel quale l'uomo gode di essere riamato, è cio che compie il concetto di amicizia. Laonde taluno può essere amico di un altro, se ha que' due desiderj senz'essere corrisposto, nel qual caso l'altro che non riama non sarebbe amico. Sicchè non è assurdo, che l'amicizia si trovi nell'uno de' due, e non nell'altro. Che se poi v'ha nell'altro corrispondenza, in tal caso sono due amici che scambievolmente vogliono l'uno il ben dell'altro, e godono l'uno dell'amore che gli porta l'altro; nè tuttavia v'ha ancora società, perchè non si vede cosa alcuna che sia posta in comune. Ma nell'*amicizia*, quale noi l'abbiamo descritta, v'ha manifestamente la causa d'una *società d'amicizia*; perocchè se io desidero altrui ogni bene, natural cosa è che io voglia che a lui giovino le cose mie proprie; e se io desidero che altri desideri a me ogni bene, godendomi di questo desiderio o amore altrui, in tal caso desidero che altri brami che le cose sue giovino a me; di che accade che le cose degli amici si dican comuni (*τα των φιλιων κοινα φιλιαν ισοτητα*), e così nasca come effetto prossimo dell'amicizia la comunità de' beni e la società:

società interna, nella quale le persone stesse vorrebbero l'una nell'altra trasfondersi e inabitare (1). L'amicizia adunque, come causa di società, sottilmente considerando, dalla società stessa rimane distinta.

48. Or poi al contrario non si può negare propriamente il nome di società a certe unioni di malvagi: nemmeno a quelle, che hanno a fine una scelleragine, o che conferiscono insieme de' mezzi iniqui. Queste sono società immorali ed ingiuste; e tuttavia tengono il concetto di società, sono società di fatto, non di diritto (società non giuridiche (2)). Vero è solo, come abbiam dimostrato, ch'esse non potrebbero esistere, se non racchiudessero almeno un principio di giustizia (3). Al che si può aggiungere, che ogni qualvolta l'uomo vuole il male, s'inganna, perocchè egli è naturalmente fatto pel bene; laonde le società raccoltesi per un fine veramente malvagio, sono volute dall'uomo sol per una illusione (benchè colpevole), e però non son volute veracemente, di che esse si potrebbero chiamare *società apparenti*, anzichè veraci: volendo il male, l' uom vuole ciò che non vuole: un' intima contraddizione il divide, in tal regno vi ha la desolazione (4).

49. L'atto adunque che forma la società è un complesso di atti contemporanei e consenzienti della volontà di più persone, le quali pongono in comunione qualche cosa: questo complesso d'atti, la pluralità delle persone, la cosa che esse pongono in comune: ecco i soli elementi, le condizioni essenziali della società. Non ottiene adunque giustamente questo nome, per riassumerci, nè la *coesistenza*, nè la *convivenza*, nè l'unione di più uomini nello *stato di natura*, fra' quali cada il rapporto di doveri e di diritti individuali, stipulino pur anche de' contratti; nè un' aggrega-

---

(1) E però l'amicizia definita da Cicerone così nobilmente: *Divinarum, humanarumque rerum, summa cum benevolentia, consensio* (De Amic.), è vera società, ed al tutto perfetta.

(2) Laonde le leggi romane: *si maleficii societas coita sit, constat, nullam esse societatem. Generaliter enim traditur, rerum inhonestarum nullam esse societatem.* (Dig. L. LVII, tit. II, l. 57).

(3) V. *La Società ed il suo fine*, L. I, c. II.

(4) È dunque una parola profonda quella che volge sant' Agostino agli uomini mondani, QUAERITE QUOD QUAERITIS, cioè cercate, ma da vero, quel bene, quella quiete che voi pur cercate, poichè che cosa è ella altro che Dio? — *Beatam vitam quaeritis in regione mortis: non est illic.* (Confess. IV, XII).

zione che abbia a scopo il solo bene d'un individuo, come quella di dominio e di sudditanza; nè lo stato di semplice *contemplazione*, o di *amore*, quando si trovi in una sola persona. La natura di tutte queste relazioni è grandemente diversa dalla natura della società.

CAPITOLO III.

CLASSIFICAZIONE DE' CONCETTI PIU' O MENO GENERALI DI SOCIETÀ.

ARTICOLO I.

PRINCIPJ LOGICI SECONDO I QUALI INTENDIAMO DEDURRE LE DIVERSE CLASSI DI SOCIETA'.

50. Quantunque sia chiaro perchè noi, innanzi di favellare delle società speciali, credemmo dover trattenerci a considerare la natura della società in generale; tuttavia l'esperienza ci mostra non andar perdute quelle parole che additano il metodo, col quale nelle scientifiche trattazioni si vuol procedere ragionando, e le ragioni di esso. Poichè tali prenozioni dimostran la via, che dee fare la mente, e gliela rendono più piana e sicura. Veggasi ora adunque, perchè noi vogliam discendere gradatamente dalla nozione generale di società, che racchiude ciò che è comune alle società tutte, alle società speciali, classificandole secondo i loro concetti più o meno estesi.

51. Tra le qualità ed entità delle cose, altre sono *comuni* ad un maggior numero, altre a un minore: di qui i concetti si dicono più o meno generali, ovvero aventi più o meno d'*estensione*.

52. Le *qualità* più comuni si contengono nelle meno comuni: quella, che serve di base al genere, si contiene sempre nella qualità che serve di base alla specie. Del pari, i *concetti* più estesi si contengono ne' meno estesi. L'*animalità*, per esempio, si contiene nell'*umanità*, e però anche il concetto di quella si contiene nel concetto di questa. V' ha dunque una lunga scala di concetti più o meno generali, più o meno estesi, de' quali gli uni sono involti negli altri, in capo alla quale scala sta l'idea per essenza, l'essere ideale comune a tutti i concetti. Nell'altro estremo sta il meno esteso de' concetti, che è l' oggetto ideale fornito di tutti i suoi caratteri sì sostanziali che

accidentali: fra l'*idea*, e il più determinato *concetto*, che chiamiamo *specie piena*, corre una serie intermedia indefinita di concetti.

53. Ciò che ciascuno di questi concetti mi fa conoscere, è l'*essenza* di quella cosa, che mediante quel concetto si conosce: onde anche queste essenze sono più o men generali.

54. Ora il distinguere queste essenze, il saper notare qual posto ciascuna occupi nella gerarchia ideale che naturalmente esse formano, il distribuirle convenientemente in essa è l'opera d'una mente al sommo dialettica.

55. E tale distribuzione diventa necessaria in ogni ragionamento, siane qualsivoglia la materia, ove s' intenda procedere in un modo rigorosamente scientifico. Poichè, se i concetti sono inchiusi gli uni negli altri, chi non vede che la chiarezza esige che si svolgano nel loro ordine naturale; e però che si presenti prima quello che è semplice, cioè più generale, e poi quello che è complesso, e che porta il semplice nel suo seno, come accade del meno generale?

56. Applichiamo dunque queste logiche prescrizioni anche alla teoria sociale. Noi ne avremo, che a procedere con lucidezza sarà mestieri partire, come abbiam fatto, dal concetto più generale di società, il più semplice di tutti, il quale si trova poi contenuto nel seno di tutti gli altri concetti meno estesi.

57. Come dedurremo adunque i concetti meno estesi di società? non altrimenti che aggiungendo delle determinazioni al concetto più generale. Più determinazioni che noi aggiungeremo a questo concetto che esprime l'essenza pura di società, più ancora ne restringeremo l'ampiezza; ed avremo così de' concetti men larghi, che ci faranno conoscere essenze di società meno estese.

58. Ma in aggiungere al concetto generale di società queste determinazioni, che ordine terremo noi? quale determinazione aggiungeremo prima, quale appresso?

Egli è chiaro, che tutte le determinazioni possibili scaturiscono dai quattro fattori accennati della società. Imperocchè ogni qual volta noi troviamo o nell'uno o nell'altro di essi un cangiamento; un cangiamento pure, un carattere nuovo si manifesta nella società che essi producono. Se dunque i fattori della società si prendono senz'altre determinazioni, come sono stati da noi enunciati, nella loro pura e generale essenza, ci

danno il concetto della società in generale; ma tostochè cominciamo a determinarli, assegnando loro delle specialità, incontanente abbiamo un concetto più determinato della società stessa. Trapassiamoli adunque l'un dopo l'altro, aggiungendo a ciascuno quelle determinazioni, o note speciali, di cui sono suscettibili, e veggiamo quali diverse società indi procedano.

ARTICOLO II.

DEDUZIONE DELLE DIVERSE CLASSI DI SOCIETA'.

§ 1.

Classi di società, dedotte dalle varie determinazioni che può ricevere il primo fattore.

59. Il primo de' fattori accennati si è « la cospirazione di più volontà in un oggetto ».

Qui abbiamo tre elementi indeterminati: il numero delle volontà cospiranti, la natura o propria indole della cospirazione, l'oggetto in cui cospirano.

60. Se noi vogliamo determinare il *numero* delle volontà cospiranti, tosto comincia a determinarsi anche il concetto di società; perocchè in vece del concetto di società composta d'un numero indeterminato di persone, abbiamo il concetto di società più o men numerosa, fino a due sole persone, che è il minor numero che aver si possa in una società. Ecco una prima classificazione delle società, dedotta dal numero delle persone che le compongono.

61. Veramente questa classificazione ha per base un accidente, in generale parlando, più tosto che qualche cosa che cangi la natura della società; onde potrebbesi rassomigliare alla classificazione antichissima che si fece degli animali dal numero delle gambe.

62. Tuttavia se il numero delle persone componenti una società non determina la natura di questa, può però la natura della società determinare il numero delle persone, come accade nella società conjugale.

63. È ancora da osservare, che quando la differenza nel numero delle persone sociali è grandissima, questa differenza influisce a segno sulla necessità di una diversa interna organizzazione, che la natura stessa, l'indole, lo spirito della società sembra al tutto cangiarsi.

64. Il secondo elemento da determinarsi nel primo fattore si è la natura o propria indole della *cospirazione* delle volontà.

Questa cospirazione può variare secondo i gradi di *unità*, e secondo i gradi d'*intensità*, co' quali le volontà tendono nell'oggetto sociale.

65. Quanto più le volontà de' sozj sono ben accordate insieme in tendere all'oggetto, non divergenti, nè distratte da altro, e quanto sono più intense ed affocate in volerlo; tanto la società è più stretta, e più ha d'interna forza e consistenza.

66. Mediante questa determinazione adunque, si trova una seconda *classificazione* delle società, la quale classificazione ha per sua base la maggiore o minore *strettezza* e interna *unione* delle società stesse.

67. Ma nè pure questa determinazione distingue propriamente le società secondo la *natura*, ma piuttosto secondo un grado di loro *perfezione*.

E tuttavia la diversa natura della società influisce non poco sull'interna unione di cui ella può esser dotata; come pure, quando questa unione diventa straordinaria, ella reca nella società un cotale aspetto nuovo e quasi una nuova fisonomia, che la fa parer diversa, ed atta a produrre effetti notabilmente diversi.

68. Il terzo elemento da determinarsi nel primo fattore è l'*oggetto*, in cui le volontà cospirano.

L'oggetto di una società non può essere che un *bene*, o ciò che si considera da' sozj sotto specie di bene; poichè questa è la legge della volontà, ch'ella tenda al bene, sia poi esso vero o apparente, oggettivo o soggettivo.

69. Ora il bene, che le società si propongono, riceve determinazioni meramente accidentali, poniamo quelle di *quantità;* ed esse ci somministrano un nuovo modo di *classificare* le società, nel quale le classi diverse di società di nuovo non si distinguono se non per una differenza accidentale, quale è la *quantità* di bene, a cui tendono. Ma se la quantità differisce oltre misura, le società appena, o non più, si riconoscerebbero per uguali di natura.

70. Che se poi il bene, oggetto possibile delle società, si determina mediante differenze specifiche, in tal caso gli oggetti per natura diversi determinano le società in classi di natura diverse; giacchè a dir vero non si può dire che una

società letteraria, che ha per oggetto l'acquisto della scienza, sia d'una natura stessa, con una società commerciale che mira al guadagno. Ma di questa maniera di classificazione noi parleremo nuovamente, ed in parte la svolgeremo.

§ 2.

Classi di società, dedotte dalle varie determinazioni che può ricevere il secondo fattore.

71. Il secondo fattore della società abbiam detto essere la *coscienza sociale*, ossia la consapevolezza che l'uomo ha della cospirazione della propria volontà con quella di altri nel medesimo oggetto; la qual coscienza ha più gradi.

72. Di vero non tutti i membri di una società hanno un'uguale consapevolezza di dover cospirare, o di cospirare realmente al fine della società.

Ed egli è anzi un sintomo che precede il discioglimento delle società, il venir meno a'membri delle medesime la *coscienza sociale*, e quasi di null'altro ricordarsi che di ciò che ognuno fa individualmente.

73. Questa coscienza sociale è già un primo legame, che gli unisce fra sè: con essa ciascuno sente la propria *esistenza sociale*, vive, quasi, d'una nuova vita, della vita del corpo collettivo. Mediante questo sentimento s'accrescono le forze dell'individuo coll'accrescersi in lui il coraggio, egli gode di non sentirsi più solo, ma quasi di esser molti, perchè parte di molti.

74. I gradi adunque dell'intensità della coscienza sociale determinano in un nuovo modo le società, spartendole in classi diverse, per una qualità spettante alla lor maggior o minore perfezione.

75. Il grado di consapevolezza di cui parliamo produce una notabile modificazione all'uniformità e all'intensità della cospirazione delle volontà, se la consapevolezza si trasporta d'un ordine di riflessione in un altro.

§ 3.

Classi di società, dedotte dalle varie determinazioni che può ricevere il terzo fattore.

76. Il terzo fattore è quell'atto pel quale lo spirito, acquistata la coscienza che la propria volontà cospira in un bene colla volontà altrui, vuole anche positivamente questa cospirazione,

di maniera che la *cospirazione* stessa diventa parte dell' oggetto sociale, dell' oggetto in cui cospirano le volontà.

77. Questa volontà di cospirare accresce la strettezza dell'unione, e quindi la forza della società.

78. Laonde la società è più forte in virtù della maggior unione che passa fra' suoi membri, per due cagioni:

1.° Per quella che abbiam detta, l' uniformità e intensità delle volontà cospiranti nel medesimo oggetto;

2.° Per l'intensità colla quale le volontà vogliono cospirare.

79. Non si confondano queste due cagioni ben distinte. Altra cosa è che più volontà cospirino nel medesimo oggetto, il che potrebbe accader loro anche senza saperlo; ed altra, che ciascuna non solo voglia il medesimo *oggetto*, ma voglia anco *cospirar* coll'altre nel medesimo oggetto, voglia pure che le altre persone insieme con essa cospirino veramente.

80. Qualora dunque piaccia di prendere a base d'una classificazione delle società il grado maggiore o minore di volontà che hanno i sozj di cospirare insieme, si hanno di nuovo società divise non secondo la *natura* loro; ma secondo lo *stato* di lor maggiore o minor perfezione, in quanto questa perfezione dipende dal grado con cui le volontà de' sozj si portano, come in lor prossimo oggetto, nella *cospirazione* stessa di esse, cioè in quanto ciascuna brama di aver tutte l'altre seco cospiranti al medesimo intento.

§ 4.

Classi di società, dedotte dalle varie determinazioni che può ricevere il quarto fattore.

81. Finalmente abbiam riposto il quarto fattore della società nel conferire, che fanno le volontà cospiranti, qualche cosa in comune.

La determinazione di quest'ultimo fattore somministra la base alla classificazione delle società più importante di tutte: classificazione che le distingue veramente secondo la lor natura, anzichè secondo i loro accidenti; il che abbiamo detto anche aver luogo quando si tratta di prendere a base della classificazione il fine o sia l'*oggetto* sociale.

82. E qui si badi di non confondere insieme l'*oggetto* in cui cospirano le volontà de' sozj, e la *cosa che conferiscono in comune.*

Sebbene questa cosa si possa talora identificare coll' *oggetto* delle volontà, come accade nelle società di semplice godimento; tuttavia assai volte ella rimane distinta, come accade nelle società tendenti all'acquisto de' beni che non si hanno, e che però non si possono conferire in comune.

83. La diversità fra la *cosa che si conferisce insieme*, e l'*oggetto* in cui tendono le volontà sociali, vedesi anco da questo: che l' *oggetto* non può esser mai altro, se non un bene, come abbiam detto, ma la cosa conferita insieme può non aver ragione che di mezzo all'ottenimento di esso bene.

84. Volendo noi dunque determinare la cosa insieme conferita, all'uopo nostro di determinar poi così le società; ci si presenta questa prima differenza fra le cose possibili a conferirsi insieme, che o elle sono beni da godersi co' sozj e nulla più, e in tal caso la cosa conferita e l' oggetto della società differiscono solo a quel modo che differisce il bene dal suo effettivo godimento; ovvero elle sono mezzi, co' quali s' ottiene il bene che è l'oggetto finale della società.

85. Da questa determinazione della cosa conferita raccolgonsi due ampie classi di società, l'una delle quali possiamo chiamare di *fruizione*, e l'altra di *azione*; alle quali si potrebbe aggiungere la classe delle società *miste*, che son parte d'azione e parte di fruizione; sebbene propriamente queste non differiscono di natura dalle due prime, ma più tosto son le due prime variamente fra lor mescolate, le quali si possono sempre col pensiero sceverare e distinguere.

86. E quanto alle società di *fruizione*, potrebbe parer forse non necessario al concetto di esse, che le persone di propria volontà conferiscano il bene che insieme poi godono, potendo quel bene esser loro somministrato o venire altronde. Ma si consideri, che le volontà debbono almen riceverlo e acconsentire di goderlo in comune, senza di che non formerebbero società, se non forse una apparente.

87. Laonde di qui si trae un' altra determinazione delle società di fruizione, che le spartisce in due classi minori: cioè in quelle, nelle quali i sozj conferiscono in comune il bene che godono; e in quelle, nelle quali i sozj ricevono altronde il bene che vogliono godere e godono effettivamente in comune.

88. Che se l'atto del conferire in comune questo bene si volesse considerare come un' azione sociale, in tal caso, la prima

classe di tali società spetterebbe alle *miste*, perocchè risulterebbe da azione e da godimento. Ma l'assottigliarci cotanto ci condurrebbe anche a dire, che in ogni società v'abbia sempre qualche azione (oltre quella del godimento), avendovi almeno il consenso della volontà, l'atto con cui la volontà vuole l'associazione (la cospirazione delle altre volontà); e in tal modo cesserebbero le società di mera fruizione.

89. A noi sembra migliore di ritenere la distinzione fatta tra le società d'*azione*, e quelle di *fruizione*; essendovi, ad ogni modo, un carattere quasi preciso che le distingue.

Conciossiachè quelle prime hanno a fine il procacciarsi a forze unite quel bene che possono poi godere in separato od in comune; là dove queste seconde hanno a fine il godere insieme un bene che hanno già, e non trattano d'acquistarlo a forze unite, ma sol di conferirlo in comune, o di dare la loro adesione se quel bene viene posto da altri al comune godimento.

90. Sicchè le prime sono società di *mezzi*, le seconde sono società di *fini*; le prime hanno per loro oggetto l'*acquisto* del bene, le seconde hanno per oggetto il *godimento* del bene; nelle prime la volontà di ciascuno vuole la cospirazione delle volontà di tutti al solo *acquisto* del bene, nelle seconde la volontà di ciascuno vuole la cospirazione delle volontà di tutti nel *godimento* del bene, sia che godendosi questo bene si consumi, o no.

91. Egli è chiaro, che le società di fruizione sono *fine* a sè stesse, perocchè il godimento del bene è l'ultima cosa che si cerca nel bene stesso, è ciò che costituisce la ragione formale di esso (1); e che le società di azione sono *mezzi* ad

(1) Sembrerà questo in contraddizione con ciò che abbiamo detto nell'opera *La Società ed il suo fine*, L. II, c. VI, dove affermammo, il fine rimoto delle società essere sempre fuori della società, cioè nell'individuo. Ma noi confidiamo, che l'acutezza e la benevolenza del lettore saprà conciliare certe apparenti contraddizioni, le quali sono quasi inevitabili in un autore, che tratta d'uno stesso argomento più volte e sempre sotto nuovi aspetti. Nel caso presente, a ragion d'esempio, ogni uomo di criterio intenderà esser vero che « l'individuo è sempre ultimamente il fine della società », come abbiamo provato nell'opera citata. Ma intenderà del pari esser vera la proposizione che qui rechiamo, che « la società di fruizione è fine a sè stessa »; perchè in questa società s'avvera che l'individuo gode della *comunione* del godimento del bene; sicchè questo *godimento della comunione*, che è quanto dire, della *società*, diventa *fine* dell'individuo. Ora l'essere la società stessa fine e bene dell'individuo, non toglie che

un altro fine che è fuori di esse, al godimento del bene che con esse s'acquista.

Queste ultime adunque non sono che un *metodo* per giungere all'ottenimento del bene, come altrove abbiam chiamata la *società civile:* debbono perciò essere sottordinate alle società di fruizione, o al fine della fruizione giacente fuori della società, pel quale opera l'uman genere.

92. Pigliamo ora a determinare maggiormente, e così a classificare le *società di fruizione*, riserbandoci in appresso a determinare e classificare le società *d'azione.*

La prima determinazione che si può aggiungere al concetto generale di società di fruizione si è appunto l'indicata: l'essere quel bene che si vuol comunemente godere o conferito insieme dalle persone che s'associano, o venuto ad esse altronde.

93. Questa determinazione produce una *differenza* che sparte le dette società in due classi minori: in quelle dove i sozj individui usano a comporla i due atti, *del conferire insieme* e del *godere;* ed in quelle dove i sozj usano a comporla i due atti dell'*accettare* e del *godere in comune.*

La differenza sta nel primo di questi due atti, che si cangia; nelle società della seconda classe i sozj non *conferiscono in comune*, ma il bene, che vien loro presentato, *accettano in comune.*

94. Il *bene* poi, che in queste società si tratta di godere in comune, è un elemento che ammette anch'egli molte determinazioni, e però somministra un'altra *base* di classificazione. Anzi di più potendosi il concetto indeterminato del bene determinare in modi specificamente e genericamente diversi, egli è chiaro che ne nascono altrettante *basi* di classificazioni diverse di tali società.

95. Si dee poi considerare, che le diverse maniere di classificare le società, fondate sulle determinazioni e differenze del bene che esse hanno per iscopo, egualmente s'applicano alle *società di fruizione*, e a quelle di *azione*; perocchè anche que-

---

l'individuo sia fine della società; perocchè la società di fruizione è fine dell'individuo nell'intenzione di questo. Ma da una tale sua intenzione viene poi a ridondare all'individuo stesso quel bene ch'egli non si propose direttamente, nè tampoco vi attese.

(1) V. la *Prefaz.* alla *Filosofia della Morale*, XIII.

ste hanno per iscopo un bene, benchè non sia necessario, che questo si goda in comune, come avvien nelle prime. Le classificazioni dunque, che accenneremo come venienti dalla varietà de' beni che le società si propongono a fine, si considerino come comuni tanto alle società di fruizione, quanto alle società di azione.

96. Ora i beni primieramente posson essere o *assoluti*, o *relativi*.

Bene assoluto è Dio, e tutto ciò che ritorna in Dio, la verità, la morale virtù, il pieno godimento, di cui tali cose sono la causa formale, cioè l' *appagamento*, la *felicità*, la *beatitudine* (1).

Beni relativi sono tutti gli altri, che all' assoluto sono ordinati.

97. Quindi le due classi di società, le religioso-morali, che hanno per iscopo il bene assoluto; e le altre tutte che hanno per iscopo beni relativi.

98. Come i beni relativi sono sottordinati agli assoluti, quali mezzi al fine; così egli è evidente, che le società che hanno per iscopo i beni relativi sono sottordinate alle società - tendenti al bene assoluto, e a queste, come ancelle, come puri mezzi debbon servire. Quindi la primazia naturale delle società religioso-morali sopra tutte le altre società; e il dover morale di riconoscerle e di mantenerle.

99. Che se noi vogliamo determinare i beni, che formano lo scopo della società, mediante la naturale *durata* de'medesimi; ne possiamo distinguere di quelli che sono di una natura eterna ed inconsumabile; e di quelli che vengono meno o perchè si consumano col goderli in comune, come i cibi in un banchetto, o perchè cessano da sè stessi, come cessa la comunione della vita nel matrimonio al cessar della vita de'conjugi. I primi beni che durano per loro natura eterni, sono gli assoluti, scopo, come abbiam detto, delle società religioso-morali. Laonde la classe di società ch'essi costituiscono ritorna in quella stessa delle religioso-morali; e queste sono società che eccedono i confini del tempo, che suppongono l'immortalità dell' anima; in una parola sono eterne, come i beni che hanno per iscopo,

(1) Vedi la distinzione di questi tre stati dell' animo nell' opera *La società ed il suo fine*, L. IV, c. I.

100. Ma i *beni*, che vengono meno, ammettono delle altre determinazioni, e però somministrano altre maniere di sottoclassificare le società.

Conciossiachè i beni relativi, scopo delle società, quanto alla durata possono classificarsi mediante una triplice determinazione:

1.° Alcuni non cessano che colla vita, come accade dello scopo della società maritale, che è il bene della comunione della vita;

2.° Alcuni cessano, ma si riproducono, e mediante la loro riproduzione permane l'oggetto delle società indefinitamente, siccome accade del bene che si propongono le società commerciali o d'industria produttiva;

3.° Alcuni finalmente cessano o si consumano senza più riprodursi, come accade nelle comuni società di piacere.

Indi la classificazione delle società in quelle che durano necessariamente tutta la vita, *società vitalizie*, in quelle che durano un tempo lungo indeterminatamente, *società indeterminatamente durevoli*, e in *società temporanee*.

E qui lascerem da parte le classificazioni nascenti dalla varietà de' beni, che i sozj goder possono in comune; e passeremo alle classificazioni varie, che possono ricevere le società, che abbiamo dette di azione.

§ 5.

Continuazione. — Classificazione de' concetti di società d' azione.

101. Dalle *società di fruizione*, e dalle *società di azione*, abbiam distinte le *miste*, nelle quali viene messa in società non solo l'azione colla quale i sozj si procacciano il bene, ma ben anco il possesso e il godimento del bene ottenuto a forze unite.

Nondimeno le società *miste* potrebbero anche collocarsi siccome specie sì nel genere delle società di fruizione, e sì nel genere delle società d' azione, come meglio piacesse.

Se nelle società miste si considera qual parte principale la *fruizione*, in tal caso l' azione formerebbe la *differenza specifica*, potendosi dire, che le società di fruizione si dividono in società di *fruizione semplice*, e in società di *fruizione preceduta dall' azione*.

Se poi nella società mista piace più considerare l'azione, e prender questa per base della classificazione, in tal caso la fruizione diverrebbe la differenza specifica; e s'avrebbero le due classi di società d'*azione semplice*, e di società d'*azione seguita dal possesso,* o anche *dalla fruizione comune.*

102. Alla *fruizione* in queste classi ho aggiunto la determinazione del *possesso;* perchè veramente altro è il *possedere* un bene in comune, ed altro è *goderlo* in comune.

Egli è vero, che non sarebbe alieno dalla ragione il considerare il *possesso* come un principio di *fruizione;* ma più giusto e comodo sembra il tenerne separato il concetto.

103. Di che avviene, che le società d'azione ricevono una sotto-classificazione, in quelle società nelle quali alla comunità di forze s'aggiunge una comunità di possesso de'beni ottenuti, e in quelle nelle quali s'aggiunge una comunità sì di *possesso,* come di *fruizione*;

104. E qui s'osservi, che quasi tutte le *società d'azione* hanno congiunta una comunità di possesso de' beni ottenuti.

E la ragione si è che, acquistandosi tali beni a forze unite, passa qualche tempo, nel quale essi rimangono comuni della società, prima che se ne faccia la divisione fra' sozj, i quali poi separatamente ne dispongono e ne godono.

Che anzi ella è cosa difficile fino a concepirsi, come possa darsi una società che unisca le sue forze ad ottenere de' beni, i quali, nel primo istante del loro conseguirsi, sieno di proprietà individuale; cioè s'acquistino agli individui, quasi cadendo nelle loro mani da sè stessi, senza bisogno di divisione.

105. Tuttavia il concetto d'una tale società non è assurdo; poichè non è assurdo, che s'unisca da più persone un complesso di forze, acciocchè poi ciascuna persona da sè, ajutata da quelle forze, possa arrichire o conseguire altro bene.

Tali sono quelle società, nelle quali si uniscono delle forze per proteggere l'azione individuale, poniamo una società volta a difendere le vie da' ladroni ed assicurare il commercio.

Tali sono pur quelle, le quali hanno a scopo l'ottenere a forze unite un effetto, che è condizione indispensabile all'azione utile degl'individui. Se in cima di una colonna fosse gran numero di monete d'oro, e quella colonna non si potesse scuotere da un uomo solo; niente vieta, che si formasse una società di persone per crollare a forze unite quella colonna, con questo

patto, che ciascuno si prendesse delle monete che indi cadessero, quante più ne potesse raccogliere. Sarebbe questa società di pura *azione;* giacchè la sola azione o i mezzi d'azione sono posti in comune; nè avrebbe luogo in essa comunità alcuna o di *possesso* del bene a cui tende, o di *fruizione* del bene stesso.

106. Le società d'azione adunque sono di *pura azione*, ovvero d'*azione e di possesso,* ovvero d' *azione e di fruizione,* ovvero d'*azione, di possesso e di fruizione:* quattro classi.

107. Una sotto-classificazione si presenta tostochè si prende a determinare l'*azione solidaria.*

Ella potrebbe consistere in *forze corporee*, in *abilità di spirito*, e in *mezzi esterni*; tre differenze che danno il fondamento a tre classi di società; e accozzate insieme, a quattro altre; essendo quattro i modi, ne' quali quelle tre differenze si possono insieme accozzare.

Società dunque di forze corporee, società d' abilità di spirito, società di mezzi esterni; società di forze e d' abilità; società di forze e di mezzi esterni; società d' abilità e di mezzi esterni; società di forze, d' abilità e di mezzi esterni: sette classi di società.

108. Ora noi abbiamo eziandio veduto, parlando delle *società di fruizione*, che la cosa che insieme si conferisce può esser conferita in due guise diverse: o con un' azione positiva, ponendo cioè i sozj la cosa fruibile; ovvero con una azione di consentimento, ricevendo altronde la cosa ch'essi pur vogliono che sia posta insieme. La medesima osservazione può applicarsi alle *società d'azione*. Dalla qual diversità d' origine della cosa comune, s'ha nuova base di classificare le società, sieno di fruizione, o d'azione. Perocchè se la cosa comune è posta da'sozj, essi sono i soli autori della società; se poi viene loro d'altronde, l'esistenza della loro società dipende in origine da quella persona, che somministrò la cosa in comune (1).

---

(1) I giuristi distinguono la *società* dalla *comunione*, e sogliono dire *societatem contrahimus, in communionem autem incidimus;* ma propriamente parlando, l'uomo non cade nella comunione de' beni senza il suo *consenso* almeno presunto, dalle leggi. Il nominato erede non possiede l' eredità in comunione coi coeredi, se non dopo ch'egli ebbe accettata l'eredità. È dunque falso che nella comunione de' beni non intervenga un contratto altrettanto quanto nella società: il caso non presenta se non l' *occasione* del

Società dunque d'*origine interna,* e società d'*origine esterna* due classi di società.

109. Ma l'*origine esterna* della società può determinarsi via più, e così può dedursi un nuovo fondamento di sotto-classificazioni.

Primieramente, la persona estranea che somministra la cosa *comune* può somministrarla direttamente, ovvero indirettamente, facendo ch'ella esista e possa indi esser posta in comune. Così colui che è autore di tal cosa che può essere scopo ad una società, per esempio lo scopritore d'una miniera, dà origine

---

contratto, e quindi sembra che noi cadiamo nella comunione involontariamente. Ma, attentamente considerando, si vede, che l'occasione di entrare in comunione, non è l'entrare effettivo: se quella è data dal caso, questo è l'opera della volontà. — Dicono ancora i giuristi che *societas est juris, communio est potius facti.* Una tale differenza dividerebbe piuttosto la comunione ingiusta, per esempio quella che hanno i ladroni del bottino fatto insieme, dalla comunione giusta; ma dimostrerebbe in pari tempo, che la comunione giusta (di cui solo noi parliamo) è vera società, poichè la comunione giusta è propriamente una comunion di diritto, e non di mero fatto. — Dicono in terzo luogo, che *societas est personarum, communio proprie est rerum.* Questa è distinzione che separa dalla società la *comunione materiale,* che possono aver le bestie d'un cibo; ma non la *comunione giuridica,* che è l'oggetto del nostro discorso. In questa seconda vi ha sempre una vera unione di persone, non di sole cose, perchè vi ha union di diritti: la cosa che si mette insieme non si stacca dalla persona, ell'è considerata come una proprietà della persona, che la mette in comunione, o consente d'averla in comunione. E questo vero si riconosce dagli stessi giuristi, quando essi distinguono i sozj in *capitalisti,* e in *personalisti,* intendendo pe' primi quelli che conferiscono meramente de' capitali, e pe' secondi quelli che conferiscono meramente delle *opere.* Or che hanno i capitalisti nella società, se non una comunione di cose? E tuttavia si dicono sozj; e sono tali. Non sono adunque coerenti i giuristi, quando d'una parte separano la *comunione* dalla *società,* pretendendo che quella sia di cose e non di persone; e dall'altra riconoscono società di meri capitali. — Dicono in fine, che un pupillo, un infante, un furioso, un fatuo non può contrarre società, ma può entrare in comunione di beni. Rispondo che tali persone non potrebbero nè pure trovarsi in comunione di beni, e nè manco possedere alcuna esterna proprietà, se da altre non fossero rappresentate. La società civile assegna loro de' tutori, e così difende loro i beni, e fa esercitare quegli atti di diritto, ch'essi non possono da sè. Ora in questo modo stesso quelle persone possono benissimo esser anche membri di una società. E chi mai vieta, che un infante, o un imbecille, ajutato dalle leggi, sia un capitalista in una società di commercio o d'industria? Chi vieta, ch'egli adempia alle obbligazioni di sozio per mezzo d'altri che lo rappresentano?

indirettamente alla società, rendendola possibile, col far esistere quella condizione, senza la quale le forze degl' individui non si sarebbero potute unire. Lo stesso dicasi più generalmente di colui, che è autore e volontario esibitore d'una delle condizioni, qualunque sia, alle quali sole la società è possibile.

110. Oltracciò, quest'estraneo, che diviene nel detto modo autore della società, può ritenere qualche dominio o autorità sopra di essa, o non ritenerne. Generasi qui una classificazione importante assai, di *società dipendenti*, e di *società indipendenti* o libere.

111. Che se inoltre noi prendiamo a determinare questo dominio secondo le specie ed i gradi; tosto abbiamo la base di nuove sotto-classificazioni.

Dato che il padrone d'una miniera la alloghi ad una società, questa società dipende da lui, ma solo quanto determinano i patti della locazione, e non più.

112. Le *società indipendenti* non debbono aver dipendenza di servitù nè pure da'loro membri, cioè tutti i loro stessi membri debbono essere liberi scambievolmente.

Quindi le *società dipendenti* si suddividono in quelle che dipendono da una persona esterna, e in quelle che dipendono da una persona interna, o sozio, che oltre mettere l'atto d'associazione comune a tutti i sozj, influisce anche particolarmente all'esistenza della società, e però ne ritiene qualche dominio.

V' hanno dunque società connesse con un *dominio*, che loro sovrasta, e società non connesse con alcun dominio che loro sovrasti; e fra quelle che soggiacciono a un dominio, altre soggiacciono al *dominio d'un estraneo*, altre al *dominio d'un loro membro*.

113. Di più: nelle società connesse con un dominio che loro sovrasta, il signore può esser tale per la natura della società, quando il suo dominio è talmente connesso all' esistenza della società, che senza questo la società non si potrebbe concepire; al qual dominio perciò il dominatore o signore non può rinunziare, nè pur volendo, perchè si tratta d' un dominio indipendente dalla libera sua volontà e risultante dalla natura delle cose.

Quindi due altre sotto-classi di società: società soggette essenzialmente ad un dominio, e società soggette non essenzialmente, ma per volontà del signore, o anche delle società stesse.

114. In quelle poi che sono essenzialmente soggette ad un signore, questi può esser anco membro delle società, come accade nella società che fa il padre col figliuolo; ovvero può essere uno estraneo alla società, come accadrebbe in una società che il padrone istituisse fra' suoi servi.

115. Vediamo ora come classificar si possono le società che non dipendono *essenzialmente*, ma *volontariamente*.

Questa classificazione s'avrà tostochè si determini la *dipendenza volontaria*. La *dipendenza volontaria* può venire dalla volontà del signore, nel qual caso questi dee avere il diritto e la potenza di dominare; o venir dalla volontà delle società stesse, nel qual caso il signore è costituito dalle società, e da lui si richiede solo il consenso.

116. E veramente i membri di una società, che non valgono ad ottenerne da sè il fine, possono essere in questa impotenza per più cagioni.

Primieramente per cagioni tali, che impediscono sol per accidente che si formi la società; ovvero per cagioni tali, che ciò impediscono assolutamente.

Se mancano al tutto i mezzi co'quali ottenere lo scopo della società, la società è assolutamente impedita: gl' individui non possono ottenere il fine senza un particolare ajuto: non può dunque esistere la società indipendentemente da chi cresce loro le forze e i mezzi, e rende in tal modo possibile il fine di essa.

117. Se poi gl'individui hanno le forze e i mezzi occorrenti a conseguire il fine, ma manca loro la volontà, o anche il mero pensiero di rivolgere tali forze alla formazione della società, allora la cagione impediente è accidentale: egli basta talora alcuno che ne risvegli il pensiero, che ecciti la volontà, acciocchè la società si formi; basta un oratore, o anche un semplice indicatore.

118. Sì nel primo, come nel secondo caso, la società esiste perchè v' ha una persona che la aggrega: ma nel primo questa persona è necessaria essenzialmente, nel secondo ella non ha che una necessità accidentale. Si debbono dunque distinguere le società dipendenti essenzialmente da un aggregatore, e le società dipendenti da un aggregatore per accidente. A questo secondo aggregatore esse hanno un dovere di gratitudine, ma non di soggezione; e acciocchè vi sia un tal dovere, è necessario un atto libero degli individui che eleggano quell' aggre-

gatore a loro signore, e di lui, che acconsenta di ricevere tale signoria (1).

119. Qualora poi l'aggregatore della società sia quegli che somministra i mezzi indispensabili all'azione sociale, in tal caso o questi mezzi vengono somministrati una sola volta, e poi la società può camminar da sè stessa; ovvero egli è necessario che sieno somministrati incessantemente.

120. Nel primo caso, l'aggregatore può *convenire* cogli in-

---

(1) La questione: quale è l'essenza della società? e quella: quale è l'origine della società? sono questioni diverse, e fu cagione d'errori l'averle confuse. Or qui se ne vede il rapporto. L'*origine* della società influisce a spiegarne la *natura*, perchè da quella si conosce se ella sia dipendente, o indipendente: e se la dipendenza dal suo aggregatore sia accidentale, ovvero essenziale. Solitamente, quando si scrive di società, si ha l'occhio alle società dipendenti, che sono per lo più il vero argomento della trattazione. Quindi senz'accorgersi, dalla questione sulla natura della società si corre a quella sull'origine. E facendosi questo passo, v'è pericolo di sostituire senz'avvedersi il fatto al diritto. Questo è il rimprovero che fa Rousseau a Grozio. Ma Rousseau ne va egli esente? Il Grozio s'appoggia al fatto storico: Rousseau al fatto immaginario e chimerico, che non è fatto, al suo contratto sociale. Grozio cercò di confirmare coi fatti la teoria; ma Rousseau dedusse la teoria da un preteso fatto che non ha mai esistito. S'intenda a dovere: non diciamo che il contratto sociale non abbia mai esistito; ma diciamo che non ha mai esistito il contratto sociale di Rousseau. Ogni diritto è preceduto da un fatto (D. I. 287). Dunque non si può condannare il metodo di dedurre la teoria sociale dai fatti. L'errore di Rousseau consiste nell'esser corso alla questione dell'*origine* della società senza prima avere pur tocca quella della *natura* di lei. Chi non conosce che cosa sia società civile, può dedurla o trovarla nei fatti? Cercà l'origine, e non sa di che: prima gli conviene averne l'idea generale, e poi la rinverrà nel fatto, e in questo potrà analizzarla, illustrarla, perfezionarla. Ma solamente venuti alla classe delle società dipendenti, ci si presenta da sè la questione dell'origine della società; perchè questa classe ha bisogno di un aggregatore, e quindi tali società per essere ben intese nella loro natura è uopo che sieno esaminate nella relazione che hanno con esso, che è quanto dire, è uopo che siano esaminate nella loro origine. Ma avanti di venire a tale questione, abbiamo esposto più classi di società, e prima ancora n'abbiam data la nozione generalissima, e in tutto ciò non abbiamo dovuto ricorrere all'origine della società: in somma bisogna già sapere di che si parla, quando si questiona onde la cosa dipende. Ci basta d'aver indicata la differenza fra la questione dell'essenza della società, e quella della sua origine: cui tratteremo nella sezione seguente: or proseguiamo la classificazione delle società, lavoro che appartiene alla dottrina intorno alla essenza delle medesime.

dividui, ch'egli prende ad unire in società, e alla libera somministrazione ch'egli fa de' detti mezzi può apporre la condizione di ritenere qualche signoria (più o meno estesa) sulla società.

121. Ma somministrando egli i detti mezzi senza porre una tale condizione, e quindi senza riserbarsi alcuna signoria su di essa, questa non si può in alcun modo presumere; ma si dovrà decider la cosa così. Se egli dichiarò di donare que'mezzi che somministra, in tal caso niun diritto più gli compete sulla società; rimanendo solo a questa il debito etico di gratitudine e d'osservanza verso il suo benefattore. Se poi egli non dichiarò di donarli, ma semplicemente li diede, il *massimo* diritto che a lui può competere, sarebbe quello di ripetere i beni dati quasi a prestito. Dico il *massimo* diritto, di guisa che alla società, restituito il ricevuto, non rimane più verun obbligo; perocchè talvolta nè pur quel diritto di riavere il dato gli compete. Le circostanze potrebbero dimostrar chiaramente l'intenzion sua di donare, e l'intenzion da parte della società di ricevere un dono e non un prestito; e in ogni caso, tanto può esser l' obbligo di restituire que' mezzi, quant' esso può eseguirsi senza che gl' individui, per questa restituzione, cadano in istato inferiore a quello in cui si trovavano prima di riceverli e di associarsi coll'aiuto d' essi.

122. Che se poi la somministrazione de' mezzi è così continua, che dipenda sempre dalla volontà dell'aggregatore il farli cessare, e con essi far cessare la società, egli è manifesto, che da lui dipende la società, come da suo natural signore. Tuttavia i membri resterebbero liberi di sciogliere la società, se nient'altro loro non l'impedisse, o se non avessero coll' aggregatore conchiuso un trattato di servitù.

123. Si possono ancora classificare le società così dipendenti col determinare la *cosa comune* che viene somministrata.

Nelle *società di fruizione* questa cosa è il bene da godersi, o lo stesso godimento; e di questa somministrazione già fu parlato.

Ma nelle *società d'azione* la cosa somministrata può essere o la *potenza interna* di formare la società, o la *potenza istrumentale*.

124. Di vero può mancare agl' individui la *potenza interna*, che è la causa efficiente della società, quella onde viene l'atto

d'associazione: e l'aggregatore in questo caso è quegli che accresce le forze di questa potenza fino a renderla capace d'ottenere il bene comune.

Or può accadere, che la potenza, ajutata una volta, valga poi da sè stessa allo scopo della società senza bisogno d'altro ajuto; e tal sarebbe se l'uomo fosse impotente, poniamo, ad una data società per ignoranza; il quale, ricevuta dall'instruttore la scienza, non ha più bisogno di lui.

Ma può anche avvenire, che la potenza interna abbia bisogno d'essere rilevata di continuo e rinforzata, come nel fatto della dipendenza dell'uomo da Dio, abbisognando l'uomo di una continua conservazione. Le quali differenze furono anche di sopra accennate.

125. In secondo luogo, la mancanza, per la quale i membri della società non possono conseguire il fine della medesima, può essere quella della potenza materiale ed istrumentale. Conciossiachè in tutte le società umane avvi bisogno di qualche istrumento extra-soggettivo, almeno qual mezzo di comunicazione. La ragione di ciò si è che la natura umana si compone d'una parte spirituale e d'una parte materiale, d'una parte soggettiva e d'una parte extra-soggettiva, d'una parte attiva e d'una parte passiva: insomma di anima e di corpo. Se fra' puri spiriti vi ha bisogno d'alcun istrumento a costituire una società, questo non è certo della stessa indole di quello di cui noi abbisogniamo. Quindi l'istrumento corporeo di cui la società umana abbisogna è una differenza che la separa e distingue dalla società in genere, che si potrebbe concepire stretta anche fra puri spiriti.

126. E di qui un altro particolar carattere delle società umane, che esse cioè abbiano due parti, l'una esterna, e l'altra interna: e che l'interna, comune cogli spiriti puri, abbia *per legge costituente* di formare una persona d'affetto, e perciò consista tutta nella comunità degl'interessi: che l'esterna poi abbia per *legge costituente* d'essere la rappresentatrice fedele ed esecutrice dell'interna, ed abbia per *legge della sua amministrazione* che sia condotta ad esprimer l'interna, a completarla e ad aumentarla. Che se una società naturale meramente interna non si può dare fra gli uomini, per la connessione de'pensieri umani cogli affetti, e degli affetti colle azioni esterne, connessione intima e necessaria; si può ben dare l'esterna società

senza l'interna, a quel modo però solamente che si può dare il simulacro d'un uomo senza l'uomo. L'interna può chiamarsi società formale, l' esterna materiale. Così la società umana ha di proprio l'essere costituita di materia e di forma, come l'uomo è costituito di corpo e di spirito (1).

127. Dalla qual indole particolare delle *società umane* raccogliamo una nuova base di classificazione.

Perocchè l'esser di bisogno a tali società una *potenza istrumentale*, mezzi esterni posti in comune, è cagione che a lei sia pur di bisogno una speciale *amministrazione*.

Ora l' amministrazione può esser varia nelle società libere secondo la volontà de' sozj, e nelle società dipendenti secondo la volontà del signore da cui dipendono; la qual volontà del signore può entrare più o meno in costituire o determinare l'*amministrazione sociale* secondo il grado del suo dominio.

Tutte le varietà poi che si possono concepire, o nell'*origine* o nella *natura* dell' amministrazione, si possono considerare come determinanti altrettante classi di società.

128. Qualora il *dominio*, che una persona ha sopra una società, sia così pieno, che a lui solo s'aspetti il costituire l'*amministrazione della società*, allora vi ha quello che si chiama *dominio assoluto*.

Qualora poi il signore non ha che una parte nel costituire l'amministrazione sociale, e un'altra parte l'hanno gli stessi sozj, allora avvi quello che si chiama *dominio temperato*.

129. L' amministrazione della società, o sia il *governo*, non si dee confondere col *dominio*.

Il *governo* è necessario, e trovar si deve ugualmente nelle società libere, e nelle società suddite: il *dominio* no, e nelle società libere non si trova.

Il governo involge certamente il concetto di dipendenza, e di ubbidienza dalla parte de' sozj della società; ma non involge alcuna idea di servitù (2).

130. La dipendenza dal governo procede dalla natura della società; ma la dipendenza dal dominio di un signore è contro la natura della società, è una specie d'irregolarità, un elemento eterogeneo alla società: la dipendenza dal governo ri-

(1) Vedi *La società ed il suo fine*, L. I, c. XIII, XIV.

(2) Vedi *La società ed il suo fine*, L. I, c. IX.

guarda ciascuno de'sozj; ma la dipendenza dal signore riguarda la società stessa: quello perciò non rende dipendente la società, e questa per opposto la rende dipendente.

131. Finalmente la potenza istrumentale e materiale, quand' è conferita da' sozj, può ammettere più speciali determinazioni.

Ella può esser conferita insieme da' sozj in porzioni uguali; e può esser conferita da' sozj in porzioni disuguali. Dove ciascuno mette insieme la medesima porzione di essa, si formano società, in cui tutt' i sozj sono eguali, hanno eguali diritti; e noi chiameremo queste società *uniquote*: dove all' incontro i sozj mettono porzioni diverse, si formano società, in cui i sozj sono disuguali, competendo loro diversa quantità di diritti e d'aspettazione; e noi chiameremo queste società *poliquote* (1).

132. E qui torniamo un passo indietro, al terzo elemento del primo fattore delle società, che abbiamo detto essere l' oggetto, in che cospirano le società. Le società d' azione furono pur ora da noi classificate dalla *natura* dell'azione o sia de' mezzi conferiti in comune, e dall'*origine* interna o esterna di questi mezzi. Qui ci si presenta una terza base, su cui fondare un'altra classificazione delle società d'azione, ed è l'*oggetto* appunto ch' esse si propongono di conseguire.

133. L'oggetto o scopo delle società, come dicemmo, è sempre un bene; ma questo bene riceve determinazioni diverse nelle *società di fruizione,* e nelle *società d' azione.* Di sopra non abbiamo potuto compire il novero delle determinazioni, che riceve il concetto del bene, perchè non avevamo ancora indicata la distinzione di quelle due maniere di società: riprendiamo or dunque quel lavoro, proseguendo la determinazione de' beni atti a servir di scopo alle diverse società.

134. Primieramente, nelle società *di fruizione* il bene è la cosa, che si conferisce per godere, o che si gode insieme. Ciò posto, quel bene dee essere a pieno definito. All'incontro, nelle società d'azione quel bene può essere *definito*, ed anco *non definito.* Se si fa una società per cavare dal mare un vascello af-

(1) Anche rispetto alla potenza interna può darsi disuguaglianza, ma questa sarebbe difficile a segnarsi e farne riuscire diritti precisi. La teoria non ostante esige, che anche questa determinazione ben si contempli.

fondato, questa società ha per iscopo un bene pienamente definito e reale; ma se si fa una società diretta alla pescagione delle balene, questa società non ha per iscopo un bene definito del tutto, perocchè è cosa incerta se la pescagione sarà abbondante o scarsa, e ad ogni modo è incerta la quantità precisa della pescagione. Le società d'azione adunque si partono così in due classi principali, cioè in quelle che hanno a scopo un bene *definito*, e in quelle che hanno a scopo un bene *non definito*, ma indicato solo mediante un concetto astratto.

135. Pigliando ora a considerare questo secondo bene non definito, egli è chiaro che il concetto che lo indica può essere più o meno astratto; cioè che il bene può avere più gradi d'*indefinitezza*. Il massimo sarebbe una indefinitezza totale; come se si formasse una società, che si prefiggesse a scopo l'ottenere a forze unite quanti più beni si possa, senza specificarne alcuno.

136. In secondo luogo, nelle società di fruizione il bene scopo di esse, vuole essere *immediato* dovendo esser fruibile; là dove nelle società d'azione il bene può esser *mediato*; cioè si può formare una società per conseguire una cosa, che non è già bene in sè, ma che ha valore di mezzo all'ottenimento di ciò che in sè stesso è bene. Le società d'azione adunque si classificano in società aventi per iscopo *beni immediati* o fruibili, e società aventi per iscopo *beni mediati* o non fruibili.

137. Se noi pigliamo a determinare i beni mediati, noi troviamo tosto una *mediatezza* minore o maggiore; e quindi una serie di società che hanno per iscopo varj beni più o meno mediati.

138. Sotto questo nome di *beni mediati*, a cui acquistare la società si rivolge, può intendersi un aumento di *diritti*, ovvero può anco intendersi il *buono stato* de' diritti che già si posseggono. Mi spiego. Il diritto da me posseduto, posso goderlo ed aumentarlo coll'uso prudente che faccio del medesimo. Ma oltre di ciò il mio diritto ha una tale relazione co'diritti degli altri uomini, che dall'esercizio, che gli altri fanno de' diritti loro, viene limitato il mio: e potendo questo esercizio portare una limitazione maggiore o minore, secondo ch'egli è fatto in un modo più tosto che in un altro, quindi trova luogo una convenzione fra gli uomini, rivolta a stabilire il modo migliore d'esercitare i diritti affine di limitarsi scambievolmente il meno

possibile. Di più, non tutti gli uomini si contentano d' esercitare i proprj diritti; alcuni, per la loro malvagità, offendon gli altrui; talora altresì giudicano diversamente intorno ai diritti anche in buona fede, e di ciò s'ingenerano questioni, cagioni di risse e di danni maggiori. Anche per ovviare questi mali, possono gli uomini venir fra loro a convenzioni, e stabilire dei regolamenti. Tutte queste cose, noi le chiameremo col nome di *modalità* de'diritti, siccome quelle che non riguardano i diritti stessi, ma i mezzi o i modi, onde i diritti si difendono o si guarentiscono scambievolmente, si regolano a vantaggio comune, e per ciò stesso indirettamente s'accrescono, giacchè coi regolamenti riguardanti la modalità dei diritti si ottiene che ciascuno abbia una quantità maggiore di libertà.

Di qui possiamo stabilire, che quelle società le quali hanno per fine il bene mediato, si dividono nuovamente in due rami: altre aventi a iscopo i *diritti*, altre la *modalità* de' diritti.

CAPITOLO IV.

DELLA DIVERSA ESTENSIONE CHE PUÒ RICEVERE LA SCIENZA DEL DIRITTO SOCIALE.

139. Le diverse vie di classificare le società, che noi abbiam tracciate ne'capitoli precedenti, dimostrano assai chiaro la vastità del Diritto sociale. Conciossiachè il *Diritto sociale* corrisponde a quel *concetto di società*, che si prende a sua base. Ond' è che tante sono le maniere di trattare il Diritto sociale, quanti sono i concetti di società che siamo venuti in tante guise classificando. Laonde se il concetto di società che si prende a principio della scienza è più ampio, il che è quanto dire, più indeterminato, si ha un Diritto sociale più generale; e se quel concetto è meno ampio, il che è quanto dire meno indeterminato, si ha un Diritto sociale meno generale.

140. Di più: avvenendo, che qualora il concetto generale di società si prende a determinare, ciascuno de'concetti determinati non abbraccia e non s'appropria che poche fra le determinazioni possibili; quindi un solo concetto determinato non può agguagliare l'ampiezza del concetto indeterminato che in sè racchiude virtualmente tutte affatto le possibili determinazioni; e v' ha bisogno di più concetti determinati per agguagliare

un solo indeterminato. Dalla necessità d'una tale pluralità di concetti scaturisce la pluralità di società possibili, e quindi la classificazione delle società. Or la pluralità di società possibili reca in conseguenza la pluralità di Diritti sociali, e la classificazione di questi. Tutti i possibili trattati adunque, più o meno ampj, di Diritto sociale sono indicati nella enumerazione delle diverse maniere di classificare i concetti di società; di maniera che questa enumerazione, qualor sia completa, è come una cotal carta topografica della scienza del diritto; la quale in ciascuno de' concetti di società ivi segnati si può ravvisare; una cotal pianta, di cui il Diritto sociale corrispondente è quasi a dirsi l'innalzamento dell'edifizio.

141. E però non ci pare poter essere che utile lo schierare sotto l'occhio dello studioso di tali cose le classificazioni de'concetti più o meno astratti, più o meno determinati di società esposti ne'capitoli precedenti: il che faremo colla seguente

TAVOLA DE' CONCETTI DI SOCIETA'

DISTRIBUITI SECONDO LE VARIE CLASSI.

I.

Concetto puro di società, al tutto *indeterminato*, generalissimo.

II.

Determinazioni del concetto puro di società. — Concetti di società più o men generali.

I. Società, in cui viene determinato il primo fattore, la *cospirazione di più volontà in un oggetto.*

- I). Se si determina il *numero* delle volontà; si hanno — i concetti di *società* più o meno *numerose.*
- II). Se si determina la *cospirazione delle volontà;* si hanno — i concetti di *società* più o meno *unite*, più o meno *efficaci per volizioni dirette.*
- III). Se si determina l' *oggetto*, in cui le volontà cospirano; in tal caso quell'oggetto si può determinare ancora
  - *A*. Rispetto alla *quantità* del bene; e si hanno — i concetti di società tendenti ad un *maggiore o minor bene:*
  - *B*. Rispetto alla *specie* del bene; e la specie del bene può essere determinata di nuovo

1.° Secondo la maggiore o minore *immediatezza* del *bene*; e si hanno — i concetti di società aventi per oggetto un *bene immediato* o fruibile, ovvero un bene più o men *mediato* od utile.

2.° Secondo la maggiore o minore *definitezza* del bene; e si hanno

a) I concetti di società aventi per oggetto un *bene definito;* e

b) I concetti di società aventi per oggetto un bene *indefinito* più o meno. Il qual bene indefinito può essere ancor determinato, giacchè o consiste in un *aumento di diritti*, o nella migliore *modalità* dei diritti; onde -- i concetti di società che hanno a scopo l'acquisto di *diritti*, e i concetti di società che hanno a scopo la *modalità* de' diritti.

3.° Secondo una *categorica distinzione del bene;* onde — i concetti di società che hanno per oggetto il bene *assoluto*, o il bene *relativo*.

4.° Secondo il *modo onde il bene s'acquista*, cioè progressivamente, o tutto in una volta; onde — i concetti di società *progressive*, e di società *finali*. Determinandosi poi il progresso, s' hanno — i concetti di società *progressive equabili*, e di società *progressive non equabili* (sia che tengano una ragione costante, o sia che non la tengano).

IV). Se si determina il motivo *morale*, o semplicemente *eudemonologico*, che può, ovvero anche deve, impellere le volontà a cospirare; si hanno — i concetti di società *non obbligatorie*, e di società *obbligatorie;* e, determinandosi la qualità dell'*obbligazione morale*, — i concetti di società *moralmente obbligatorie*, e — i concetti di società *anche giuridicamente obbligatorie*.

II. Società, in cui viene determinato il secondo fattore, la *coscienza della cospirazione* della propria volontà con quella degli altri; e si hanno — i concetti di società più o meno *intense e uniformi* per maggiore o minor *cognizione riflessa*.

III. Società, in cui viene determinato il terzo fattore, la *volontà di cospirare;* e si hanno — i concetti di *società più o meno unite ed efficaci* per un grado maggiore o minore d'intensità *nelle volizioni riflesse*.

IV. Società, in cui viene determinato il quarto fattore, il *conferimento d'una cosa in comune*. Questa cosa può essere un bene *fruibile*, può essere un bene *utile*, un mezzo per ottenere un bene fruibile, e può essere un male (una servitù, un carico, un'obbligazione): onde

I). I concetti delle *società di fruizione*, aventi per cosa comune un bene fruibile; il qual bene fruibile si può maggiormente determinare

A. Dal *modo diverso, col quale i sozj lo mettono in comune*; onde si hanno — i concetti di società di *conferimento* e *fruizione;* e quelli di società d'*accettazione* e *fruizione;*

B. Dalla *natura del bene* che è assoluto, o relativo; onde — i concetti di *società religioso-morali;* e di *società che hanno per oggetto beni fruibili relativi;*

C. Dalla *durata del bene;* onde — i concetti di società *eterne*, di durata *indefinita, vitalizie, temporarie:*

II). Ed i concetti di *società d'azione*, nelle quali si può determinare

A. Gli *aggiunti* loro; e si hanno — i concetti di società di *azione semplice;* di società d'*azione e di possesso; di azione e di fruizione; d'azione, di possesso e di fruizione:*

B. La *qualità dell'azione solidaria*; e si hanno — i concetti di società di *forze corporee*, di *abilità di spirito*, di *mezzi esterni*, di due di queste cose prese insieme, o di tutte e tre prese insieme:

C. La *quantità* della cosa conferita insieme; e si hanno — i concetti di società più o meno *estese* (1):

D. Il *modo di conferire insieme* la cosa; e si hanno — i concetti di società

a) D'*origine interna*; nelle quali si può determinare la messa de'sozj; ed hannosi — i concetti di società

(1) « Secondo che i socj pongono in comunione o soltanto cose singole, « o una quantità di danaro, o tutto un genere di cose, per esempio tutte « le merci, tutti i frutti, tutti i beni immobili, o finalmente l'intera loro « sostanza, nulla eccettuato, le specie delle società sono anche diverse, « ed i diritti di società più o meno estesi ». (Codice civile austriaco, § 1177).

uniquote, e di società *poliquote*; come pure — i concetti di società *uguali*, e *disuguali* (1):

b) D'*origine esterna*; e determinandosi questa, si hanno

1.° I concetti di società d'origine esterna *indipendenti*; e

2.° I concetti di società d'origine esterna *dipendenti*. Dalla determinazione finalmente de' gradi di dipendenza nascono — i concetti di società soggette al *dominio assoluto*, e di società soggette al *dominio temperato;*

E. La *durata dell'azione;* e si hanno — i concetti di società d'azione *indefinita*, *vitalizia*, *temporaria;*

m). E finalmente i concetti di società di obbligazioni, di servitù, di mali.

ANNOTAZIONE.

Nella precedente tavola le *determinazioni* aggiunte al concetto indeterminato di società si sono avute col determinare i singoli fattori della società. Ora egli è chiaro che altri concetti di società ancor più determinati s'avrebbero, qualora, in vece di aggiungere al concetto generale le determinazioni d'un fattor solo, s'aggiungessero le determinazioni di due fattori contemporaneamente, di tre, o di tutti e quattro, escluse solo quelle che non si affanno insieme.

(1) *Uguali* diciamo quelle società, nelle quali tutti i membri hanno *la stessa legge sociale*, in faccia alla quale sono uguali. *Disuguali* chiamiamo quelle, i cui membri hanno *leggi sociali proprie*. Secondo questa definizione, le società *uniquote* e *poliquote* sono *società uguali*, perocchè i diritti di tutti sono regolati dalla stessa legge, benchè la messa dell'uno sia maggiore della messa dell'altro. In fatti la legge che dice, « Ciascuno abbia una parte degli utili pari alla sua messa », vale ugualmente per chi ha conferito molto, e per chi ha conferito poco. Il fatto adunque costituente il *titolo* de' diritti non toglie l'*uguaglianza* giuridica fra' sozj; è la legge quella che toglie quest' uguaglianza, s' essa è diversa pe' diversi sozj. Perciò disuguale è la società *conjugale*, disuguale è pure la *parentale*, perchè la *legge* che determina i diritti della moglie e del figliuolo, è diversa da quella che determina i diritti del marito e del genitore.

CAPITOLO V.

ORIGINI DELLE SOCIETÀ.

142. Dopo d'avere così classificate le società principalmente da' loro interni costitutivi, dovremmo entrare ad esporre le leggi razionali, che ad esse presiedono. Ma prima è tuttavia necessario, che tocchiamo delle loro origini più generali, le quali ci somministrano un'altra maniera di classificarle, o certo qualche cosa da aggiungere alle esposte classificazioni, nelle quali l'origine delle società fu solo indirettamente e parzialmente considerata.

143. Vero è che noi parleremo a lungo delle origini delle speciali società, di cui sporremo il Diritto; ma perciò appunto dicevamo di toccar qui soltanto delle loro origini più generali. Le quali ci sembra di poter ridurre alle tre seguenti:

1.° Le volontà de' sozj, che da sè stesse liberamente si movono ad associarsi per conseguire un bene, od evitare un male (convenzione tacita od espressa);

2.° Un bene che avviene ad alcuni in un modo comune, ond'essi, se vogliono averlo, debbono in prima riconoscerne la comunione, come accade a'coeredi, o a'cacciatori, che colpiscono contemporaneamente una fiera, la quale eglino non si posson dividere, se in prima non la riconoscono per proprietà comune;

3.° Finalmente un'obbligazione morale veniente dalla legge razionale, o da qualche legge positiva. In quest'ultima origine dee comprendersi ancora la volontà del signore, che aggrega i suoi servi in società a quel modo giuridico che indicammo (1).

144. Egli è chiaro, che ciascuna di queste origini, si può suddividere; e che in suddividendosi debbono riuscirne circostanze variatissime, e degne di tutta la considerazione del giu-

---

(1) Parlando della comunione di beni reali, la legislazione austriaca tocca quasi tutte queste principali origini, dove dice: « La comunione ha il suo « fondamento o nel caso fortuito, o nella legge, o nella dichiarazione di « ultima volontà, o nella convenzione ». § 825. Mancherebbe solo la *donazione* fatta a' molti ed accettata. La compera, che molti fanno di una cosa, può ridursi alla *convenzione*, ovvero considerarsi come l'atto di una società già formata, non l'atto che la forma.

rista-filosofo. Ma noi parleremo anche di ciò all' occasione di trattare il *Diritto di società speciale* ne' libri che a questo succederanno.

CAPITOLO VI.

DELLE TRE PARTI PRINCIPALI DEL DIRITTO SOCIALE UNIVERSALE.

145. Questo poco basti dunque delle *origini generali* delle società. Ora, qnali sono le leggi, che ad esse presiedono? qual è il loro Diritto comune?

Acciocchè l'esposizione di queste leggi, di questo Diritto, riesca veramente utile al bisogno dell' umanità, noi dobbiamo riflettere, che nella realità assai di rado sussiste un'aggregazione umana, che sia società pura, e non abbia mescolati coll'elemento sociale elementi eterogenei. Anche a questi elementi dunque egli è uopo aver riguardo: dobbiamo osservarli con occhio giuridico, e notare que' titoli di diritto ch'essi potessero costituire. Fra i quali elementi non sociali il principale di tutti si è il *signorile*.

146. Di vero, è assai frequente il caso, che il *vincolo sociale* sia mescolato col *vincolo signorile*. Quindi nelle società, come sono nel fatto, per lo più v' ha *dominio* mescolato con *libertà*; il qual dominio ora si trova essere assoluto, ora più o men temperato.

147. Ci par dunque necessario, volendo esporre la filosofia del *Diritto sociale* in modo che possa facilmente applicarsi ai titoli di fatto, e dare un *Diritto puro*, dal quale senza gravi difficoltà si derivi il *Diritto reale* (1), ci par necessario di premettere al Diritto propriamente sociale, un Diritto signorile, in cui si svolgano le relazioni giuridiche, che una società può avere con un signore, a cui ella è più o meno soggetta.

148. Un' altra ragione ancora ci prova non potersi del tutto scompagnare il *Diritto sociale* dal *Diritto signorile*, ed è il presentarsi da sè le questioni: « se i servi, non considerati astrat-

---

(1) Il *Diritto reale*, come dottrina, è quello che determina i *diritti che realmente esiston nel fatto*; e il *Diritto sociale-reale* è quello che determina *i diritti che sussistono in una data società reale*.—Tutta la scienza del Diritto, come indicammo a principio, si divide in due gran parti :. cioè nel *Diritto puro* (ideale) e nel *Diritto applicato* (reale) (V. l' *Introduzione* V. facc. 52 e segg.). Or non appartenendo quest'ultimo alla *Filosofia del Diritto*, fu ommesso nella Tavola da noi data di questa Filosofia.

tamente come servi, ma veramente quali sono, cioè servi-uomini, possano avere delle società in fra loro, e quali »; e « se il signore sia obbligato di governarli come si governano le società »; o anche « se il signore, non preso astrattamente come signore, ma come signore-uomo, possa od anche debba avere qualche società con essi »; ed altre tali, che appartengono alla più intima relazione che il partito signorile può avere col sociale, e questo con quello.

149. Egli è indispensabile adunque trattare il Diritto signorile innanzi al sociale; e non è assurdo il considerarlo come la prima parte di questo, qualora svolgasi coll'intendimento di esporre in esso le relazioni essenziali de' due Diritti, la quale esposizione può egualmente appartenere all'uno e all'altro Diritto.

150. Di poi si consideri quello che abbiamo detto, che l'amministrazione della società, o sia il governo, può essere confidato a mano di chi non è sozio, e che però il governo non è dentro la società, ma fuori (1). L'amministratore o governatore nelle società libere è un incaricato de'sozj; non è certamente un loro servo, ma nè pur è un loro signore: egli tiene la condizione di mandatario o di procuratore. Questo è ammesso dalla nozione di società in generale, ed è principio riconosciuto dalle legislazioni civili (2). Qualora tuttavia alcuno abbia ricevuto sopra di sè l'amministrazione a certi patti e condizioni; questi formano la legge che determina le relazioni fra l'ammi-

(1) Nei comuni o nelle città libere vennero incaricati del governo spesse volte i forestieri a preferenza de'cittadini. « Il sospetto in cui stavano, così « il Cibrario, che un dì o l'altro qualche gran cittadino si levasse a ti- « rannia, indusse, dopo i tempi del Barbarossa, i comuni a sostituire ai « consoli un gentiluomo forestiero, che li governasse e rendesse ragione, « con titolo di podestà. A Genova un tal mutamento ebbe luogo nel 1190, « e costò la vita ad uno degli antichi consoli. Firenze ebbe il suo primo « podestà nel 1207. Il podestà conducea seco un luogotenente *(miles)*, in- « incaricato di mantenere il buon ordine, e di fare eseguir le sentenze, ed uno « o due o quattro giudici parimente forestieri, e famiglia conveniente al « suo grado; durava un anno solo e talora sei mesi in officio; prima di « partire era soggetto a severissimo sindacato ». *Della Economia Politica del Medio Evo*, L. I, cap. VI.

(2) Il Codice austriaco l'ammette al § 1190: « Il socio, o i soci, a cui « sia affidata l'amministrazione degli affari, si considerano come procuratori », e al § 837: « l'amministratore d'un bene comune si riguarda « come un mandatario ».

nistrazione e i sozj. V'hanno adunque de' diritti inerenti all'amministrazione, qualunque ella sia; ve n'hanno di quelli che promanano dalla natura speciale della società, dalla forma speciale dell' amministrazione; v' hanno finalmente de' diritti aderenti a' sozj, v' hanno degli scambievoli doveri; i quali diritti tutti e doveri determinano la relazione giuridica complessiva fra il governo della società, e la società stessa. La raccolta e la distribuzione ben ordinata di questi diritti, è ciò che costituisce il *Diritto governativo;* e può riguardarsi come un' altra parte del Diritto sociale.

151. Finalmente i diritti e i doveri giuridici, che hanno scambievolmente i sozj in fra loro, danno materia all' ultima parte del Diritto sociale. Questa potrebbesi chiamare Diritto sociale in senso stretto; ma a noi par meglio di appellarla *Diritto comunale*; perocchè ella espone quel diritto, che è comune a tutt'i sozj, e che nelle società civili direbbesi *civile*, vocabolo che viene da cittadino (*civis*), che è il nome proprio del sozio di tali comunanze.

152. *Diritto signorile* adunque, *Diritto governativo*, o *politico*, e *Diritto comunale*, ecco le tre parti del *Diritto sociale*. Queste tre parti debbonsi rinvenire ugualmente nel Diritto sociale-universale, e nel Diritto di qualsivoglia speciale società; salvochè se questa fosse interamente libera, cesserebbe per essa il Diritto signorile.

153. Or poi quale di queste tre parti debba premettersi, quale trattarsi in secondo, e quale in terzo luogo, questo non vogliam noi definire; ma lasciar libero alle diverse vedute degli scrittori, giacchè il vario disegno de'loro trattati dimanda una varia distribuzione. Taluno forse preferirà il trattarle mescolate insieme. Ogni metodo ci pare avere i suoi vantaggi, e noi stessi non ci atterremo rigorosamente ad una uniforme distribuzione di materie nell'esposizione del Diritto delle speciali società (1).

---

(1) Qualora si volesse trattare separatamente anche delle relazioni giuridiche della società colle persone a lei straniere, sieno queste individui, o sieno altre società: si dovrebbe aggiungere una quarta parte del *Diritto sociale*, che è quella che comunemente gli scrittori chiamano *Diritto sociale-esterno*. Ma noi abbiamo già sposte le ragioni, che ci mossero ad ommetterla, salve quelle poche cose che nel *Diritto individuale* qua e colà n'abbiamo inserite, e alcune altre che verranno da sè frammischiandosi nel presente trattato di *Diritto sociale*.

CAPITOLO VII.

DEL DIRITTO SIGNORILE IN QUANTO FORMA LA PRIMA PARTE DEL DIRITTO SOCIALE UNIVERSALE.

154. Diremo alcune cose di tutte e tre le parti indicate del Diritto sociale, e prima del *Diritto signorile*. Cominciamo dal distinguere il concetto di signoria da' concetti affini.

ARTICOLO I.

DISTINZIONE DEL CONCETTO DEL DIRITTO SIGNORILE DA' CONCETTI AFFINI.

155. Conviene attentissimamente distinguere quattro specie di diritti: il *diritto di superiorità*, il *diritto di signoria*, il *diritto di governo*, il *diritto di pretensione giuridica*; i quali, essendo affini fra loro, si possono agevolmente confondere insieme.

156. Il *diritto di superiorità* è quello, che l'uomo acquista sopra il suo simile reo di lesione giuridica certa e riconosciuta, fino a tanto, che questi persiste nell'animo di nuocere, e ricusa di dare il giusto soddisfacimento (1). Chiamo io volontieri *Diritto di superiorità* quello che appartiene in questo caso all'offeso verso l'offensore; perocchè essendosi questi degradato colla colpa, in tanto ha perduto della dignità personale, in quanto s'è reso e permane colpevole. In questo stato cessa a lui una parte di quel diritto essenziale e fondamentale che è annesso alla persona; la dignità della quale è tanta, che ella manifesta un'esigenza di rispetto, che s'esprime in questo precetto morale-giuridico: « non arrecare dolore, di cui si risenta la persona ». La ragione di tal precetto, fondamento del corrispondente diritto, non essendo altro che l'ordinazione, che ha la persona all'essere eterno, per sè inviolabile, sede di ogni dignità, meritevole di ogni rispetto, la verità, il bene morale, Iddio; egli è chiaro, che se la persona stessa si rivolge e s'inimica da questo bene eterno, rinunzia alla sua dignità, degrada sè medesima, nè v'ha più ragione di rispettarla, in tanto e fino a tanto, che dall'essere che le dava dignità si avulse da sè medesima, e tuttavia si avelle. Anzi, per vero dire, allora

(1) V. il *Diritto individuale*, L. IV, c. ult.

diventa degna di un dolore proporzionato al bene, cui ha sì iniquamente abbandonato ed oltraggiato (1). Trovandosi adunque per questo fatto la persona stessa abbassata, v'ha qui un vero diritto di superiorità fra uomo e uomo, che ha però origine dall'alto (2).

157. La *signoria* poi non è che un diritto all'*opere* della persona, conservando questa tutta la sua dignità. Sicchè incombe al signore il precetto morale giuridico che abbiamo accennato: « non recare dolore di cui si risenta la persona » tanto verso il servo, quanto verso tutti gli altri uomini: di guisa che niun signore può recare alcun dolore al servo innocente, che il ricusa, senza rendersi reo di lesione veramente giuridica. Il diritto adunque di signoria non è un diritto di superiorità personale: ma, in quanto alla persona, il servo ed il signore sono perfettamente uguali. E a veder meglio l'immensa differenza che passa fra il *diritto di superiorità*, e il *diritto di signoria*, si consideri il caso, in cui il signore perdesse il rispetto dovuto alla dignità personale del servo, e gli arrecasse un ingiusto dolore; in questa lesione, senza soddisfacimento alcuno dare, persistendo. Tal condizione di cose farebbe sì, che nel signore rimarrebbe il *diritto di signoria*, ma dalla parte del servo starebbe il *diritto di superiorità* (3), lasciando

(1) Le legislazioni civili inflissero ben sovente delle pene corporali ai debitori insolvibili: sono esse giuste? — Supponendo, che il debitore non paghi, o siasi reso incapace di pagare il suo debito per colpevole cagione, sono certamente giuste (purchè sieno anco politicamente utili), ma sono giuste solamente perchè interviene il *Diritto di superiorità*: sono giuste dunque perchè inflitte al *colpevole*, non perchè inflitte al *debitore*. Se dunque il debitore non paga perchè n'è incapace senza sua colpa; nessun diritto ha il suo creditore, o il governo civile d'infliggergli una pena. Le legislazioni antiche, che senza distinzione alcuna infliggevano pena al debitore insolvente, il supponevano reo pel fatto stesso del non pagare. Ma questa circostanza va provata. Se dunque il debitore insolvente si trovi innocente, il creditore non può esercitare verso lui che il *Diritto di pretensione giuridica*, imponendogli un equo soddisfacimento in tante opere o fatiche personali; ma scevre di pena.

(2) Concependo un uomo giunto all'estremo d'ogni male e irremovibile in esso, potrebbe questo sostenere sopra di sè ogni esterna superiorità: e tale ci dipinge la fede cristiana lo stato de'perduti in verso a' celesti comprensori.

(3) Quanto nobilmente sant'Agostino distingue fra l'inferiorità *esterna*, *materiale*, *di fatto*, e l'*interna*, *spirituale*, *di diritto!* Spiegando egli le

or da banda la questione, se, o fin dove, la convenienza permettesse al servo di far uso di questo diritto in verso del suo signore.

158. Il *governo* è ancora cosa al tutto diversa dalla *signoria* (1); perocchè il governatore della società non ha nessun diritto *proprio* sull'opere delle persone associate; ma solo ha diritto d'usare i mezzi necessarj al *fine* della società, limitato anche questo, secondo la natura e la forma della società, e secondo il tenore del suo mandato. Sicchè il *diritto di governo* non dà alcun vantaggio al governatore, ma è un ministero che egli esercita a vantaggio della società; là dove il *diritto signorile* è tutto volto al vantaggio di chi lo possiede. Tant'è vera questa differenza, e dall'opinione stessa degli uomini riconosciuta, che al *governatore* delle società, come a persona gravata d'un peso, si suol dare un *correspettivo.*

159. Che se gli uomini tuttavia ambiscono il governare, ciò si dee ripetere 1.° dal desiderio di questo correspettivo che si aggiunge all' incarico, come a tutti gli altri ufficj od impieghi, poco cercati se gratuiti, molto se lucrosi; 2.° dal desiderio di onoranza, che sempre s'aggiunge a chi governa; 3.° dal desiderio d'occupare le più nobili facoltà dello spirito, a cui l'uomo è inclinato, e che in governare s'adoperano; 4.° dal desiderio dell'ordine e del bene, che governando si può ottenere; 5.° dal desiderio d'indipendenza e di seguire il proprio giudizio più tosto che l'altrui, privilegio dei governanti; e 6.° finalmente dalla poca moralità di taluni, i quali da una parte non considerano la grave risponsabilità de' governanti, dall'altra non sono schivi di rivolgere a proprio profitto quel governo, che dovrebbe solo rivolgersi a profitto della società.

160. Tuttavia se il *diritto di governare* non venisse ad un uomo dalla volontà de' sozj, ma altronde; in tal caso la na-

---

parole, rivolte da Cristo a' suoi ministri: « Voi siete il sale della terra. Che « se il sale è reso sciocco, in che si salerà? egli non vale più a nulla « se non a gittarsi, ed a calcarsi dagli uomini » (Matt. V, 13), fa notare che in queste parole si colloca l'*inferiorità* nel sale sciocco, cioè nell' immoralità, non nel patire dolore od oltraggio. *Non itaque calcatur ab hominibus,* dice, *qui patitur persecutionem; sed qui persecutionem timendo infatuatur. Calcari enim non potest nisi* INFERIOR. *Sed* INFERIOR *non est, qui quamvis corpore multa in terra sustineat, corde tamen fixus in coelo est.* (*De serm. D. in monte*, c. VI).

(1) V. La *società ed il suo fine*, L. I, c. IX.

tura del diritto non si cangerebbe certamente, non sarebbe ancora signoria; ma la società, come detto abbiamo, rimarrebbe priva della sua piena libertà; ed avrebbe un primo grado di servitù verso colui che senza, di lei, dispone del suo governo. Gli ufficj però, e gli obblighi giuridici e morali del governatore sarebbero al tutto gli stessi; nè potrebbe egli per questo giovarsi del governo a proprio particolare vantaggio con diminuzione del vantaggio sociale. Ma alla società priva del diritto di mutare il proprio governatore, rimarrebbe quello d'esigere, che il suo governatore adempisse gl' indicati doveri annessi indivisibilmente al suo ufficio. Il diritto adunque di governare sarebbe sempre un diritto individuale essenzialmente diverso da quello di signoria; e in quanto fosse proprio d'una persona non eletta dalla società, apparterrebbe al *diritto di pretensione giuridica*, e nulla più.

161. Finalmente non dee confondersi col *diritto di signoria*, quest'ultimo diritto, che chiamiamo di *pretensione giuridica*. Il quale consiste nel complesso di quelle obbligazioni, che dal diritto o dai diritti di un uomo sorgono negli altri uomini, per le quali egli sembra, che un uomo dipenda in alcune circostanze dall'altro. E di vero nasce per tali relazioni una specie di *dipendenza* d'un uomo dall'altro; ma tuttavia diversa dalle tre guise di dipendenza fin qui annoverate, le quali escono dai diritti di superiorità, di signoria, e di governo.

162 La *dipendenza*, che impone agli altri uomini il diritto di pretensione giuridica, che è un'appendice di tutti i diritti, consiste

1.° Nell' obbligazione che essi acquistano di non entrare nella sfera de' diritti altrui, e quindi in una limitazione della sfera della loro libertà inoffensiva;

2.° Nell'obbligazione di far uso del proprio diritto nel *modo meno limitante* i diritti altrui;

3.° Nell'obbligazione di comporre insieme delle *transazioni* volte a regolare questa *modalità* de'diritti scambievoli, acciocchè non si perda in nulla il loro valore, anzi accrescasi per l'equo e savio loro esercizio; entrando anco, qualora abbisogni, in *convenzioni stabili*, a fine d'evitare in futuro ogni collisione, ed ogni uso di violenza.

163. Noi abbiamo veduto, che il diritto è propriamente una *podestà*. Laonde chi ha il diritto, può esigere tutte queste cose

dagli altri uomini, e ricusando questi, può costringerli colla forza. Dove avvi diritto, avvi dunque un primo grado di superiorità, un primo grado di governo, un primo grado di signoria tutt'insieme: ma per chiarezza e distinzione maggiore, questo primo grado di tali diritti, in quanto giace in ogni diritto individuale, parve a noi di doverlo chiamare con peculiare denominazione, *diritto di pretensione giuridica.*

164. Il diritto di *pretensione giuridica* si converte adunque in *diritto di superiorità* tosto che si verifica il fatto della lesione; ma prima della lesione, quello differisce da questo: poichè per quello l'uomo può bensì dimandare ed esigere, che gli altri adempiano le tre obbligazioni enumerate, ma non può infliggere loro alcun dolore, chè il dolore può darsi solo a chi ha rinunziato, male operando, alla sua personal dignità.

165. Il diritto di *pretensione giuridica* è anche un primo grado di signoria, perchè chi n'è investito dispone in parte delle azioni degli altri uomini, imponendo ad esse una *modalità*, impedendone alcune. Ma differisce dal diritto di signoria, in quanto che questa non dispone solo della modalità delle altrui azioni, ma delle *azioni* stesse, e ne dispone come d'un oggetto di proprio diritto; là dove la pretensione giuridica dispone della modalità delle altrui azioni, non perchè questa sia direttamente e per sè stessa l'oggetto di tal diritto, ma perchè ell'è condizione necessaria all'esercizio più vantaggioso de' diritti scambievoli.

166. Finalmente il diritto di *pretensione giuridica* ha di comune col diritto di governo, che l'uno e l'altro tende a regolare la modalità de' diritti; ma differisce in questi punti:

1.° La *pretensione giuridica* riguarda la modalità de' diritti di qualunque uomo venga al contatto con chi n'è investito; il *diritto di governo* non tende a regolare che la modalità de' diritti de' sozj:

2.° La *pretensione giuridica* è natural conseguenza del diritto individuale, è una mera funzione o un complesso di funzioni di quello; il governo non è natural conseguenza del diritto individuale, non è tampoco una funzione di diritto, ma è un diritto essente per sè, che al governatore viene altronde:

3.° La *pretensione giuridica* ha per iscopo il bene individuale di chi la possiede; il diritto di governo ha per iscopo unicamente il bene sociale; nè egli è pur necessario, che il governatore sia uno de' sozj.

167. Il diritto adunque di *pretensione giuridica* ha un elemento comune co'tre diritti annoverati di *superiorità*, di *signoria*, e di *governo*; ma differisce notabilmente da essi.

ARTICOLO II.

IL DIRITTO DI SIGNORIA PUO' RIGUARDARE LA SOCIETA', E PUO' RIGUADARE I SOZJ.

168. Ora il diritto di signoria, ossia il diritto a certe prestazioni personali, può affettare la società in due modi, o riguardando la *società* stessa, ovvero gl'*individui* che la compongono.

Esso riguarda la società stessa, quando la persona collettiva è obbligata a quelle prestazioni personali, a cui s'estende la signoria.

Riguarda poi gl'individui, quando la persona collettiva non è obbligata a nessuna prestazione verso il signore; ma queste prestazioni sono dovute al signore dagl'individui che la compongono.

169. Se la società stessa trovasi obbligata, in tal caso vi ha *comunione* di pesi; e questi soli potrebbero formare una di quelle che abbiamo chiamato *società di obbligazioni, o di male.*

170. E qui nasce la questione, se i sozj singoli si debbono considerare obbligati l'uno per l'altro? — Rispondesi, che se la prestazione a cui è obbligato il corpo sociale fosse indivisibile, e la società collettivamente presa non potesse adempirla, nè pure alcuno de' singoli sozj sarebbe obbligato ad essa; salvo che non potesse ricevere dagli altri sozj un'indennizzazione del sopra più da lui prestato, nel qual caso la detta prestazione diverrebbe, in qualche modo, divisibile, contro l'ipotesi. Se poi la prestazione è divisibile, e il corpo collettivamente non vuole nè può adempirla, ciascuno de' sozj è tenuto per la sua parte, dove altro non determinassero le convenzioni, o il titolo speciale della signoria. La servitù adunque della società in questi casi passerebbe ad affettare i sozj stessi.

171. Potrebb'egli mai avvenire anche il contrario? Cioè, la servitù a cui sottostanno gl'individui componenti una società, potrebbe affettare la stessa società?

Primieramente egli è chiaro, che se la società è volontaria ed arbitraria, e se questa fu stretta dopo che era già posto in essere il diritto di signoria sugl'individui; il fatto degl'in-

dividui congregati insieme non può in nulla detrarre al precedente diritto del signore; e però la società o dee disciogliersi, o sottostare a tutte quelle limitazioni e pesi, che si rendono necessarj acciocchè il diritto del padrone non soffra detrimento.

172. Se poi la società è naturale o anteriore allo stabilimento della signoria sugli individui, molti casi si debbon distinguere.

Nella società naturale di famiglia sono certi vincoli che non si possono infrangere, senza offesa al dovere morale. Niuna signoria sopravveniente per qualsivoglia titolo può infrangerli giuridicamente, o distruggere i doveri e diritti da essi nascenti; benchè ella possa di questi ultimi sospendere l'esercizio.

173. Se poi la società è antecedente allo stabilimento della signoria sopra alcuni o tutti gli individui di essa, in tal caso il sapere se la società debba sottostare a qualche limitazione, o dipendenza diretta ovvero indiretta, dipende dall'esame dell'*origine* della signoria.

174. Se l'origine della signoria ebbe luogo per volontà de' sozj; questa volontà è un'ingiuria e un danno ch'essi fanno alla società ogni qualvolta la soggezione volontaria impedisce loro d'adempiere i doveri che precedentemente avean contratto colla società. In tal caso alla società resta il diritto di *soddisfacimento* verso il suo sozio; e può difendere questo suo diritto anche contro il signore; il quale, tostochè sappia che l'individuo che gli si è assoggettato dispose della propria libertà in modo che non poteva senza lesione delle precedenti sue obbligazioni giuridiche, dee astenersi da ogni altra pretesa; eccetto che gli resta l'azione verso il sozio all'indennizzazione de'danni per sua cagione sofferti.

175. Se poi la signoria è fondata in un titolo indipendente dalla volontà del sozio, si manifesta in allora un'apparente collisione fra i diritti della società e quegli del signore, e dee togliersi mediante un'equa transazione. Egli è poi più o men difficile il rinvenire quell'equità, che in tale transazione si desidera, secondo la varietà delle circostanze.

176. Ma in tutti questi casi la società non riceve obbligo diretto di dipendenza: tutt'al più ha l'alternativa fra il suo discioglimento, e una certa limitazione de'suoi diritti, per la quale ella non s'obbliga già a qualche prestazione verso il signore

de' suoi sozj, ma solo a non porre a questi l'impedimento di prestare al signore ciò che gli debbono.

ARTICOLO III.

SE I SERVI POSSONO FARE INSIEME SOCIETA'.

177. Dal che si vede, che può darsi una società avente de' membri, i quali abbiano relazione e vincolo di soggezione con un signore: sia che questa soggezione non adduca niuna collisione fra i diritti della società e quelli del signore, come accaderebbe se la soggezione fosse limitata a qualche special prestazione, e la società fosse pur limitata per modo, che la *cosa comune* che dee mettersi insieme potesse stare con quella prestazione; sia che adduca collisione, e venga poi tolta mediante un equo restringimento de' diritti delle due parti.

178. Ma se si trattasse della massima servitù, rimarrebbe ancor possibile una società fra' servi?

La servitù, secondo la ragione giuridica, è l'obbligazione di prestare ad un altro, che si chiama signore, certe opere personali.

Sarà massima la signoria d' un uomo sopra d'un altro, e di conseguente la relativa servitù, quando quella si stenderà a tutte le opere personali che un uomo possa prestare ad un altro (1).

179. Da un tale concetto di massima servitù deriva,

1.° Che la prestazione di cose reali non costituisce servitù, ma un semplice debito giuridico;

2.° Che qualunque sia il grado della servitù, non è mai tale, che non debbano restar libere all'uomo certe operazioni;

3.° Che la sua persona, e i sentimenti di questa conservano sempre quella essenziale libertà e indipendenza, di cui sono per natura dotati.

180. Le quali cose poste, in prima si vede, che qualunque servitù giuridica, anche somma, non può mai togliere all'uomo il *diritto di possedere*.

---

(1) Si dice: « tutte le opere personali che un uomo possa prestare ad un altro »; perocchè l' *esercizio* della maggior signoria viene giuridicamente limitato dal dovere etico, che impone all'uomo di lasciare al suo simile libere del tutto quelle operazioni che sono necessarie alla sua incolumità, alla sua moralità, e all' ottenimento della sua destinazione dopo questa vita.

La ragione n'è chiara: la persona che è il soggetto del diritto di proprietà non viene meno nel servo, dunque vi ha sempre la facoltà di possedere. Di più, consistendo la servitù nell' alienamento della propria *azione*, questa può essere alienata, e tuttavia la persona, la cui azione ad altri appartiene, può possedere; perocchè a possedere non si richiede azioni esterne della persona che possiede; potendosi l' amministrazione delle cose possedute condursi per mezzo d'altri.

181. Di più, se la servitù ragionevole e veramente giuridica, della qual solo parliamo, non esclude dal servo la facoltà di possedere, questo possedere si potrà estendere a tutti que' diritti, l'essenza de'quali non pugni col concetto di servitù, che nell'obbligazione di prestar la propria opera unicamente consiste. Dunque il servo non solo può possedere cose reali, ma qualsivoglia altro diritto; può anche avere alla sua volta signoria sopra altri uomini; nel che vedesi conservata nel servo quella uguaglianza radicale col suo signore, che è fondata nella medesimezza della natura intelligente.

182. Finalmente, il servo che possiede, in virtù del *diritto di pretensione giuridica* (160-162), può in qualsiasi tempo redimer sè stesso. Perocchè s'egli ha tanto, che dia al suo signore un equivalente dell'opera sua: il signore è obbligato a questo contratto di permuta, o di compra-vendita; giacchè non si tratta di diritti, ma di *modalità* di diritti, la quale v'ha obbligazione giuridica di compor fra le parti colla maggiore utilità di entrambe, o colla maggior utilità di una di esse, purchè l' altra non iscapiti. Conciossiachè, atteso il terzo elemento costitutivo del diritto (1), l'uomo non ha mai il diritto d'una cosa se non in quanto essa vale: laonde, conservato tutto il vero valore della cosa, cioè quello che veramente vale rispetto a lui, egli dee ceder nel resto, che eccede la natura di diritto.

183. Conosciuti così i diritti inalienabili del servo, sia qualsivoglia la servitù di cui egli possa essere aggravato, risulta

1.° Che i servi hanno sempre diritto d'associarsi in quelle società, nelle quali mettono in comune cose *reali*, o altri loro diritti, ma non in quelle, in cui mettono in comune la propria *azione* dovuta al padrone. Il padrone non può loro togliere la libertà d'associazione ristretta entro questi limiti;

---

(1) Vedi il libro *Dell'Essenza del diritto*, ecc. c. II, a. IV.

2.° Che i servi possono altresì appartenere a quella società religioso-morale (la Chiesa cattolica), l'appartenere alla quale è necessario all'ottenimento del loro fine, dopo la vita presente. Il padrone non può loro togliere la libertà d' appartenervi, e dee lasciar loro il tempo necessario a soddisfare tutte le conseguenti obbligazioni;

3.° Che i servi oltracciò, potendo sempre disporre de' proprj interni sentimenti, possono pur convenire insieme per disimpegnare nel modo migliore i servigi al padrone dovuti: ma il padrone è il giudice competente circa la pienezza del servizio che gli debbon prestare. Così pure egli è conveniente, che i medesimi servi rendano prima informato il padrone d'ogni società che voglion contrarre, se ella tiene qualche relazione co' suoi diritti, di maniera che egli si abbia un ragionevole interesse di saperlo (1);

4.° Finalmente, che i servi possono formar società mettendo insieme ciò che il padrone dà loro, e il tempo ch' egli a loro lascia libero.

184. È atto adunque il servo come all'amicizia, così alla società; e nel Cristianesimo egli appartiene alla società suprema che ha per oggetto il bene assoluto, i diritti della quale formano altrettanti limiti a qualsivoglia possibile giuridica signoria.

185. Ma può egli avervi società anche fra servo e padrone? Quello che testè dicevamo risponde a questa domanda: V' ha

(1) Quest'ultima ragione è riconosciuta ne'codici civili; pure ella non è considerata di tanto valore da renderе nulla la società, quando quelli che si associano mancano a tal dovere; solamente viene stabilito, che i sozj debbono sottomettersi alle conseguenze dannose, che loro possono conseguitare dal diritto, che ha il padrone, di far valere le sue ragioni senza riguardo a quella società che non gli è stata annunziata. Tale è il caso, poniamo, della *soccida*; società in cui l' una parte conferisce in comunione del bestiame, l'altra l'opera del custodirlo e governarlo. Questa società non può farsi con un affittuario altrui, senza informarne il padrone, pena non la soluzione della società, ma il sequestro del bestiame a favore del padrone nel caso di debiti dell'affittuario verso di lui. « Quando la locazione a soccida è contratta coll'affittuario altrui », dice il Codice Albertino, « debbe essere notificata al proprietario de'beni di cui tiene l'affittanza; senza di che il proprietario di detti beni può sequestrare e far vendere il bestiame per essere soddisfatto di quanto l'affittuario gli deve » Art. 1837. Laonde se l' affittuario paga i suoi debiti, il padrone non ha alcun diritto di guastare la società fatta: è dunque riconosciuta in tal caso nell'affittuario la libertà di associarsi nel modo indicato, anche senza che il padrone ne sia reso consapevole.

una società, a cui può e dee appartenere insieme servo e padrone, la Chiesa cioè fondata da Gesù Cristo.

186. Egli è vero che da' concetti di padrone e di servo non esce alcuna relazione sociale; ma la qualità di padrone e quella di servo non sono che meri accidenti sopraggiunti alla natura umana. Quindi chi è padrone è anche uomo, e chi è servo è anche uomo: questi due uomini adunque, oltre le relazioni e i vincoli di servitù e di padronanza, possono avere insieme delle relazioni e de' vincoli di tutt' altro genere, cioè vincoli sociali, e nel Cristianesimo debbono averli.

187. Oltre questa società essenziale, può esservi amicizia fra servo e padrone; e medesimamente società d'altre maniere; senza che detraggasi per nulla alla servitù ed alla piena prestazione di essa. Perciocchè, a quel modo che il servo può mettere i suoi diritti in comunione con altre persone o serve o libere, così può egualmente farlo col suo padrone: e in queste nuove relazioni egli è *uguale* al suo padrone, è *libero* come il suo padrone, di quella libertà ed eguaglianza che passa tra' sozj, e che noi abbiamo altrove già dichiarata (1).

188. Finalmente il padrone può, se non anche dee, costituire egli stesso i suoi servi in una società, ed egli stesso amministrarla, o mettervi altro governatore in suo luogo.

189. E questa società dee avere a scopo

1.° Quel maggiore vantaggio de' servi, che ne può risultare dal loro associamento, qualora questi mettano in comune ciò che ricevono dal padrone, e l' azione stessa che prestano al padrone;

2.° O anche il maggior vantaggio che deriva al padrone da tale accomunamento;

3.° O finalmente il solo vantaggio del padrone; purchè non nasca a' servi dal loro associamento un danno contrario a' loro inalienabili diritti.

190. La compossibilità di tutte queste diverse e contrarie relazioni e vincoli fra gli uomini è cosa degnissima da considerarsi. Un fonte delle infinite ingiustizie, che hanno straziata sì crudelmente l'umanità, e deturpate le legislazioni, è appunto questo, che non si vide abbastanza, come tali relazioni servili

(1) Vedi *La società ed il suo fine*, L. I, c. VI-VIII.

e sociali possono coesistere mescolate insieme, come si debbono distinguere, senza sacrificare le une alle altre, si debbono tutte insieme mantenere, regolandole e proteggendole.

ARTICOLO IV.

LE SOCIETA' SI SUPPONGONO LIBERE FIN A TANTO CHE LA SERVITU' LORO NON È PROVATA.

191. Or poi egli è chiaro per sè, che nessuno ha debito di servire, se l'altrui titolo del diritto di signoria non sia certo.

192. Laonde anco nelle società i diritti signorili non vanno supposti, ma provati, benchè a costituire la prova valga in parte anche la prescrizione (D. I. 1047, 1049).

193. Quindi tutte le società si debbono suppor libere fin a tanto che non è provata la servitù e il grado della medesima (1).

CAPITOLO VIII.

DEL DIRITTO POLITICO, O AMMINISTRATIVO IN QUANT'È LA SECONDA PARTE DEL DIRITTO SOCIALE-UNIVERSALE.

ARTICOLO I.

A CHI COMPETA IL DIRITTO DI GOVERNARE UNA SOCIETA'.

194. Avendo noi veduto che le società possono essere *soggette* e *libere*, la questione proposta si parte in due, le quali sono:

A chi compete il diritto di governare una società soggetta ad un signore?

A chi compete il diritto di governare una società libera? Cominciamo dalla prima.

---

(1) Questo principio logico-giuridico è ammesso universalmente. « Il concetto d'una società formata per uno scopo », così lo Zeiller, « non contiene « veruna sommessione; ed un essere che abbia l'uso della ragione, non è « originariamente soggetto all' autorità di un altro. Quindi milita sempre « la presunzione legale per l' uguaglianza di una società, finchè non si « giunga a dimostrare con un fatto la sommessione ». *Diritto naturale privato*, § 151.

§ 1.

A chi competa il diritto di governare una società soggetta.

195. La società, abbiamo detto, può dipendere da un signore in due modi, o indirettamente, se a un signore sono soggetti gl'individui che la compongono; o direttamente, se è soggetta ella stessa come corpo collettivo. Esaminiamo entrambi i casi.

196. *A*. La *servitù di diritto* (della qual sola parliamo) non è che un'obbligata prestazione della propria azione.

Il signore non può aver diritto, che all'azione del servo, la quale forma l'oggetto della sua signoria entro i toccati confini (1).

Quindi il servo, salva a favore del suo padrone tutta quella azione, che molta o poca gli deve (perocchè la servitù ha varj gradi), può stringere, abbiam detto, qual società egli voglia. Il signore non glielo può impedire, quantunque possa far uso del *diritto di guarentigia*, entro i confini assegnati dal Diritto razionale (D. I. 1820-1900); e solo in virtù di questo diritto, date certe circostanze, può anche proibirglielo. Queste società, che fa il servo in virtù del proprio diritto personale, non dipendono dal padrone, salva la guarentigia a cui questi potesse aspirare. Se il padrone esige di più, è ingiusta oppressione.

197. Qualora poi non possa il servo stringere una società senza diminuire, guastare, o mettere a pericolo la prestazione da lui dovuta al padrone; gli è vietato di stringere quella società senza compensare il padrone del danno che ne riceve e crede ragionevolmente riceverne; ma compensato pienamente questo danno, pel *diritto di pretensione giuridica*, egli ben può associarsi, se veramente gli giova.

198. Se poi non ha modo di compensare e, così, quasi di comperare il diritto all'associazione ch'egli ha nell'animo; in tal caso non può associarsi senza licenza del padrone stesso. Alla quale licenza il padrone può mettere quelle condizioni che ragionevolmente egli stima: sia per aver da esse un compenso a quanto perde, nel qual caso non dee imporre condizioni più gravi di quello ch'egli, rettamente giudicando, trova necessario al detto compenso; sia per guarentirsi che il danno, che gliene viene, più oltre non si distenda.

199. Or dal diritto, che indubitatamente compete in tal caso

(1) Cap. prec. art. III.

al signore, d'accordare o di negare al suo servo quella licenza, o d'accordargliela a certe condizioni, deriva che fra queste condizioni può aver luogo anche quella d'imporre alla società, di cui si tratta, regole d'amministrazione, o a dirittura una costituzione, o ancò di riserbare a sè stesso tutto il governo della medesima, o di farla amministrare da persona di sua confidenza.

200. Dalle quali considerazioni meglio ancora s'intende quanto sia diverso il *diritto di governare* dal *diritto di signoria;* potendo esservi questo e non quello, o viceversa quello senza di questo: e potendo altresì il *diritto di governare*, derivare dal *diritto di signoria.*

201. Tali diritti non differiscono di grado, ma di specie; e però dee esser provata separatamente la realità del loro titolo, acciocchè vi sia obbligo di riconoscerli sussistenti; nè basta che sia provata la realità del titolo di signoria, acciocchè si debba inferirne senz'altra prova la sussistenza del diritto di governare.

202. Ci rimane a vedere quando il signore possa stringere un'associazione fra i servi. Il può quando torna a proprio vantaggio, senza nocumento de'servi; o a vantaggio de' servi stessi.

203. Nell'uno e nell'altro caso egli non può ingiungere a'servi altra società, che quella che consiste nel mettere e regolare in comune le prestazioni ch'essi gli devono; ovvero quello che egli dà loro senz'obbligo, o con obbligo in quant'alla cosa, ma non in quanto al modo, poniamo il mantenimento, e la sussistenza in generale. E nell'uno e nell'altro caso egli ha diritto altresì di governare la società da lui formata, od a'servi imposta.

204. Il padrone può anche istituire società fra lui e i servi col beneplacito di questi; ed in tal caso egli può impor condizioni, purchè da loro approvate od acconsentite.

205. Finalmente avvi, come dicevamo, una società necessaria del padrone e de'servi, quella della cattolica Chiesa; nella qual società il padrone ed i servi si trovano in una condizione perfettamente uguale; nè dal titolo di signoria viene precedenza di sorta alcuna, nè privilegio, nè autorità, nè potere legittimo.

206. *B.* Passiamo al secondo caso, quello in cui la società stessa, cioè il corpo collettivo, dipenda da un signore: chi ha il diritto in tal caso di governarla ?

Tenendo sempre davanti alla mente, che la servitù consiste in una prestazione obbligatoria di opere, si distingua di nuovo così:

La prestazione obbligatoria, oggetto della servitù, può esser maggiore o minore, determinata o indeterminata.

Se la prestazione è determinata, la società che ad essa soddisfa compisce tutti i suoi doveri verso il signore. Laonde, se ella può effettuare tale prestazione, senza bisogno alcuno di rendere dipendente il suo governo dal signore, ella rimane del tutto libera in quanto al modo del governarsi.

207. Nondimeno si vuol anco osservare se il signore possa mettere in campo verso una tale società il *diritto di guarentigia*.

Nel che in prima è da notare, che l'esercizio di questo diritto non ha luogo, se non verificate le circostanze da noi accennate (D. I.); e che esso non può recare alcun peso o molestia alla parte verso cui s'esercita, se questa non sia rea, o non venga in altro modo compensata della molestia; giacchè, posta questa condizione di pieno compenso, ella dee sottomettersi anco a qualche molestia, affinchè l'altra parte sia guarentita, e ciò pel diritto che ha questa di *pretensione giuridica*.

208. In secondo luogo si noti, che anco avverato il caso, in cui il signore possa esercitare il suo *diritto di guarentigia* con molestia dell'altra parte, egli dee farlo, recandole minor molestia o peso possibile. Onde, solamente nel caso, che il signore non potesse avere la guarentigia, di cui gli spetta il diritto, senz'intervenire nel governo della società, ovvero senza riserbarlo in parte o in tutto a sè stesso, solamente in questo caso la società rimarrebbe priva del diritto di governarsi, e questo diritto passerebbe al signore.

209. Se poi la prestazione dovuta dalla società è indeterminata, conviene allora vedere accuratamente qual sia il grado dell'indeterminazione.

210. Se l'indeterminazione della prestazione è somma, anche la dipendenza è somma.

Tale sarebbe ove la società fosse obbligata di dare al signore tutto ciò ch'ella potesse guadagnare od ottenere, sicchè ella si fosse formata a tutto vantaggio del signore: in tal caso egli è chiaro che, non avendovi convenzioni limitanti, il signore avrebbe il pieno diritto di governarla a quel modo che egli credesse il migliore, acciocchè più gli fruttasse.

211. Se poi la indeterminazione della prestazione non è somma, ma questa ha una determinazione specifica o generica, la dipendenza e servitù riesce minore.

Poniamo che la società avesse l'obbligo di tener difese dagl'invasori le possessioni del signore, o di fare il servigio di lui e della sua corte ogni qualvolta viene a villeggiare, o di porgere simili altre prestazioni, le quali non sono matematicamente determinate, ma son determinate dal *fine* loro, benchè i mezzi necessarj ad ottenerlo ora crescano ora diminuiscano: in tal caso è da dir quello stesso che dicemmo trattandosi di prestazioni determinate.

212. Riassumendo le quali distinzioni, così possiamo raccogliere: i *titoli*, su cui un signore può fondare il suo diritto a governare una società che a lui dee prestare qualche servigio, sono i seguenti:

1.° Titolo di *intera signoria* della società, di guisa che tutto ciò che può prestare la società al signore, sia obbligata a prestarlo, perchè lo scopo dell'esistenza di essa è il solo bene del padrone (società di male, di obbligazioni, di pesi);

2.° Titolo di *signoria limitata*, ma avente per oggetto tal cosa che non può essere prestata dalla società senza che il signore intervenga nel governo della medesima;

3.° Titolo *di guarentigia*, qualora questo può aver luogo qual funzione del diritto di signoria;

4.° Titolo di *pretensione giuridica*, qual funzione del diritto di guarentigia.

§ 2.

A chi competa il diritto di governare una società libera.

213. Noi parleremo prima del *diritto di governare* una società libera nel caso, ch'ella non abbia fatto nessuna convenzione relativamente a un tal diritto, e poi parleremo dello stesso diritto in quanto può esser l'oggetto di speciali convenzioni.

A.

A chi competa il diritto di governare una società libera priva di ogni convenzione.

214. È riconosciuto da tutte le leggi, che il diritto di governare le società libere d'*origine interna*, cioè formate dalla

volontà degl'individui che s'associano, appartiene a questi divenuti sozj. « Il possesso e l'amministrazione della cosa comune, « dice il Codice Austriaco, compete a tutti i consorti insieme » (1).

215. Ma se il diritto di governare compete a quelli che s'associano, sarà egli esercitato da ciascuno, dalla pluralità, o da tutti collettivamente presi?

Il diritto di governare si dee qui tripartire: una parte di esso appartiene a ciascuno de' sozj, una seconda parte appartiene alla pluralità, e una terza parte a tutti collettivamente presi.

I.

Qual è la parte di amministrazione, o sia di governo, che appartiene a ciascuno de' sozj?

216. Ciascuno de' sozj è proprietario della sua quota parte, salvi i limiti che vengon posti all' esercizio di tale proprietà dalla natura della società stessa (2): egli è proprietario egualmente di tutta quella porzione di vantaggi che gli può venire dalla società, i quali sono in ragione della sua messa.

217. *a*) In conseguenza di questi diritti originali egli ha primieramente il *diritto d'ispezione*, o sia di conoscere come proceda l'amministrazione del fondo sociale, e se tutti gli altri sozj facciano i loro doveri;

218. *b*) Che se egli trovi, che la conservazione e l'amministrazione del fondo sociale è diretta in modo pregiudicevole alla società, o anche solamente s'egli conosca qualche miglioramento da introdursi; egli ha diritto di reclamare contro il *danno* della mala amministrazione; o di proporre il *miglioramento* da lui concepito;

219. *c*) Questo danno rilevato da uno de'sozj, o questo miglioramento da lui proposto dee essere *verificato:* e verificato che sia, tutti i sozj debbono approvare la proposta del singolo, e se ricusassero, il singolo sozio avrebbe il diritto di usare la

---

(1) § 833.

(2) Il Zeiller ne'*Principj del Codice Civile generale Austriaco*, c. XVI, dice: « Ogni individuo interessato nella comunione è assoluto proprietario « della sua quota parte. — Egli può disporne liberamente, ecc. ». Tuttavia una tal proprietà è di que' diritti, che il Codice Austriaco chiama *personali sulle cose*, diritto alle cose, più tosto che nelle cose. In fatti ciò che si mette in comunione viene confuso nella massa: può dunque considerarsi come un credito verso la massa, in cui l'oggetto della proprietà non è materialmente determinato, ma n'è solo determinato il *valore*.

coazione verso tutti gli altri, sforzandoli a consentire, che quel danno sia levato, o quel miglioramento ammesso.

220. Ma prima di tutto è da definirsi qui di qual *danno* si parli, e di qual *miglioramento*.

Se quel sozio, che denunzia un danno proveniente dall'amministrazione, parla d'un danno suo particolare, ma dimostra, che col modificare l'amministrazione in modo da evitarglisi quel danno, non si pregiudica punto nè poco agli altri sozj; in tal caso tutti hanno l'obbligo di prestarsi acciocchè quel danno sia tolto. Qui il sozio danneggiato esercita il diritto di *pretensione giuridica*, il quale s'estende non meno a quel danno che soffre il sozio come sozio, che a quello che egli soffre in altri suoi diritti non posti da lui in comunione.

221. Se il danno particolare che trattasi evitare, riguarda i diritti, che il sozio possiede nella comunione sociale, ed è tale che non si può evitare senza che diminuisca agli altri sozj la somma de' loro vantaggi, ma di quel tanto solamente a cui non hanno diritto; i sozj tutti sono obbligati ad ammettêre la proposta del sozio, colla rinunzia di questo soprappiù di vantaggi sociali, che loro giuridicamente non compete.

222. Ugualmente è da dirsi se il danno, oltre riguardare il sozio particolare che reclama, riguarda anche altri sozj, o tutti i sozj; verificato questo, il reclamo dee essere ammesso.

223. Se poi non riguarda il sozio che reclama, ma altri sozj: questi sono in libertà di rinunziare al proprio diritto, o di farlo valere.

224. Ma se il danno denunziato dal sozio singolo fosse dubbioso?

In tal caso il sozio non può pretendere, che gli altri assolutamente tengano con esso lui, ma solamente che vengano con lui ad un equo e pacifico componimento.

225. Il quale dovrebbe procedere alla conclusione in questa maniera.

Prima, è necessario discutere insieme con tutti gl'interessati la cosa, affine di vedere se si può o non si può verificare il danno supposto. Se questo si trova falso, i sozj non hanno più dovere alcuno d'assentire al reclamante, anzi in caso estremo possono costringerlo colla forza a sottomettersi alla ragione.

226. Qualora poi si convenga che il *danno* è dubbioso, in tal caso debbono tutti cercare di venire ad un'equa transazione.

227. Se finalmente non possono convenire ne'termini di questa, debbono tutti rimettersi all'arbitrio di giudici scelti da essi fra i più integri e idonei a quel giudicato.

228. *d*) In conseguenza di che avviene, che nè pur tutti gli altri consozj possono innovare cosa alcuna nel fondo sociale in modo da danneggiare la porzione d'un sozio solo, se questo non acconsente (1).

229. *e*) Che se si tratta d'un miglioramento certo, proposto da un sozio, in modo che ne guadagni il bene comune, e il suo particolare, la società è obbligata pure d'ammetterlo, riconosciuto che sia per tale con tutta certezza (2). Questo noi lo chiameremo *diritto di proposta*, il quale s'estende a tutto ciò che può cadere in deliberazione.

230. *f*) Se ciò che vien messo in comunione sono azioni de'sozj, o d'un sozio; i sozj od il sozio sono obbligati a porre queste azioni, e così a contribuire all'amministrazione o governo sociale, e n'hanno parimente il diritto.

231. *g*) Quando un sozio vede altri sozj mancare alle loro obbligazioni, egli ha il diritto di reclamare contro i lor mancamenti: ma dee usare i mezzi più pacifici ed efficaci per muoverli all'adempimento de'lor doveri, unendosi, per ciò fare, co' suoi consozj; e finalmente può anche impiegare la forza per costringerli a ciò che è indubitatamente loro dovere sociale, e a cui non possono mancare senza danno della società, o anco solo del sozio che reclama. Questo diritto è riconosciuto dalle civili legislazioni; per esempio il Codice Albertino stabilisce « che « ciascun socio ha diritto di obbligare i consocj a concorrere « con esso alle spese necessarie per la conservazione delle cose « della società » (3), il che è un caso speciale del diritto ge-

---

(1) Questo principio è riconosciuto dal Codice Austriaco al § 828, che dice: « Finchè tutti i consorti sono d'accordo, rappresentano una sola per- « sona, ed hanno diritto di disporre ad arbitrio della cosa comune. Se non « si accordano, nessuno de' consorti può fare innovazione nella cosa co- « mune, colla quale si disponesse della porzione d'un altro ».

(2) Il diritto di far rinnovare i confini non riguarda tanto il miglioramento, quanto l'evitamento del danno. Il Codice Civile Austriaco lo riconosce al § 850, che dice: « se per qualunque circostanza i segni de'confini « sono stati guastati in guisa che potessero divenire affatto non conoscibili, « ogni consorte può esigere la comune rinnovazione dei confini.

(3) Art. 1882, 3.°

nerale da noi annunziato. — Nel caso dubbio si dee seguire l'indicata procedura.

232. *h*) Il sozio può influire indirettamente nell'amministrazione sociale ogni qual volta questa influenza sia una conseguenza de'suoi diritti di *difesa*, di *prevenzione*, di *guarentigia*, di *risarcimento*, o di *pretensione giuridica*.

233. *i*) Ciascun sozio, anche senza consultare gli altri, può amministrare la società alle seguenti condizioni:

1.° Di non intralciare l'amministrazione già incamminata, e così turbare o recar danno alla società;

2.° Di avere sicurezza, che l'operazione che fa è vantaggiosa alla società, o già determinata da farsi, ovvero necessaria in modo, che non si potrebbe intralasciare senza danno. Nel caso poi, che non si potessero consultare i consozj, e l'operazione fosse così urgente che non potesse essere differita senza danno, ogni sozio può farla, bastando ch' egli possa provare di avere operato prudentemente, e, ove pur ne seguisse del male, egli non n'è più risponsabile.

234. Finalmente, ogni sozio può fare delle operazioni amministrative anche non verificandosi queste condizioni; ma in allora egli divien risponsale del successo verso la società, perchè dispone della roba d'altri; e però dee risarcire i danneggiati in caso di mal riuscimento per sua imprudenza; molto più se gli fosse mancata nel suo operare la buona fede (1).

---

(1) Le leggi civili spesso presumono la facoltà d'amministrare ne'singoli sozj. Il Codice Albertino all'art. 1882 dice: « In mancanza di speciali con« venzioni sul modo di amministrare, si osservano le seguenti regole: 1.° Si « presume che i sozj siensi data reciprocamente la facoltà di amministrare « l'uno per l'altro. L'operato di ciascuno è valido anche per la parte de' « consocj, ancorchè non abbia riportato il loro consenso, salvo a questi « ultimi, o ad uno di essi, il diritto d'opporsi all'operazione, prima che « sia conclusa ». La ragione di questa ampia presunzione si è, che le operazioni amministrative, trattandosi di società economiche, sono così determinate, che è facile il provare a tutti che erano necessarie od utili, e però tali, che su di esse non può cadere grande varietà di opinioni. Qualora all'incontro la cosa fosse grave, e così poco determinata da non potersi presumere il consenso degli altri, non è dato ad un solo sozio il diritto di operare: laonde nello stesso articolo si stabilisce per 2.°: « Uno de'sozj « non può fare innovazioni sopra gli immobili dipendenti dalla società, « ancorchè le pretenda vantaggiose ad essa; se gli altri sozj non vi ac« consentano ».

235. *l*) « Ogni sozio può servirsi delle cose appartenenti « alla società, purchè le impieghi secondo la loro destinazione « fissata dall' uso, e non se ne serva contro l' interesse della « società, o in modo che impedisca a' suoi socj di servirsene « secondo il loro diritto » (1).

236. *m*) Finalmente ogni sozio ha il diritto, che i consozj, fossero anche tutti d'accordo, non dispongano della cosa posta in comunione contro il fine e le convenzioni sociali.

237. *n*) Da questa influenza che l' individuo membro di una società ha nell'amministrazione o nel governo di essa, e in generale « dal diritto di vegliare alla conservazione e all'esercizio più utile de'proprj diritti, sieno fuori della comunione o nella comunione »; deriva a ciascun sozio anche il diritto di *veto* in quella parte d' amministrazione o di governo che appartiene all' intera comunità, del quale parleremo più sotto.

238. Tutti questi diritti sono rigorosamente individuali, o conseguenze di diritti individuali, esercitando l' individuo questo grado di potere governativo unicamente come un esercizio del suo individuale diritto.

239. Tuttavia, per distinguere tali diritti individuali, al cui esercizio è occasione il fatto della società, da'diritti individuali che non suppongono la società, nè dal fatto di questa derivano; noi chiamiamo que' primi *diritti extra-sociali*, che viene a dire *diritti individuali in presenza e in relazione del fatto della società.*

---

(1) Codice Albertino, art. 1882. 1.° — Se la cosa comune è tale, che possa essere usata da' singoli senza cessare d' esser comune, i singoli possono usarla, purchè non ne usino più di quello che porta la loro quota, e non rechino impedimento al consorte di fare il medesimo. Questo, è il caso, poniamo, d'un muro di divisione, intorno all'uso del quale il Codice Austriaco stabilisce così, § 855: « Ogni consorte può dalla parte sua usare del muro « comune fino alla metà della grossezza, farvi anche porte finte ed immet- « tervi degli armadj, dove dalla parte opposta non ve ne siano ». Sembra che secondo il *Diritto di ragione* non dovesse esser permesso di usare del muro comune fino alla metà della grossezza, perchè se un consorte usa del muro fino alla metà, rimane impedito l'altro da fare il medesimo; e il Codice stesso riconosce l'obbligazione di « non impedire in verun modo al « vicino l'uso della sua porzione di muro » (§ med.). Converrebbe adunque stabilire che fra l'incavo che i due consorti possono fare nel muro comune ciascuno dalla sua parte, debba rimanere certa grossezza conveniente di muro, o debba seguire una qualche intelligenza fra le due parti.

240. Poichè egli è riconosciuto universalmente che il *diritto individuale* continua ad esistere anche nello stato di società civile; chi pretendesse che l'*individuale* diritto fosse assorbito dal *sociale* (sia questo civile o d' altra maniera), darebbe la formola esprimente la più tirannica delle società possibili (D. I. 1652-1654).

241. Dal *diritto individuale* adunque nascono gl' indicati diritti sull'amministrazione o sul governo della società, a cui l'individuo appartiene. Allo stesso genere di diritti, che l'*individuo* può esercitare sulla *società*, si posson ridurre quelli che riguardano il termine della società, la divisione del fondo sociale, o de' frutti; i quali sono da' Codici civili riconosciuti.

242. Ne recheremo qui alcuni.

a) Nelle società a tempo indeterminato un socio solo può ritirarsi dalla società, purchè senza cagionare danno agli altri, e in buona fede (1).

b) Un sozio solo può esigere contro tutti, che la divisione de' beni comuni si faccia in un modo o nell' altro a cautela del suo diritto, purchè il modo imposto sia più cauto per tutti e ragionevole (2).

---

(1) Il Codice Albertino: « Lo scioglimento della società per volontà di « una delle parti ha luogo soltanto in quella società la cui durata sia senza « limite, e si effettua mediante una rinuncia notificata a tutti i socj, purchè « tale rinunzia sia fatta in buona fede, e non fuori di tempo ». Art. 1892.

(2) Da questo principio derivano i seguenti paragrafi del Codice Austriaco, nel quale si vede data ad un solo sozio la facoltà d' imporre, per così dire, la legge a tutti gli altri: ma la legge, che in tali casi un solo sozio impone agli altri, riguarda la *modalità* de' diritti, non gli stessi diritti, ed è un esercizio del *diritto di pretensione giuridica*.

« § 807. Se fra più coeredi altri si dichiarino puramente eredi, altri, « od anche un solo di essi, colla riserva dell'accennato benefizio legale, l'in« ventario deve farsi, e la dichiarazione di adire l' eredità condizionata a « questa riserva si prende per base nella ventilazione della eredità ». Egli è chiaro, che in questo articolo si suppone essere secondo il Diritto di ragione, che tutti i coeredi debbano prestarsi all'esigenza di un solo, quando questi non dimanda da essi altro che una *modalità* che meglio cauteli il suo diritto, senza che ne sofferisca il loro, se non forse un po' d'incomodo e di spesa, che dee venir compensato, nel caso accennato, dalla maggior sicurezza di non esporsi, accettando l' eredità, a sottostare a passività maggiori delle attività. Per altro, nel semplice Diritto di ragione, i coeredi potrebbero opporsi all' esigenza del sozio, se la cautela ch' egli domanda si potesse dimostrar superflua e irragionevole, o se l'incomodo e la spesa

II.

Qual è la parte d'amministrazione, o sia di governo, che appartiene alla maggioranza de' sozj?

a)

Norme di giustizia e d'equità, che regolar debbono le associazioni.

1.°

I voti debbono valere in proporzione della messa.

243. Dopo che abbiamo veduto quale specie e quale parte di potere governativo l'*individuo sozio* possa esercitare sopra la società; veggiamo quale parte di potere governativo s'aspetti alla *maggioranza* de' sozj.

---

ch'egli cagiona a sozj valesse più della sicurezza che s'acquista coll'uso della cautela dimandata.

« § 813. È libero all'erede, o al curatore costituito all'eredità, di chiedere, « per conoscere lo stato dei debiti, la pubblicazione d'un editto, col quale « entro un termine conveniente alle circostanze siano convocati tutti i cre- « ditori, affinchè insinuino e provino i loro diritti, e di sospendere il pa- « gamento ai creditori finchè non sia trascorso questo termine ».

Anche questa disposizione è fondata nello stesso principio del Diritto razionale, pel quale un individuo o sozio può imporre a tutti i sozj di una società certe *modalità* ragionevoli e necessarie per venire a capo di dare a tutti il suo; e tutti i sozj debbono sottostare alle medesime.

« § 830. Ogni consorte può esigere che siano resi i conti, o che sia di- « visa la rendita ».

« § 841. Nella divisione da farsi della cosa comune dopo lo scioglimento « della comunione, non vale la maggioranza de'voti. La divisione deve farsi « in modo da contentare ogni consorte. Se i voti non possono accordarsi, « si decide a sorte, o per mezzo di arbitro, o, quando tutti unanimamente « non acconsentano nel determinare l'uno o l'altro di questi modi di deci- « sione, si decide dal giudice ».

« § 840. D'ordinario gli utili prodotti si debbono dividere in natura. « Che se non è fattibile di dividere in tal maniera, ogni consorte può esi- « gere, che le cose siano vendute all'asta pubblica ».

« § 843. Quando la cosa comune o sia indivisibile, o almeno non possa « dividersi senza grave diminuzione di valore, devesi, se anche un solo « de' consorti lo esige, venderla al pubblico incanto, e dividerne il prezzo « fra i consorti ».

Tutte queste disposizioni partono dal principio che i molti uomini debbono adattarsi al volere di un solo, quando questi esige da essi certe modalità, che crede utili alla guarentigia migliore de' suoi diritti, e che agli altri non recano nocumento: che è appunto una funzione del *diritto di pretensione giuridica.*

Qui prima conviene stabilire come si debbano computare i voti, giacchè per maggioranza di sozj non altro intendiamo, che maggioranza di voti.

Ora egli è evidente, che i voti non si debbono computare secondo le *persone reali*, ma secondo le *persone astratte sociali*: il che è quanto dire, in proporzione della messa di ciascheduno. Per quantunque nella pratica di certe società si veda negletta una tal massima, essa per ciò non è un meno evidente principio di ragione giuridica: principio riconosciuto per tale da' Codici civili più riputati (1).

244. Resta solamente a sapersi che cosa sia la messa di ciascheduno. Ella è tutto ciò che ciascheduno conferisce in comunione del proprio, per obbligazione presane, o anco senza (purchè non coll'intenzione di donare), e col consenso espresso o presunto de'consorti.

245. Ma si debbono computare in questa messa anche le prestazioni personali, le operazioni a favore della società?

È necessario distinguere. Tutti i sozj sono egualmente obbligati di non nuocere alla società, e di coadjuvarla altresì, presentandosene loro l'occasione.

Se le operazioni che il sozio fa a pro' della società sono di quelle, che si riferiscono a questa obbligazione indeterminata e comune a tutti i sozj egualmente, esse non sono da computarsi; perocchè, essendo d' obbligazione comune (2), non recano cangiamento nel calcolo de'voti che a ciascuno potessero appartenere.

246. Ma se si tratta di prestazione d' opera convenuta con uno o più sozj, non a tutti comune; questa dee essere stimata equamente, e il suo valore essere considerato come messa del sozio, o parte della messa, se il sozio, oltre quella prestazione, conferì insieme altri valori.

---

(1) V. il *Codice Austriaco*, § 833.

(2) Il Codice Austriaco dice § 1191: « Ogni socio è risponsabile del danno « per sua colpa cagionato alla società; nè questo danno può compensarsi « coll'utile che le avesse in altro modo procacciato », il che era stato già detto dal Codice francese art. 1850, seguito poi dall' Albertino art. 1873, e da altri. Ma l' austriaco aggiunge, e parmi con equità: « Che se il socio « coll'aver intrapreso di propria autorità qualche nuovo affare avesse ar- « recato alla società da una parte danno, e dall' altra vantaggio, avrà luogo « una proporzionata compensazione ».

247. Alcuni Codici stabiliscono, che quando taluno non mette in comunione se non la propria industria, la sua parte ne' guadagni o nelle perdite dee essere regolata come la parte di colui, che nella società conferì la porzione minore (1).

Ma egli è facile scorgere, che questa determinazione ha molto dell' arbitrario e del falso, facendosi dipendere il valore dell'industria d'una persona dal valore di ciò che mette un'altra persona, il quale può variare di molto, e tuttavia parendo chiaro, che questa accidentale variazione non rende l'altrui industria nè più pregevole, nè men pregevole.

248. Laonde assai meglio fluisce dalla ragion giuridica la legge, che intorno a ciò contiene il Codice Civile Austriaco, la quale è questa: « Se uno od alcuni de' socj hanno prestato « soltanto l' opera, o se hanno conferito anche l' opera, oltre « la quota di capitale, il giudice in tal caso, ove nulla sia « stato convenuto e non possano i socj accordarsi tra essi, de« terminerà per tale opera la conveniente porzione di lucro, « avuto riguardo all'importanza dell'affare, alla fatica impiega« tavi, e al vantaggio ritrattone » (2).

249. Potrebbe tuttavia insorgere il dubbio, se chi non conferisce in comunione altro che la propria industria, possa aver voto deliberativo. Ecco qual è il fondamento di questo dubbio. A chi compete solamente l'industria, al disciogliersi della società, dividendosi il capitale, niente tocca di questo, perchè niente ne pose, e gli spetta solo una parte de' guadagni. Ora se costui non ha ragione al capitale, come tutti d'accordo ammettono i legislatori, in che modo gli si potrà dare diritto di voto?

250. Ma io nego che nulla egli abbia di capitale; perocchè egli pone di capitale la sua industria; e se al fine della società non riceve parte del fondo di ritorno, è solo perchè riceve di ritorno la sua industria, che è il suo capitale, restandogli l'industria sua libera e disponibile per suo conto. Laonde egli è

---

(1) Il Codice Francese, art. 1853, seguito dal Ticinese art. 903, e dall' Albertino art. 1816.

(2) § 1193. — Forse sarebbe desiderabile l'aggiunta della clausola, che la stima dell' industria conferita, e quindi la porzione di lucro dovesse, essere fissata da persone perite degli affari di cui si tratta, scelte dal giudice, o dalle parti coll' approvazione del giudice.

indubitato che la sua industria dee esser valutata equamente, e il valore dee essere considerato come la sua messa di sostanza, in ragione della quale egli dee avere diritto di voto

251. Tuttavia si può dare il caso che dal principio della società, ovvero in appresso col consenso di tutti, l'industria d'uno de' sozj sia stata calcolata, e convenuto, che il valore di lei venga considerato come capitale. Questo caso è contemplato dal Codice Civile Austriaco (1).

252. Ma non trovo che sia stata fatta un' osservazione importante, la qual sembra dettata dalla ragione giuridica. Io dico, che se all'industria si dà un valore che si fa entrare nel capitale comune di modo, che il sozio che conferisce l'industria alla divisione del capitale riceva una parte di questo; conviene che l'industria sia stimata meno, che non nel caso, che il sozio non riceva alcuna parte nella divisione del capitale. La ragione par chiara. Una data industria non può avere che un valor solo. Se dunque l'uomo che la pone viene in parte pagato col dargli diritto a una parte di capitale, la quale diminuisce il capitale messo dagli altri; egli dee ricevere proporzionatamente meno di lucro o sia di guadagno, e però la sua industria dee essere valutata meno, ed egualmente minore si renderebbe il suo diritto di voto.

253. Questa maniera di calcolare l'industria d'un sozio riuscirebbe in certi casi più equa, che la prima: poniamo il caso di perdita sostenuta dalla società. Se la perdita è de'soli guadagni, l'industrioso n'è a parte come tutti gli altri. Ma se la perdita è dello stesso capitale, nella prima maniera di calcolare il capitale, l'industrioso non perde nulla di capitale (2), perchè la sua industria gli rimane tutta a suo pro; là dove nella seconda maniera perde effettivamente anch' egli la sua persona

---

(1) § 1192. « Il capitale rimane in proprietà di quelli che vi hanno con- « ferito, a meno che il valore dell' opera non sia stato calcolato come ca- « pitale, o il tutto non sia stato dichiarato come un bene comune ».

(2) Il Codice Civile Austriaco dice, § 1197: « Se la società ha perduto « o interamente od in parte il capitale conferito, la perdita si distribuisce « nella stessa proporzione, colla quale nel caso contrario si sarebbe diviso « il guadagno. Quegli che nulla ha conferito di capitale, perde l'opera sua; cioè perde i guadagni che gli sarebber toccati, nel che è uguale agli altri; ma non perde la sua industria, che è il suo capitale, nel che è vantaggiato, senza una buona ragione, dagli altri.

di capitale, e però è reso in tutto uguale agli altri secondo l'equità.

254. È però da avvertire che non hanno ragione di voto i puri salariati dalla società, i quali non sono sozj, ma semplici impiegati o ministri di lei.

2.°

Ogni sozio ha il diritto di farsi rappresentare per via di procuratore.

255. Essendo poi il diritto di voto proprio dell'azionista, egli ne può disporre a suo arbitrio, salvi i doveri sociali.

256. Egli può di conseguente comunicare il suo voto alla società o per sè, o per procuratore.

257. Ed essendo annesso al *diritto di voto* anche il *diritto di motivarlo, e di discutere* le cose poste a partito insieme cogli altri sozj, è utile universalmente questo *diritto di procura;* potendosi per esso sostituire ai proprietarj de'voti, che non sono sempre abili, persone scelte ed abili; alle quali così anco si schiude un campo di giovare alla società, al mandatario, ed a sè stesse.

258. Questo *diritto di procura* tuttavia può esser tolto, o limitato dalle convenzioni sociali, purchè a tali convenzioni concorra l'unanimità de' voti.

b)

Quale sia il principio, secondo il quale si possa giudicare che un affare va trattato a pluralità di voti.

259. Sembra che universalmente si consideri la pluralità di voti come l'unico mezzo di decidere le cose sociali. Ma che questo mezzo si presenti come unico alla mente d'una nazione, si dee attribuire allo scarso grado di sviluppo della *facoltà d'astrarre*; il che le impedisce di spezzare sufficientemente i concetti, e quindi d'inventare i ripieghi e gli spedienti, che fanno evitare gl'incomodi di que' mezzi troppo complessi e mal definiti che da prima si presentano alle menti.

260. Ora, questo poco sviluppo della *facoltà d'astrarre* tenne sempre rannicchiata l'intelligenza delle nazioni pagane, ed esso è il *fonte logico* delle imperfezioni tante, che guastano i loro ordini pubblici e le loro leggi.

261. Oltredichè presso le nazioni pagane prevaleva la *forza* al *diritto*; e però la maggiorità spesso, e sempre poi la

maggior potenza ed influenza dovea dettare la legge, la debolezza riceverla.

262. Un altro errore infisso altamente ne' secoli si è la supposizione, che ciò che risulta dalla pluralità de' voti debba esser sempre quello che più conviene a' diritti di tutti.

263. Ma l'erroneità di questo principio vedesi manifesto da chi considera, che tutti i diritti non possono esser rappresentati dalla pluralità de' voti; perocchè la pluralità di natura sua non rappresenta se non alcuni voti, cioè la maggior parte, e non tutti. Ora tale è la natura del diritto, che esso dee essere rispettato interamente in tutti i singoli sozj, e non solo ne'più: di guisa che non hanno più ragione novantanove sozj contro uno, che uno se l'abbia contro novantanove, non dipendendo la rispettabilità di un diritto dal numero delle persone che lo possiedono, o che lo difendono, anzi dimandando eguale rispetto in qualsivoglia soggetto (D. I. 1647-1660).

264. Perchè dunque si cerca più tosto il numero de' voti, che la loro ragione? O sia, perchè si suppone che nel numero maggiore di voti v' abbia più la ragione e il diritto, che non nel numero minore? Un' opinione così costante non può essere del tutto falsa.

Ed ella non è: ecco quale sia la parte di vero ch'essa contiene.

Se si pone il caso, che ciascuna persona che ha diritto di voto abbia un interesse della stessa natura, il quale la porti a volere che la deliberazione che si prende riesca ottima a quell'unico interesse; egli è chiaro che le persone votanti non hanno alcuna cagione di mettersi l' un' all' altra in opposizione, e di volersi nuocere. L'interesse è uno, uguale per tutte: tutte per conseguente tendono a stabilire i mezzi migliori per venire a capo d' ottenere quel fine comune. In una tale posizione i voti non possono certo esser suggeriti alle singole persone dalla volontà di nuocere all' una o altra parte de'sozj; perocchè non potrebbero farlo senza nuocere in pari tempo a sè stesse: laonde si dee presupporre a tutta ragione, che in tale deliberazione non abbia luogo ingiustizia alcuna dell'un sozio verso l'altro, o di una parte di sozj verso l'altra. E tuttavia i pareri circa la deliberazione da prendersi posson dividersi; anzi l'esperienza dimostra che assai di rado le menti umane procedono in tutto d'accordo. Onde questo? Non d'altro, che dal diverso vedere degli uomini, dalle diverse cognizioni, dalla diversa perspicacia,

esperienza, retto giudizio, sano criterio. Ciò posto, ragionevol cosa è il supporre che non v'abbia partito migliore di quello che è approvato dal maggior numero di giudizj degli egualmente interessati.

Anco, è l'interesse, che nel caso nostro suole affinare il giudizio, e chi ha più interesse che la cosa bene riesca, dee presumersi altresì darsi più cura di trovarne i mezzi. Onde avviene, che i voti di quelli che hanno messo in comunione di più, prestano una guarentigia maggiore, che sieno sanamente portati.

Nè tuttavia questa sola ragione basterebbe a giustificare il principio, che i voti debbono esser contati in ragione della messa di ciascheduno. Ritenuto adunque quel principio della maggior probabilità che così facendo se n'abbia un conchiuso migliore a tutti, si dee aggiungere che il diritto di voto è anche da considerarsi come una guarentigia del buon esito della società. Ora egli è chiaro, che la guarentigia essendo annessa ad ogni diritto come una sua funzione (D. I. 1640), chi ha più proprietà ha più diritto di guarentigia; e però in una massa comune chi ha messo una porzione maggiore dee influire di più nell'amministrazione, e di conseguente dee avere più diritto di voto che non quelli che hanno messo una porzione minore.

c)

Quali affari convengano decidersi a pluralità di voti.

265. Conosciuta la ragione, per la quale dee valere la decisione a pluralità di voti, si conosce altresì, coll'applicazione della medesima alle varie specie d'affari, quali di queste specie debbano decidersi a pluralità, e quali no, in quali quella cagione abbia luogo, e in quali non l'abbia.

266. In generale ne risulta questa conclusione o principio generale: « ogni qual volta l'affare di cui si tratta è di tale indole, che a tutti i votanti interessa egualmente che esso venga deciso in un dato senso, di maniera che la votazione non ha già per iscopo il deliberare in qual senso si debba decidere l'affare, ma unicamente quale sia la miglior decisione in quel senso appunto, che tutti egualmente vogliono, la pluralità di voti è il mezzo di deliberare conforme all'equità e al Diritto di ragione ».

267. Conviene adunque esaminare, se nella società vi abbiano interessi opposti, di maniera che l'affare deciso in un senso, mentre giova ad alcuni de' sozj, noccia ad altri, ovvero, mentre

giova molto ad alcuni, giovi poco ad altri, sicchè il giovamento non riesca equamente distribuito; perocchè ogni qualvolta si scorge questa opposizione d'interessi, la decisione a pluralità non può esser giusta, secondo il Diritto e l'equità, ma conviene ricorrere alla decisione unanime, o a que'rimedj che hanno luogo quando non può aversi l'unanimità, de' quali parleremo in appresso.

268. Dal quale principio vengono le due seguenti importantissime conseguenze:

1.° In ogni maniera di società sono alcune cose, la decisione delle quali interessa a tutti egualmente i sozj, che sia fatta in un dato senso, almeno quanto è alla loro natura, e prescindendo da certe considerazioni minute ed accidentali, che non si possono tenere a calcolo. Dunque la perspicacia del legislatore di queste società dee consistere in separare accuratamente tali cose da tutte le altre, e per quelle solo stabilire la decisione a pluralità di suffragi;

2.° Vi hanno delle società, in cui si verificano meno casi d'opposizione fra gl'interessi de'sozj, e nelle quali perciò una maggior quantità d'affari possono decidersi a pluralità, che non sia in altre. Dunque la perspicacia del legislatore consiste in meditare e perscrutare la diversa natura delle società, e, accorgendosi di non poter stabilire una disposizione generale su questo punto, cioè tale, che abbia valore per le società tutte, classificare accuratamente gli affari che debbono decidersi a pluralità, nel modo accomodato a quella speciale società, a cui egli è chiamato a dare le leggi.

1.°

Quali affari debbano decidersi a pluralità di voti in tutte le società.

269. In ogni società sono delle cose che riguardano la società tutta, e a cui tutti i sozj hanno un eguale interesse, e queste sono:

A) La conservazione delle cose, o de'documenti della società: laonde tutte le deliberazioni che riguardano quest'oggetto vanno fatte a pluralità di voti (1).

---

(1) Il Codice Civile Austriaco al § 844 stabilisce: « I documenti, se nulla « osti, si depositano presso il consorte più vecchio d'età ». Il diritto razionale vorrebbe, secondo noi, che questo depositario, in vece di stabilirsi così a caso, si eleggesse a pluralità di voti.

B) La semplice amministrazione de'beni reali posseduti in comunione dalla società: laonde tutte le deliberazioni che riguardano la scelta di un amministratore di tali beni (1), o d'altri impiegati subalterni, o il modo di elegger questi, come pure tutte le deliberazioni che riguardano la maniera di fare che una tale amministrazione proceda nel modo più vantaggioso, vanno fatte a pluralità di voti;

C) La scelta di chi deve dividere i guadagni o fare lo stralcio della società; interessando a tutti egualmente, che sieno persone giuste ed intelligenti; onde anche questa scelta va fatta a pluralità, salvi i diritti che potessero avere gl'individui contro la divisione stessa eseguita, da farsi valere avanti il giudice (2);

D) Nei casi dubbj se un affare possa essere deciso a pluralità di voti, si dee mettere questo stesso in deliberazione, e se tutti i consorti sono in ciò unanimi, l'affare dee essere deciso a pluralità.

2.°

In quali società la pluralità di voti possa avere più luogo, e in quali meno.

270. Se le società non avessero un qualche interesse perfettamente comune a' sozj che le compongono, elle cesserebbero dall'essere società.

Ma questo interesse comune può essere più o men generale, e sott'esso possono esservi degl'interessi speciali comuni a certi gruppi di sozj, e non ad altri, o a certi individui, e non ad altri. Ciò si verifica ogni qualvolta, come dicevo, quell'interesse che forma il fine comune della società, è generale; onde conviene determinare poi de' mezzi speciali o particolari per realizzarlo. Allora può avvenire che questi mezzi speciali o particolari, nel tempo stesso che servono al fine generale, vengano in collisione cogl'interessi de' diversi gruppi di sozj, o cogli interessi di determinati individui. Quindi i detti gruppi de' sozj o i detti individui hanno nel proprio interesse uno stimolo,

(1) Il Codice Civile Austriaco al § 836: « Se si deve costituire un amministratore delle cose comuni, la di lui scelta si fa a maggioranza di voti e, mancando questa, dal giudice ».

(2) Il Codice Civile Austriaco § 833: « Negli affari che riguardano soltanto l'amministrazione ed il godimento ordinario del capitale comune, si decide a pluralità di voti ».

che li fa, in dando il loro suffragio, propendere piuttosto a stabilir ciò che è favorevole alla loro classe, o al loro partito, o a sè individualmente, che a stabilire ciò che giova ugualmente a tutta la comunità. Ogni qualvolta pertanto tali collisioni d' interessi hanno luogo, la pluralità de' voti non può essere il mezzo acconcio a trovare la più giusta ed equa decisione.

271. Dal che apparisce, che quanto più la società è generale ed estesa abbracciando più generi e specie d'interessi, più facilmente avviene ch' ell' abbia di quelle deliberazioni a fare, nelle quali non può ammettersi la pluralità de' voti, come inappellabile autorità decisoria.

All' incontro, quanto più la società è ristretta nel numero d'interessi, che in essa si trattano; tanto meno frequenti sono quelle deliberazioni che vogliono esser sottratte alla decisione della maggioranza per rimettersi all'unanimità, o ai rimedj da indicarsi in mancanza di questa.

272. Tutto adunque potrà esser deciso a pluralità, eccetto le innovazioni che cangiassero la costituzione, i patti, il fine sociale, nelle società seguenti:

A) In quelle, nelle quali si stabilisce una comunione di beni reali per goderli insieme; non trattandosi in esse, che di amministrare il fondo comune e di goderne insieme i frutti; il che fa sì che per tutti i sozj l'interesse sia della medesima natura;

B) Nelle società di commercio, allorquando il genere del commercio è unico. All'incontro, se più commercianti di varj generi si unissero in società, egli è chiaro che vi avrebbero nella società stessa interessi diversi ed opposti; perocchè un genere di merci potrebbe più d' un altro essere protetto e favorito dagli amministratori; o un genere potrebb'essere di danno all'altro, favoreggiandosi senza la debita proporzione;

C) Il medesimo si dica della società d'industria, o d'agricoltura. — Se si tratta di promuovere un solo ramo d'industria, o un solo ramo d' agricoltura, gli azionisti hanno un unico e medesimo interesse, e la pluralità vale. Ma se la società abbraccia più rami d'industria o d'agricoltura, gl'interessi si dividono secondo che gli azionisti che compongono la società sono addetti più tosto a un ramo, che ad un altro;

D) Di conseguente, se la società abbraccia e commercio, e industria, e agricoltura, gl'interessi opposti si moltiplicano ancor più; e quindi la pluralità de' voti, come mezzo di decidere

gli affari, può essere meno volte adoperata, secondo il dettame del Diritto razionale, correndo più frequente pericolo che gl'interessi della minoranza rimangano sacrificati agl'interessi della maggioranza;

E) Che se nelle società, il cui scopo non è che il guadagno, vi possono essere assaissimi interessi diversi ed opposti, come risulta da ciò che dicevamo, quanto più poi in una società, che non abbraccia solo interessi materiali, ma ha in mira molti altri oggetti, e i suoi sozj si dividono in classi tendenti a vantaggi disparatissimi!

F) Quella società che raccoglie nel suo seno il maggior numero d'interessi disparati, è indubitatamente la civile. — Ne viene di conseguenza, che in questa possa avere men luogo che in tutte l'altre la decisione a pluralità di voti; e che sia tanto difficile il darle un' organizzazione in tutto conforme al Diritto razionale (1).

---

(1) Allorquando le società civili non hanno questa giusta ed equa organizzazione, nella quale tutti gl' interessi, a cui la società si volge, sono in essa debitamente rappresentati e fatti valere, il primo male che ne nasce, fonte d' altri infiniti, si è una legislazione priva di giustizia. Prendiamo l'esempio da una nazione, in cui il sentimento della moralità e della giustizia non si può negare esser grande e popolare, voglio dire l'Inghilterra. Ebbene, malgrado di ciò, se si consideri quella costituzione e la politica legislazione conseguente ad essa, apparirà manifesta la verità che noi inculchiamo: Il territorio dell' Inghilterra appartiene a circa 6000 famiglie, le quali sino a qui ebbero sole, si può dire, il maneggio dello Stato, giacchè ancora nel 1838, per essere eleggibile alla Camera de' comuni bisognava avere 600 lire sterline (15,000 fr.) di entrata annua per le contee, e 300 lire sterline (7,500 fr.) per le città in latifondi. Quindi i *Landlords*, ossia i possidenti territoriali, fecero, come era ben naturale, una legislazione a loro esclusivo profitto. Con le leggi annonarie (*corn-laws*) venne quasi proibita l' introduzione de' grani stranieri, e sostenuta a prezzo altissimo questa derrata, che essi vendono poi al popolo, soli e senza concorrenza, ed inoltre tennero i terreni quasi interamente esenti dalle gravezze. Basta dire, che i terreni in Inghilterra non pagano nè taglia, nè imposta comunale, nè diritto di mutazione di proprietà, nè tassa di successione; in una parola la rendita lorda dell' erario inglese essendo oggi di 52,000,000 sterlini, le imposte indirette vi concorrono non meno che per 38,000,000, mentre l' imposta diretta sulle terre, compreso il demanio della corona, non vi contribuisce che per 1,532,000. Che si dovrebbe poi dire stendendo le stesse considerazioni alla storia delle leggi, che gl'Inglesi fecero per gl'Irlandesi? La recente memoria pubblicata da Daniele O' Connell basta di essere qui accennata.

273. Qui però stia avvertito il lettore a non dedurre da questa dottrina, che le società civili che non hanno o non hanno avuto una costituzione così perfetta, sieno perciò ingiuste: questa sarebbe una conseguenza precipitosa, e affatto aliena dalla nostra mente.

274. Non si dà ingiustizia senza *risentimento morale*, e molte di queste società esistono senza risentimento: quelli che ne maneggiano gli affari hanno talora occupato un posto disoccupato, e con far questo hanno esercitato un proprio diritto, e fatto un pubblico beneficio. Oltracciò non si può esigere dagli uomini, che operino secondo quella giustizia che ancora non conoscono nelle ultime sue conseguenze; ma solo si può esigere, che operino secondo que'dettami che conoscono per giusti, e che per giusti sono universalmente ammessi, quando quest'ammissione non venga da vizioso errore, ma unicamente da quella parte d' ignoranza che trovasi nell'umanità per cagione del suo ancora imperfetto sviluppo. In una parola, avvi una giustizia soggettiva non solo per l' individuo, ma ancora per le nazioni, e per l' umanità intiera; e allorquando questa giustizia viene osservata, ciò che si fa è giusto, eziandio che non fosse giusto in altre circostanze, e in tempi di lumi maggiori, ovvero anche considerato in se medesimo, cioè nell'astratta teoria (1).

---

(1) Nell'opera *La società ed il suo fine*, ho parlato in più luoghi della tirannia che sogliono esercitare le *maggiorità* sulle *minorità*; la qual si manifesta enorme ne'governi rappresentativi. Vi ha un error profondo in questi governi, error non meno *giuridico* che *politico*, il qual consiste nello stabilire che « ogni cosa si debba decidere a pluralità di voti ». Quant'è specioso questo principio, altrettanto egli è falso. Ad esso si ricorse come ad un cotal spediente necessario a finire le discussioni, espediente che pare equo in teoria, perchè s'intende per teoria una dottrina che prescinde dal mettere a calcolo le passioni degli uomini. Non v'ha forse una forma sola di governo o democratica, o aristocratica, o monarchica, che non sia stata scelta volontieri dagli uomini come il migliore spediente di unificare le volontà sociali. Ma egli è manifestamente migliore a questo scopo la forma monarchica dell'aristocratica e della democratica; e qualora poi in queste ultime forme si ammetta, ad unificare le volontà, il solo mezzo della pluralità di voti, come si usò di fare fin qui, esse debbonsi necessariamente cangiare in un conflitto continuo de'varj partiti sociali. Uno scrittore di Diritto Naturale, de'più liberali, a mio giudizio (perocchè v' ha una liberalità vera, ed una apparente) vide assai bene l'inconvenienza ed ingiustizia del principio della pluralità de' voti in tutte le cose, onde, dopo aver detto che tutti i sozj di

d)

Qual maniera di computo debba usarsi acciocchè la pluralità de' voti esprima la volontà prevalente de' votanti.

275. Ora, la pluralità de' voti si ammette negli affari indicati come il mezzo più equo di deliberazione, perchè si suppone che esprima la volontà de' sozj, la volontà loro prevalente.

Ma è da notarsi ch' ella non la esprime mai, se non per approssimazione.

276. Gli affari poi, su'quali cade la deliberazione, sono più o men gravi, più o men delicati, e però richiedono che si conosca

---

una società hanno voto nella determinazione de'mezzi conducenti all' ottenimento del fine della medesima, soggiunge: « In questi congressi, nè con « voti divisi in parti eguali (pari), NÈ COLLA LORO PLURALITA', si decide « LEGALMENTE ciò che sia tenuto di fare ognuno de'membri, per lo scopo « della società. In caso diverso la maggior parte della società si arroghe- « rebbe una superiorità sulla minore, la quale troverebbesi costretta ad « uniformarsi alle decisioni della pluralità: il che è in aperta contraddizione « coll' idea di una società uguale, nella quale nessuno si assoggetta all'arbitrio « di un terzo, e quindi non ha l'obbligo di obbedire ad altra legge, che a « quella in cui fin da principio e in appresso egli stesso è convenuto » (Zeiller, *Diritto Naturale Privato*, § 148). E nella nota a questo paragrafo così rifiuta il savio uomo i fautori della pluralità de' voti: Si oppone *a)* che « la società, come persona morale, ha una sola volontà, la quale viene « stabilita dalla pluralità de' voti, altrimenti *b)* non si perverrebbe giam- « mai allo scopo; anzi converrebbe che la parte maggiore soffrisse di buon « animo l'opposizione della minore (GROT., *De jure belli et pacis*, II, 5, « § 17. — SCHLETTWEIN, *Diritti dell' uomo*, § 213). Io rispondo: La so- « cietà ha *a)* una sola volontà riguardo allo scopo ed ai mezzi per conse- « guirlo, già espressamente o tacitamente stabiliti; ma non riguardo ai « mezzi rimasti indeterminati. Qui richiedesi piuttosto l' accordo di tutte le « volontà parziali per poter dire che siavi unità di voleri. E come si po- « trà sostenere, che la pluralità de'voti abbia per sè la preponderanza delle « cause moventi che li determinano? Puossi forse ritenere, che il maggior « numero de'voti sia sempre anche quello de' più saggi? *b)* La prudenza « richiede certamente, che in una più grande società si faccia valere la plu- « ralità de' voti; ma questa massima non è nè un' obbligazione legale, nè « un sufficiente motivo di presumere che siasi voluto rinunziare alla pro- « pria indipendenza (§ 96). La sola conseguenza, che da ciò generalmente « deriva, si è che le più grandi società, a motivo della maniera così diversa « di pensare de' consorti, non possono sussistere senza un capo. La mi- « nor parte però c) non desidera obbedienza, e si appella soltanto alla li- « bertà riservatasi, in forza di cui nulla di nuovo può decidersi a suo « riguardo oltre quello in cui essa ha convenuto ».

la prevalente volontà de'sozj con un grado minore o maggiore di approssimazione, di maniera che quel poco che manca al rigore del calcolo si possa trascurare senza sconcio, senza che ne soffra l'equità.

277. Al quale risultamento si riesce con una più accurata maniera di calcolare i voti, che volgarmente s'ignora, e fin qui fu universalmente trascurata, non senza inconvenienti.

A ragione d' esempio, si voglia eleggere il capo d' una società. A tal fine s' adopera giustamente la via della votazione a pluralità assoluta. Così si crede che l'eletto sarà ajutato e gradito nella sua amministrazione, condizion necessaria al buon andamento di essa, e che, se egli incontrerà opposizioni, saranno facilmente vincibili, venendogli dalla minorità. Pure il fatto dimostra sovente il contrario: ingannate tutte le previdenze, l'eletto a pluralità viene combattuto da una forza maggiore di quella che lo sostiene. E quante volte ne' civili conflitti si scorge prevalere improvvisamente la minoranza? Dalla quale sogliono sempre uscire le rivoluzioni.

278. E bene, qual è la ragione di un fenomeno sì inaspettato? Ella è, che la forza prevalente delle volontà non risulta solamente dal *numero* di esse, ma ancora dal *grado di forza* di ciascheduna. Ora questo grado di forza delle singole volontà rimane trascurato nelle usate ballottazioni, le quali perciò riescono inette a rappresentare la volontà complessiva, che veramente prevale, de'votanti.

279. Come ovviare a tale incomodo? Come pervenire a raccogliere nella votazione non solo il numero delle volontà, ma anche il grado della loro forza?

Più o meno approssimativamente, secondo il bisogno, si può riuscire a ciò, facendo in guisa che ciascun voto s'esprima con un numero fisso di punti favorevoli o contrarj, tirandosene poi la somma. Diamone qualche esempio.

280. Dovendosi eleggere il capo d'una società, invece di nominare un solo, ciascun votante ne nomini cinque, distribuendoli in ordine di preferenza. Noi supponiamo questi cinque fissati dinanzi, mediante altri scrutinj, ne' quali ebbero sopra gli altri il vantaggio; ovvero in altro modo. Restringiamo anche il numero de' votanti a soli cinque, a fine di rendere più semplice il calcolo e più chiara l'intelligenza del nostro pensiero, e segniamo colle cinque prime lettere dell'alfabeto quelli che

hanno il voto passivo. Lo scrutinio abbia dato il risultato seguente:

A B C D E
A B C D E
A B C D E
B C D E A
B C D E A

Se i votanti avessero nominato una sola persona, A avrebbe ottenuta la maggioranza, e sarebbe riuscito, a pluralità assoluta, il capo della società. Ma questa pluralità rappresenterebbe la volontà vera de' votanti? la volontà loro complessiva prevalente? Mai no; poichè se A ebbe tre a suo favore, n'ha per contrapposto due che l'escludono da quattro luoghi, che l'odiano, per così dire, con quattro gradi o più d'avversione, e questi mettono in primo luogo B, che dai tre primi votanti non è odiato se non con un grado d'avversione, di maniera che anche i primi lo ricevono volontieri per capo, quando non riesca loro di avere A. Affine adunque di conoscere la vera volontà prevalente de' votanti, egli è uopo tener conto del grado di preferenza, che apparisce dal seguente calcolo.

A ricevette punti 1 + 1 + 1 + 5 + 5 = 13.
B » » 2 + 2 + 2 + 1 + 1 = 8.
C » » 3 + 3 + 3 + 2 + 2 = 13.
D » » 4 + 4 + 4 + 3 + 3 = 18.
E » » 5 + 5 + 5 + 4 + 4 = 23.

Dal quale calcolo si scorge, che la volontà complessiva e prevalente de' votanti non è a favore di A, benchè egli abbia ottenuto la pluralità al primo luogo, ma ella è a favore di B, il quale è stato preferito ad A, col vantaggio di ben cinque punti.

281. Sicchè, qualora noi vogliamo esprimere la forza dell'opposizione, che può incontrare il governo dell'eletto, colla somma de' punti ch' egli ebbe contro di sè, avremo il calcolo seguente:

A ha contro punti 0 + 0 + 0 + 4 + 4 = 8.
B » » 1 + 1 + 1 + 0 + 0 = 3.
C » » 2 + 2 + 2 + 1 + 1 = 8.
D » » 3 + 3 + 3 + 2 + 2 = 13.
E » » 4 + 4 + 4 + 3 + 3 = 18.

D'onde si vede, che il governo di A viene ad avere contro di sè 8/20 della forza sociale, e per ciò quasi la metà di essa; laddove il governo di B ha contro di sè soli 3/20 della detta forza. Si vede ancora, che A non si trova punto a miglior condizione di C, benchè questi non abbia ricevuto neppure un solo voto a suo favore nel primo luogo.

282. Queste medesime riflessioni si debbono poi applicare alla scelta fra i varj partiti che possono immaginarsi in un affare qualsiasi; e supponendo che siano cinque i partiti possibili, espressi medesimamente colle prime lettere, dee facilmente apparire, che scegliendo il primo segnato A, non si avrebbe punto scelto quello, che veramente più bramano i sozj.

283. A simiglianti errori soggiacciono quelle votazioni, che si fanno per decidere una proposta non resa abbastanza semplice, ma racchiudente nel seno diversi elementi, onde alcuni de' votanti, dando il loro voto, considerano un elemento, ed altri un altro.

284. L'esempio sia preso dai giudizj criminali, e mostri come i più grandi giuristi talora s'ingannino solennemente in tali questioni. Solenne in fatto ci sembra l'errore, che prende Samuel Coccejo in rispondere al caso seguente:

Cinque giudici; due assolvono il reo, tre lo condannano; ma l'un di questi in 15 di pena, l'altro in 10, l'ultimo in 5. Che sorte avrà il reo? — Samuel Coccejo argomenta così: dee essere condannato, perchè quelli che condannano sono più di quelli che assolvono, e dee condannarsi in 10, perocchè questa è la media fra le pene a cui fu condannato (1).

285. Ma quanto non è ingiusta tal decisione? In essa i suffragi de' due, che lo assolvono, non sono chiamati ad elidere nessuna quantità di pena, di maniera che il loro voto si calcola bensì qualche cosa nella questione, « se debba essere assolto o condannato il reo »; ma non si calcola nulla nella questione, « a quanto di pena debba essere condannato ». E pure queste sono due questioni diverse, che si pretendono decidere con un solo scrutinio. Se dunque non ci fossero stati due giudici assolventi, ma tre soli condannanti in 15, in 10 e in 5; la quantità di pena media da darsi al reo riusciva medesima, cioè 10. Ora questo è assurdo, poichè dee pure

---

(1) *Dissert. proem.* XII, § DCXIV.

avere qualche vantaggio il reo dall'essere stato assolto da due giudici, piuttostochè da nessuno. Come adunque si dovrà condurre, secondo giustizia, il calcolo di tale scrutinio? —

286. Il principio del prendersi la media tra le sentenze de' giudici è certo da ritenersi per giusto; ma dee cercarsi la media fra le sentenze di tutti e cinque i giudici, non de' soli tre condannanti. Or come si dovrà esprimere in numeri il valore de' voti de' due giudici assolventi? L'equità vuole che ciascun giudice abbia un voto di egual forza, di egual valore. Or quale è il valor medio, che hanno i giudici condannanti per condannare? Nel caso nostro è quello di 10. Convien dunque dire che anco i voti dei giudici assolventi avranno il valore di 10 per assolvere. Ciò posto sarà assai facile il sommare i valori di tutte le cinque sentenze, e divisa la somma per 5, aversi il medio, che sarà la pena da darsi al reo. Questa pena sarà dunque la seguente:

$$\frac{15 + 10 + 5 - 10 - 10}{5} = 2$$

cioè la pena media da darsi al reo è come 2: siano questi due anni di prigionia, o due scudi da pagarsi per multa, o altro checchessia.

III.

Qual è la parte di amministrazione, o di governo, che appartiene alla totalità de'sozj?

287. La risposta a questa terza questione, risulta da quanto abbiam detto precedentemente.

In due maniere si possono offendere i diritti de'sozj dal governo della società:

1.° Cagionando loro qualche perdita o diminuzione di guadagno per mala amministrazione, il che può tornare a danno d'un singolo sozio, o di più, o di tutti;

2.° Cagionando ad un singolo sozio o ad una classe di sozj un danno per non riuscire i guadagni equamente distribuiti, come sarebbe se in una società d'industria si favoreggiasse un ramo più che non si dovesse in proporzione di altri.

288. In tutti que' casi ne' quali vi ha questo pericolo, cioè ne' casi, come dicemmo, ne' quali la società raccoglie nel suo

seno più interessi diversi, è indispensabile l'unanimità per una equa decisione de' punti su cui si prende a deliberare.

289. Ora, anche rispetto alle decisioni per unanimità, si dee dire quanto abbiam detto delle decisioni a pluralità, cioè che vi sono degli affari che in tutte egualmente le società debbono esser decisi per unanimità, e ve ne sono di quelli che solo in alcune società debbono esser decisi per l'unanimità, in altre bastando che sieno decisi a pluralità.

a)

Quali affari vadano decisi per unanimità in tutte egualmente le società.

290. In tutte egualmente le società vi dee esser unanimità fra' sozj

A) Nello stabilire i patti, le condizioni o leggi costitutive della società;

B) Nel fare innovazioni in tali patti e regolamenti convenuti nell'impianto della società, sia espressamente, sia tacitamente (1), o nell'operare con eccezioni ad esse;

C) Nel mutare, od operare con eccezioni a ciò che tutti i sozj unanimamente hanno deciso, qualora non si dovesse supporre chiaro il loro consenso, trattandosi di cosa urgente che non lasciasse tempo a consultarsi;

D) Nel deliberare di ciò che tutti i sozj unanimamente dichiararono dover decidersi per unanimità;

E) Nel rendere obbligata tutta la società verso un terzo, qualora nell'impianto della società non sia stata data agli amministratori la facoltà corrispondente, come suole avvenire nelle società di commercio; nel qual caso l' unanimità v' ebbe indirettamente fino a principio (2);

F) Finalmente in tutte quelle cose, nelle quali si può dubitare avervi innovazioni sostanziali, non comprese nel patto fondamentale della società: in quelle, in cui anche un singolo sozio, qualora si tenga per leso, può reclamare, e se gli altri

---

(1) Questo principio è riconosciuto dal Codice Civile Austriaco, § 828.

(2) Il Codice Civile Austriaco al § 1201 dichiara: « Senza l' espresso o « tacito legittimo consenso dei socj, o dei loro procuratori, la società non « può venir obbligata verso il terzo. Fra i negozianti la sola facoltà noti- « ficata della firma, vale a dire di sottoscrivere in nome della società tutti « i documenti e le scritture, conceduta ad uno o più socj, contiene già per « sè stessa il mandato di tutte le parti ».

riconoscano ragionevole il suo reclamo, o almeno il riconosca ragionevole l'arbitro, a cui tutti debbono rimettersi, il sozio ha il *diritto di veto*, o quello di chiedere *guarentigia*, e se non è ammesso l'arbitrio o la sentenza dagli altri sozj, il sozio è leso, e può contr' essi usare la coazione, ovvero ritirarsi dalla società (1).

b)

In quali società l'unanimità delle voci debba aver più luogo, e in quali meno.

291. Anche questo riesce chiaro da' principj posti: l' unanimità dee aver più luogo nelle società più estese, le quali abbracciano più interessi in opposizione fra loro; e meno in quelle, nelle quali gl' interessi sono meno divergenti.

292. Che se in una società, avente prima un interesse solo, si suscitano in progresso interessi diversi, allora l'esperienza dimostra che non possono più decidersi gli affari a pluralità di voti, senza che nasca malcontento ed una lotta intestina. Dove si vede ragione, perchè, suscitatisi in Germania i partiti religiosi, fu stabilito col trattato di Westfalia (29 ottobre 1648), che nelle diete dell'impero non si decidessero più gli affari religiosi a pluralità di voti, ma per via di amichevole composizione (2). Colla stessa considerazione si fa chiaro, perchè il Concilio di Costanza si lasciò indurre a formare i suoi decreti, contro l'uso fermissimo della Chiesa, mediante voti di *nazioni*, anzichè mediante voti d' *individui*: i partiti e gl'interessi impedirono a quel Concilio la votazione individuale. Martino V conchiuse anche (1418) de' Concordati particolari con tre nazioni, l'inglese, la tedesca e la francese, che doveano durare cinque anni: l' ultimo però non ebbe l' assenso del re, e de' parlamenti. — In occasione della recente questione de' conventi di Argovia si sentì la necessità dello stesso principio. Fra le istruzioni che votò il gran consiglio di Lucerna per la prossima

(1) Il Codice Civile Austriaco § 884: « Se vengono proposti cambiamenti « importanti per la conservazione o per miglior godimento del capitale co- « mune, i consorti che hanno dovuto cedere alla maggioranza de' voti de- « gli altri possono esigere cauzione pel futuro danno, o, dove questa sia « ricusata, possono chiedere che sia loro lecito di ritirarsi dalla comunione ».

(2) *Instr. Pac. Osnabrück*, art. V, § 52.

dieta (1842), v' ebbe questa: « Nel caso in cui, contro ogni « aspettazione, una maggioranza di cantoni si dichiari contro il « ristabilimento di tutti i conventi, la deputazione cesserà dal « prender parte ad ogni ulteriore discussione e risoluzione su « questa faccenda, riservandosi solennemente i diritti violati « del patto, della popolazione cattolica e de'conventi, nel senso « che NESSUNA MAGGIORANZA DI VOTI può prendere una risolu- « zione contraria ad un articolo del patto federale ». Altri Cantoni nelle loro istruzioni riconobbero pure la verità di tale principio evidente.

c)

Come si possa agevolare l'ottenimento dell'unanimità.

293. Ma una grave difficoltà si presenta a ridurre alla pratica questa dottrina di Diritto sociale razionale; ed è la somma difficoltà che s'incontra in ottenere i voti unanimi.

294. A togliere questo impedimento, il Diritto razionale rigoroso suggerisce due spedienti, l'uno volto a facilitare l'ottenimento dell' unanimità, l'altro volto a trovare qualche opportuno ripiego in que' casi, ne' quali non riesce in alcun modo d' ottenerla.

295. Il mezzo che agevola l' ottenimento dell'unanimità non riguarda quegli affari, ne' quali l'individuo ha un'influenza nell' amministrazione o governo: questi non ammettono altre vie di venirne a capo, eccetto le già indicate dell' arbitro, o del giudice ecc. (290). Ma molti di quegli affari, che dovrebbero esser decisi per unanimità, possono in parte decidersi a maggioranza; il che sommamente facilita la loro conclusione: ecco in qual modo.

Si distinguano accuratamente tutti gl' interessi opposti che vengono abbracciati nello scopo della società, e i sozj si dividano in tanti collegi, quanti sono questi diversi interessi. Ciò fatto, ogni collegio, non avendo che un interesse solo, può decidere ciò che viene proposto, a maggioranza. In tal modo, invece d'aver bisogno, per ottenere l'unanimità, di trovar d'accordo tutti quanti sono i voti degli azionisti, basta che si trovino d'accordo i voti de' collegi: i quali voti tanto più facilmente possono essere accordati insieme, quanto sono in minor numero.

296. Egli è chiaro che la decisione sarà tanto più esatta-

mente conforme al razionale Diritto, quanto più si saranno accuratamente distinti gl'interessi fra loro opposti.

d)

Rimedj pe' casi, in cui non si può avere l'unanimità.

297. Negli affari che secondo il Diritto vanno decisi per unanimità, l'interesse comune e il dovere morale-giuridico impone a tutti i sozj di fare ogni sforzo per giungere ad essa.

298. Conviene adunque,

I.) Che nell' assemblea de' sozj, o in altro modo se non s'adunano, vengano discusse le cagioni che impediscono a'varj interessi di accordarsi, supponendo noi qui che non si tratti che di accordare i voti de'collegi, o sia degl'interessi, nel modo accennato: conviene che si calcoli il vantaggio e la perdita, che sofferirebbe ogni interesse dall' una o dall' altra deliberazione. Eseguito questo calcolo approssimativo della perdita e del vantaggio, che ciascuno interesse soffrirebbe od otterrebbe, la legge giuridica, secondo cui si dovrebbero conciliare queste collisioni d'interessi mediante un'equa transazione, sarebbe la seguente: « Prevalga quella deliberazione, nella quale ogni interesse (calcolato perdita e guadagno) abbia un'aspettazione proporzionata alla sua messa, salvo che qualche interesse non potesse essere vantaggiato di più, senza danno degli altri ». E per messa dell'interesse o del collegio (1) dee intendersi la somma di tutte le messe de' sozj componenti il collegio di quelli che hanno un medesimo interesse. L'equità e la giustizia del principio non ha bisogno di dimostrazione.

299. Dicevasi poi, che talora un interesse potrebbe essere vantaggiato dalla società sopra gli altri, quando gli altri nulla acquisterebber di più se gli si rifiutasse quel vantaggio; e ciò non solo pel principio morale giuridico di dover permettere o fare (massime trattandosi d' una società in cui vi dee essere benevolenza sociale) *quod tibi non nocet et alteri prodest;* ma

---

(1) Dico *del collegio* perchè suppongo che ogni interesse sia rappresentato da più persone. Per altro, se vi avesse anco un solo votante con un interesse proprio in opposizione agli altrui, dovrebbe farsi il medesimo ragionamento. Questa annotazione mi valga anche per quello che dirò in avvenire, intendendo io sempre, dove nominerò collegio, una o più persone che hanno un interesse medesimo nella società in opposizione agli interessi dell'altre persone componenti la medesima.

ben anco perchè una tal legge cade a vantaggio di ciascun interesse, che alla sua volta, in un caso simile viene anch'esso a ricevere ugual favore.

300. Del resto, la distribuzione dell'*aspettazione* riuscirà tanto più perfetta, quanto più nel calcolo si faranno entrare non solo i vantaggi e gli scapiti immediati, ma anco i mediati che a ciascun interesse provengono dalla presa deliberazione.

301. Dall'accennato principio scorgesi il vantaggio delle assemblee sociali; ma rilevasi in pari tempo il difetto, che si commette in esse dagli oratori, ciascun de'quali patrocina la sua causa, come farebbe un avvocato, riferendo gli argomenti a sè favorevoli, o fra questi, quelli che possono avere efficacia sugli animi dell' assemblea; dissimulando al tempo stesso o attenuando i contrarj. Il qual difetto perpetua la disputa, trae fuor del diritto sentiero le menti, e commette le decisioni più tosto alla fortuna dell'eloquenza, che a' principj dell' equità e della giustizia. Converrebbe adunque, che nello Statuto di tali assemblee, in cui si cerca l'unanimità, fosse stabilita chiaramente la materia che dee discutere ogni oratore, e che niuno potesse uscire da essa in favellando. Se di più noi supponiamo fissata da prima coll' indicato calcolo (282), e a tutti pienamente nota la quota parte di vantaggi, che dee toccare in ogni deliberazione ad ogni collegio; ciascun oratore che parla d'una deliberazione per rigettarla, dovrebbe solamente dimostrare, che preso quel partito, ne verrebbe una distribuzione di vantaggi e di svantaggi non proporzionata alle quote de' diversi collegi; e provato questo, egli avrebbe provata l' ingiustizia di quella deliberazione. Se poi l'oratore intendesse proporre o sostenere una data deliberazione, suo debito sarebbe unicamente il dimostrare che, fatto esattamente il calcolo de' vantaggi e degli svantaggi, questi riescono proporzionati alle quote dovute a' singoli collegi: con che avrebbe provato giusto quel partito e da doversi ammetter da tutti. Egli potrebbe anco prendere un terzo assunto, cioè dimostrare che la deliberazione ch'egli sostiene, oltre aver il vantaggio di essere giusta nel compartimento de' vantaggi e degli svantaggi verosimilmente provenienti da essa, unisce ancora il pregio di esser più utile a tutti gl' interessi, ovvero ad uno o ad alcuni, senza che il vantaggio, che a quest'uno o a questi alcuni si concede, noccia punto agli altri. Perocchè dimostrato l'uno o l'altro di questi assunti, la sentenza

dell'oratore è resa tale, da dover essere ammessa all'unanimità: il che pure gioverebbe che fosse determinato nello Statuto dell'assemblea, o in quello della fondazione della società.

302. Il qual regolamento ajuterebbe non poco ad unire i sentimenti, massime se si aggiungesse, che « qualora il collegio interessato sostenesse a pluralità una data deliberazione, non si potesse più ascoltare la voce di privati oratori di quel collegio che parlassero contro quel partito ».

303. Ma qualora con questa discussione ancora complessa non si potessero unire i voti de' diversi interessi, converrebbe spezzar l'argomento; e tentare primieramente d'accordarsi sul calcolo verosimile de'vantaggi e degli svantaggi che risultar dovrebbero a ciascun interesse da'diversi partiti proposti. Perocchè qualora questo calcolo fosse convenuto bene d' accordo, allora facilmente sarebbe trovato il partito equo e giusto, o che più all'equità s'approssimasse, riducendosi la cosa ad operazione di calcolo; e questo dovrebbe essere ricevuto da tutti per la costituzione della società stessa.

304. Trovare adunque il partito più giusto ed equo fra tutti quelli che si mettono in deliberazione dipende da due cose:

1.° Dal sapere le porzioni di fondo messe nella comunione da ciascun collegio (e questo dee sapersi a principio, nè va soggetto a discussione), e di conseguente la quota parte di vantaggio o svantaggio proporzionale a quelle ;

2.° Dal sapersi quali vantaggi e svantaggi conseguono a ciascun collegio da' singoli partiti proposti : il che dee rinvenirsi per via di calcolo, e di discussione fra' sozj.

Riconosciute queste cose d' accordo, il problema è sciolto senza bisogno d'altra discussione; perocchè dee prevalere per giustizia ed equità quel partito, i cui vantaggi e svantaggi sommati insieme per ciascun collegio tengono la stessa proporzione dell'aspettativa delle quote; e fra quelli che dessero la stessa proporzione di vantaggi e svantaggi, prevaler dee quello che più giova all'intera comunità; ovvero se v' ha un partito che giovi a tutti altrettanto, quanto quello che ha i vantaggi ben compartiti, e insieme giovi soprabbondantemente ad alcuni sozj (anche questo il più equitativamente che esser possa fra essi), o ad un solo ; questo dee prevalere.

305. II.) Ma se in niuna maniera i sozj convenir possono sullo stabilire la somma de'vantaggi netti (e lo stesso s'intenda

sempre detto degli svantaggi) che ciascuno de' partiti proposti recar dee verosimilmente a ciascun collegio (1); è mestieri che la società trascelga degli uomini prudenti e periti di ciò di cui si tratta, e principalmente giusti, acciocchè essi stabiliscano la somma de' vantaggi suddetti.

306. La scelta poi di questi *periti* può farsi equamente in più maniere.

Ciascun collegio può scegliere uno d'essi, come *rappresentante* il collegio; e vedere se questi rappresentanti, discutendo la cosa in contraddittorio l'un dell'altro, possano convenire sulla stima della detta somma.

307. Ovvero con egual equità può tentarsi a vedere, se i collegi (a ciascun de' quali si dà un solo voto, il voto della maggioranza) possano convenire unanimamente nella scelta di uno o più periti fuori della società come arbitri, al cui laudo senz'altro attenersi.

308. Finalmente la terza via sarebbe quella, che fino dall'impianto della società fossero stabiliti de'*giudici* fissi per tutte le controversie che intervenir potessero nella società; i quali dovrebbero giudicare anco della questione intorno alla somma de' vantaggi.

309. Trattandosi poi di giudici fissi, essi debbono esser nominati a unanimità, o a pluralità dei voti de'collegi (non de' singoli sozj), perocchè ogni interesse dee avere un voto uguale in tal nomina; giacchè è ugualmente sacro il diritto piccolo, come il diritto grande.

310. E questi giudici costituirebbero un tribunale, che acconciamente si potrebbe chiamare *Tribunale sociale*, ovvero *Tribunale di giustizia sociale*.

---

(1) Questi gruppi di persone, che chiamiamo *collegio* per brevità di parlare, e che rappresentano un *interesse*, ci sono sempre nel fatto in tutte quelle società nelle quali più e contrarj interessi si agitano; ma talora anche si distinguono, e si disegnano all' esterno unendosi in aggregazioni speciali. Tali sono, a ragion d'esempio, le diverse frazioni della camera de' deputati in Francia, o in Inghilterra, e in tutti i governi rappresentativi.

B.

Delle convenzioni intorno al diritto di governare.

I.

Il diritto di governare può essere alienato.

311. Il diritto di governare non è una *signoria*, come abbiamo detto; ma esso è un *diritto*, il quale, se ben se ne consideri la natura, consiste in un incessante esercizio di beneficenza verso la società governata, giacchè nulla per essa può esservi di più vantaggioso del governo, senza il quale non ha vita, pel quale solo ottiene il suo fine. Ma un tal diritto trae seco certi vantaggi, da noi già indicati, a favore della persona che lo possiede, e però esso è cercato ed ambito (159).

312. Ora un tal diritto nelle società libere, che da sè si formano, appartiene ad esse medesime, perocchè ad esse appartiene quel poter primo e radicale che viene supposto da ogni società, e che noi chiamiamo *autocrazia*.

313. Ma per ridurre in atto il governo, esse possono scegliere quattro partiti, cioè

1.° Possono senza nessuna espressa convenzione lasciare che tutti i sozj amministrino secondo l'equità, le regole della quale noi abbiamo precedentemente esposte — *governo meramente sociale*;

2.° Possono dare l'incarico del governo ad uno o più membri della società, senza attribuirne loro il diritto, l'opera de' quali può esser gratuita, o computata nella messa sociale — *governo mandatario;*

3.° Possono incaricare del governo una o più persone dentro o fuori la società, salariandole — *governo salariato;*

4.° E finalmente possono alienare il diritto di governare, non essendovi niente che renda assurdo, che questo diritto di governare sia alienabile alla foggia di tutti gli altri diritti — *governo investito.*

314. Alla quale alienazione però si richiede il consenso di tutti i singoli sozj; e si può fare o a titolo gratuito, o a titolo oneroso, come avvien appunto degli altri diritti, e con annesse condizioni e limitazioni, o senza.

II.

Diverse maniere di convenzioni, che possono aver luogo intorno al diritto di governare.

315. Nel *governo meramente sociale* non interviene convenzione, se non circa il *modo* di governare; ma gli altri tre governi si formano per via di espressa o tacita convenzione.

316. Le convenzioni intorno al diritto di governare possono essere di tre maniere.

317. Alcune hanno per iscopo unicamente di *stabilire* quello che la razionale giustizia detterebbe anche senza convenzione: e la materia di queste non è arbitraria, ma arbitrario può essere il modo o la forma di esse;

Alcune altre hanno per iscopo il *determinare* secondo le regole della *prudenza* ciò che la *giustizia razionale* pienamente non determina;

Alcune finalmente sono del tutto arbitrarie.

318. Le prime, non essendo che l'espressione di quel diritto razionale-sociale, che già dovrebbe aver vigore anche senza convenzioni, non domandano da noi maggiori parole; bastando quello che abbiamo detto intorno alla competenza del governare là dove non sono state fatte convenzioni.

319. Quanto alle ultime, che sono del tutto arbitrarie, basterà accennare quanto segue:

In prima, esse possono contenere alienazioni di diritti governativi a terze persone estranee alla società a titolo oneroso, cioè in cambio d'un correspettivo; ovvero donazioni di tali diritti. In questi casi l' unanimità de' voti è indispensabile.

320. Se poi tali convenzioni si fanno tra' sozj, esse non debbono contener nulla che sia contrario alla giustizia razionale, e principalmente alle leggi che emanano dalla natura generale e particolare della società, sotto pena di nullità.

321. Quello poi che è solamente contrario alla prudenza non rende nulle tali convenzioni; ma sovente divien fonte di mali alla società stessa; i quali, quando sono pervenuti a certo grado, provocano l'esercizio del diritto di guarentigia, e di prevenzione giuridica da parte de' sozj; il qual esercizio serve a modificare nel fatto quelle convenzioni stesse, e a munirle di ripari e sostegni tali, che le debbano rendere innocue.

322. Le convenzioni finalmente, che hanno per iscopo il

determinare la distribuzione de' poteri governativi secondo le regole della prudenza, in quanto quella distribuzione è lasciata indeterminata dalla giustizia razionale-sociale, meritano una particolare attenzione; e crediamo necessario di accennare almeno alcune delle massime principali, secondo le quali esse debbono formarsi.

III.

Massime direttive di quelle convenzioni intorno al diritto di governare, che tendono a determinar secondo la *prudenza* ciò che la *giustizia* sociale lascia indeterminato.

a)

Ogni sozio ha il diritto di pretendere che si formino delle convenzioni, e su quali materie.

323. Primieramente è da notarsi, che avendo ogni sozio il *diritto d'ispezione* sugli affari della società e del suo governo, e quello ancora di *proporre miglioramenti*, egli può richiedere i suoi consorti, che vengano con ispeciali convenzioni o leggi sociali determinati que' punti di massima generale, che, lasciati incerti e interpretati variamente da' sozj, recherebbero nocumento alla società.

324. Oltracciò, non essendovi un governo convenuto, ma amministrando i sozj secondo i principj di mera ragion sociale, ogni sozio può chiedere che venga stabilito un governo più *regolare*, mediante convenzioni.

325 Non così potrebb' egli pretendere, che oltre determinarsi con convenzioni e leggi positive le suddette massime, si legasse il governo mediante prescrizioni soverchiamente ristrette; perocchè se nuoce il lasciare incerta la massima generale, nuoce pure il restringerne con determinazione arbitraria, senza evidente bisogno, l'applicazione.

326. Finalmente il sozio può sempre esigere che sieno dichiarati dalla società e convenuti tutti i diritti, che altramente rimarrebbero vaghi ed incerti; e ciò, pel diritto ch' egli ha di *pretensione giuridica.*

b)

Materie principali delle dette convenzioni.

327. Che se noi volessimo divisatamente enumerare le materie di queste convenzioni, entreremmo in tropp' ampio

argomento; ma non possiamo dispensarci dal far qui un cenno d'alcune di esse.

1.°

Convenzioni circa la maniera di procedere nelle votazioni.

328. Primieramente, tutti i principj di Diritto razionale da noi indicati circa la necessità di un maggiore o un minor numero di suffragi nelle varie deliberazioni sociali, possono essere materia d'altrettante convenzioni.

329. Nasce poi il dubbio, se la società possa passare alla votazione quando manchi la presenza d'alcuni sozj: il qual pure si può togliere per mezzo di convenzioni.

330. Se si riguarda lo stretto Diritto di ragione, parrebbe che i sozj invitati all'assemblea, che non intervengono nè in persona nè mediante procuratore, intendano di rimettersi all'altrui parere.

331. Ma quanto meno si fa uso di *presunzioni*, l'andamento della società riesce più equo, regolare e pacifico; e il bisogno di *presunzioni* si toglie appunto o diminuisce mediante quelle convenzioni che dichiarano il diritto dubbio; o che determinano il modo più *prudente* di procedere quando il diritto non lo determina.

332. La soluzione adunque del toccato dubbio, coerentemente a' principj esposti, riesce alla seguente:

1.° Ogniqualvolta trattasi di quegli affari che, secondo l'equità, vanno decisi a pluralità di voti; allora i congregati possono votare eziandio che manchino alcuni sozj debitamente invitati all'assemblea, a condizione però, che s'accordino i voti in tanto numero, che formino la pluralità richiesta di tutti i sozj, computati anche gli assenti:

2.° Qualora poi s'esiga la pluralità de' voti collegiali, basta che vi abbia un procuratore presente per ogni collegio incaricato debitamente di dare il voto del collegio; o anche mancando alcuni di questi procuratori, basta che gli altri procuratori s'accordino in tanto numero, che formino la pluralità de' collegi, computati anche i collegi assenti:

3.° Negli affari in cui è necessaria la unanimità de'collegi, o l'unanimità de'singoli sozj, dovrebbesi stabilire per convenzione l'obbligo sociale, che ogni collegio mandasse il suo procuratore, o che ogni sozio intervenisse per sè o per procuratore,

sancendo quest'obbligo con pene bastevoli a far sì ch'esso s'adempisse pienamente;

4.° Nel caso poi, che ciò che si deve deliberare non si potesse differire senza danno della società; la società può deliberare mediante l'unanimità o la pluralità de' socj presenti; e gli assenti, oltre le pene indicate, dovrebbero anco sottostare alle conseguenze della deliberazione presa, in buona fede, da' loro consorti intervenuti.

333. Dico oltre le *pene indicate*, perchè un tal mancamento de' sozj alle deliberazioni sociali è sempre dannoso non solo al sozio mancante, ma anche alla società, il cui regolare e armonico andamento soffre da ciò non poco, e s' illanguidisce col malo esempio l'efficacia e la cooperazione sociale. Laonde non basta, che il sozio negligente sia punito colle conseguenze che a suo scapito posson venire dalle deliberazioni prese senza di lui, le quali talora possono riuscir nulle; ma è giusto, che oltracciò dia alla società un compenso del danno che le cagiona.

2.°

Convenzioni volte a determinare la messa di ciascun sozio.

334. In secondo luogo giova, che le convenzioni intervengano, quando la messa di ciascun sozio resta incerta e dubbiosa, per determinarla e valutarla.

335. Abbiam veduto la maniera di determinare equamente il valore sociale della messa di quel sozio, che altro non conferisce nella società se non la propria industria (244-254).

Può nascer dubbio altresì nel caso che il sozio metta in società cose fungibili o non fungibili, se s'intenda cioè messa la cosa stessa in comunione, o il solo uso di lei. Il Codice Civile Austriaco risolve il dubbio come segue:

« Conferendosi danaro, cose fungibili, o bensì non fungibili,
« ma il di cui valore è determinato in danaro, deve non solo
« il profitto ritrattone, ma anche il capitale, a riguardo dei
« socj che vi hanno contribuito, considerarsi come proprietà
« comune (1) ».

336. Ma se i sozj, consegnando una cosa alla società, dichiarano di mettere in comunione il solo godimento, in tal caso si sottomettono essi anche al pericolo della distruzione della

(1) § 1183.

cosa, o di questa perdita si fa mallevatrice la società? Il Codice Francese (1), seguito da varj Codici Italiani (2), scioglie il dubbio in questa maniera:

« Se le cose, il cui godimento soltanto è stato posto in so-
« cietà, consistono in corpi certi e determinati, che non si
« consumano coll'uso, restano à rischio del socio che ne è
« proprietario ».

« Se queste cose si consumano coll'uso, se conservandole
« si deteriorano, se sono state destinate ad essere vendute,
« o se furono poste in società previa stima risultante da un
« inventario, esse rimangono a rischio della società ».

« Se la cosa è stata stimata, il socio non può ripetere che
« l'ammontare della stima ».

337. Queste soluzioni de' suddetti dubbj sembrano dettate dalla equità e dalla prudenza.

I citati legislatori videro il vantaggio, che in tutte le società que' dubbj fossero dichiarati; e d'altra parte troppo ben conoscendo che gli uomini che stringono insieme società non sono sempre bastevolmente avveduti da sentire il bisogno di dichiararli nelle loro convenzioni, o da dichiararli in modo equo e prudente, eressero in *leggi* civili le dette dichiarazioni, e vi sottomisero le società tutte, nelle quali tali casi di dubitare accadessero.

3.°

Convenzioni per determinare i pesi e le aspettative de' sozj.

338. In terzo luogo, possono intervenire utilmente le convenzioni quando dubbiosi rimangono i pesi de' sozj o le loro aspettative: diamone un caso.

339. In una società di commercio, i sozj non nominati avranno essi il peso, altrettanto quanto i nominati, di rispondere con tutti i loro beni verso il creditore della società?

Ecco uno de' molti dubbi che possono insorgere.

Il Codice Civile Austriaco decide che i sozj segreti non sono risponsabili di più del capitale conferito, mentre i sozj notificati come sozj sono tenuti con tutti i loro beni (3); ma il Codice del

(1) Art. 1851.
(2) Codice Albertino, art. 1874. — C. Ticinese art. 901.
(3) § 1204.

cantone Ticino pare che, a liberare i sozj non nominati da risponsabilità maggiore delle somme versate nella società, esiga che quelli sieno sozj in accomandita, cioè che realmente abbiano fatta la convenzione di prestarsi solo col fondo che mettono in comunione.

340. A queste decisioni, che riescono pressochè allo stesso, non si trova da fare alcuna ragionevole obbiezione, ma conviene bensì determinare le conseguenze che dee produrre un contratto di tal natura, che passa fra i sozj non notificati, o fra i sozj in accomandita, secondo l'equità della giustizia sociale.

341. Questa equità vuole che i proventi o vantaggi sociali sieno distribuiti in proporzione della messa de'singoli sozj. Ora, se i sozj notificati debbono guarentire per la società con tutti i loro beni, e i sozj non notificati solamente colle somme conferite in comunione; egli è manifesto che i primi hanno un pericolo maggiore de' secondi: un pericolo è uno scapito che dee essere calcolato. Dunque l'equità vuole, acciocchè si avveri il principio equitativo del compartimento degli utili secondo le quote, che a' sozj notificati tocchi una parte proporzionatamente maggiore, che non ai segreti; o che quelli siano compensati con altro vantaggio proporzionato al valore del maggior pericolo a cui s'espongono; e questo appunto dovrebbe essere materia di convenzione, o anche di legge civile.

4.°

Convenzioni che determinano il modo di fare alcune operazioni sociali con guarentigia scambievole de' sozj.

342. Quantunque in una società, nella quale non esistono convenzioni circa il diritto di amministrare, tutti i sozj sieno amministratori, e possano fare delle operazioni sociali, purchè senza danno della società o de' consorti; tuttavia questa libertà d' operare apre l' adito sovente ad abusi. Laonde la *prudenza* dee intervenire affin di dettare a' sozj certe convenzioni, che stabiliscono la procedura delle sociali operazioni in guisa da prevenire i detti abusi, e guarentire i diritti di tutti.

343. Anche in questa parte io recherò un esempio tolto da una società speciale e privata; giacchè il Diritto che qui esponiamo essendo universale, niente vieta che si applichino anche alle società pubbliche que' principj stessi che noi dimostriamo aver vigore nelle private.

344. Pigliam dunque l'esempio da quella società, nella quale l'uno pone in comunione del bestiame, e l'altro pone la sua industria volta a custodirlo, nutrirlo e curarlo, coll'intendimento di dividere poi fra essi per metà o in altra ragione l'acrescimento del bestiame, società che prende il nome di soccida. A chi pone il bestiame s'attribuisce il nome di locatore, e a chi lo riceve in cura quello di conduttore.

Ora se niun'altra convenzione intervien fra le parti, il Diritto di ragion sociale non impedisce al conduttore di pigliarsi da sè una parte dell'accrescimento del bestiame, purchè egli possa far constare al locatore di non aver preso più del convenuto. Ma è ben chiaro che questa libertà lasciata al conduttore potrebbe ingenerare abusi a danno del locatore. Onde ell'è cosa conforme alla prudenza, che venga limitata mediante prudenti convenzioni, le quali determinino il modo del compartimento degli utili a comune sicurezza delle parti.

345. Anche queste convenzioni furono da' legislatori reputate così necessarie, che per ovviare alla negligenza o imprevidenza di quelli che le trascurassero, le eressero in leggi civili (1).

5.°

Convenzioni circa l'organizzazione sociale.

A. *Convenzioni* arbitrarie, *non eque nè prudenti.*

346. Finalmente, materia ampissima di convenzioni somministra l'opera dell'organizzazione sociale; la quale, se non è formata e dichiarata mediante chiare convenzioni, può rimanere incerta nelle menti e negli animi de' sozj, suscitare discordie, indebolire la società, impedirla dall'ottenimento del suo fine.

347. Le convenzioni intorno a questa materia, ancor più che intorno ad ogni altra, possono essere

1.° *arbitrarie*, cioè giuste, in quanto che i contraenti dispongono de' proprj diritti; ma *non prudenti*, in quanto che ne

---

(1) Il Codice Albertino art. 1836, « Il conduttore non può disporre di « alcuna bestia della mandra, tanto appartenente al capitale della soccida, « quanto all'accrescimento, senza il consenso del locatore, il quale nemmeno può disporne se non ha il consenso del conduttore »; 1838 — « Il « conduttore non può tosare gli animali dati a soccida senza avvertirne « preventivamente il locatore ».

dispongono sì incautamente da doversene poscia pentire, attese le ree conseguenze di quanto fra loro convengono:

2.° *prudenti*, cioè fatte con tal previdenza, che i contraenti ottengano veramente quel fine che si propongono, il bene particolare e sociale, onde non ammettono poscia pentimento.

348. Dissi, che tali convenzioni, quando sono *arbitrarie*, possono esser *giuste*, ma *non prudenti*. Tuttavia, chi attentamente osserva potrà convincersi, che le funeste conseguenze che rendono *imprudenti* tali convenzioni, dipendono spesso da qualche mancamento di *equità* nella loro formazione, nella quale le parti si contentarono più tosto d'attenersi a ciò che era di *crudo diritto*, che non a ciò che sarebbe stato di *diritto pienamente razionale*.

349. E ciò suole accadere spessissimo; perchè il *crudo diritto* salta facilmente agli occhi di tutti, ma ciò che è più *equo* si dee spesso cercare con acutissima diligenza, e non trovasi se non dagl'ingegni più perspicaci (D. I. 1185, 1262).

350. Di vero, nel *crudo diritto* si valuta solo ciò che vale pel tempo instante; l'*equità* all'incontro ordina doversi tener conto anche di quel valore che il diritto riceve dalle sue necessarie o probabili conseguenze, benchè i contraenti nol calcolino per loro inscizia. Qualora dunque vedesi che l'intenzione de' contraenti non è quella di fare l'uno all'altro una donazione o altro contratto gratuito, ma sì quella di fare un contratto oneroso; appar chiaro ch' essi intendono che vi sia uguaglianza di valore fra ciò che si dà, e ciò che si riceve; e però se le parti sbagliano nel computare il *vero valore* de' diritti che cedono, vendono, o permutano, quest'è fuori della loro intenzione, e si dee riguardare come uno di quegli sbagli, a cui s'applica l'adagio: « errore non fa pagamento » (D. L. 1185-1262).

351. Non si vuol tuttavia spingere troppo innanzi l'applicazione di tal principio; il che turberebbe molti contratti fatti in buona fede. Che anzi conviene procedere con grandissima circospezione nell'applicarlo.

352. Ha bensì luogo l'applicazione,

1.° Ogni qualvolta l'inuguaglianza del contratto è avvenuta per mala fede;

2.° Ogni qualvolta il diritto, che fu valutato troppo poco da una parte, avea un valor maggiore non solo in sè, ma anche rispetto alla parte che lo alienò. Perocchè se la parte che lo

alienò non avesse saputo o potuto trarre da esso quel frutto che in altre mani poteva arrecare, non v' ha inuguaglianza nel contratto, eziandio che la parte acquirente avesse immensamente guadagnato: sicchè non è il *prezzo vero e comune della cosa*, che dee servir di base a calcolare le lesioni de'contratti; ma è il *prezzo vero e comune in quanto questo prezzo vale*, o *può valere al possessore di essa cosa*: osservazione che parmi essere stata omessa dal Mastrofini, e da altri che trattarono della lesione.

353. Or poi, se si voglia calcolar sottilmente, si troverà, a mio parere, che nelle convenzioni riguardanti il governo sociale manca forse sempre l'uguaglianza, ove manchi la *prudenza*; benchè quest' uguaglianza si ristabilisca se s' introduce nel calcolo l' inscizia, e l' incapacità di far uso del diritto di governare dalla parte che lo aliena.

354. A ragion d' esempio, noi abbiamo veduto, che secondo il razional Diritto, certi affari sociali debbono esser determinati dalla volontà d' un solo interessato, e che ve n' hanno degli altri che debbono esser definiti dalla pluralità, e finalmente di quelli che esigono l'unanimità. Questa è una prima e, dirò così, ancor grossa partizione del potere e governo sociale.

Ora, se ciascuna di queste attribuzioni s' alienasse in varie guise, e indi riuscisse questo risultato, che una terza persona potesse disporre de' diritti de' singoli sozj, ovvero una persona sola potesse decidere le bisogne spettanti, secondo la prudenza giuridica, alla maggioranza o all'unanimità; in tal caso, quando la persona che acquista tali diritti non desse un sufficiente correspettivo, o più tosto una indennizzazione da calcolarsi sul valore di tutte le probabili conseguenze dannose alla società e agl' individui che la compongono, vi sarebbe disuguaglianza nella convenzione, e mancanza di equità. E veramente, secondo una fortissima probabilità, si dee prevedere, che l' alterazione di quell'ordine naturale, di quella naturale distribuzione di potere, è per riuscire assai funesta alle parti che hanno alienato il potere sociale; utile poi solo alla persona, in cui il governo, e con esso il potere, trapassa.

355. Le convenzioni adunque di questa guisa, benchè non opposte al sommo diritto, pare tuttavia che lodar non si possano nè come eque, nè come prudenti.

All'incontro sono eque, e prudenti ad un tempo, quelle convenzioni sociali, le quali non altro fanno, che sancir meglio la distribuzione del potere governativo indicata dalla natura, e dalla ragione giuridica, e determinarla in modo, che si renda nota e certa a tutti; provvedendo così alla sua efficacia, e acciocchè non manchi mai del suo effetto, aggiungendo gli ajuti, rimovendo gli ostacoli.

Delle quali convenzioni sociali è necessario che rechiamo in mezzo qualche esempio.

B. *Convenzioni circa l'organizzazione sociale* eque e prudenti.

356. Può un'assemblea prendere delle deliberazioni, o a maggioranza di voti, o a unanimità, ma non può sempre mandarle ad esecuzione da sè stessa.

D'altra parte, lasciare a ciascun sozio la facoltà d'eseguire e d'amministrare non è senza pericolo, eccetto in certe società semplici, determinate, aventi un solo genere d' affari, un solo metodo di trattarli, come è il caso delle società di commercio.

Quindi per lo più egli è necessario in primo luogo, che la società collochi in certe persone (fuori o dentro della società) de' poteri esecutivi (un'agenzia).

357. Ma poichè nella società stessa intervengono talvolta de' dispareri, che non si possono direttamente comporre, siccome accade in quegli affari ne' quali il Diritto razionale domanda l'unanimità, e in tutte quelle contese che i sozj, o singolarmente presi, o uniti più d'essi, o anche tutti, possono aver col governo; egli è necessario in secondo luogo che la società stabilisca in certe persone (fuori o dentro della società) de' poteri giudiziali (un tribunale) (D. I. 463-466).

358. Finalmente poichè le dichiarazioni sociali, la loro esecuzione, e le decisioni de' giudici stabiliti, potrebbero esser neglette, assalite o violate: egli è necessario, che la società stabilisca altresì in certe persone (fuori o dentro della società) de' poteri di coazione (una forza).

359. Un'*agenzia* dunque, un *tribunale*, e una *forza sociale* sono istituzioni che emanano dal concetto di società; sono poteri che si dividono utilmente, o anche necessariamente, dall'assemblea o sia dal complesso de' sozj.

360. Essi poi sono di lor natura separati.

Perocchè, se si unisse il tribunale, poniamo, all'agenzia, sarebbe confusa in una persona la qualità di giudice e la qualità di parte.

Se si unisse la forza all'agenzia, questa non servirebbe più a sancire le sentenze del tribunale, ma solo a far valere le pretensioni della parte potente, che è l'agenzia.

Finalmente non conviene nè pure che il tribunale abbia in sua mano la forza; perocchè questa dee poter intervenire anco prima della sentenza del tribunale, ogniqualvolta cioè l'infrazione delle leggi sociali è evidente; dovendovi essere certi casi urgenti, ne' quali sia già prestabilito per legge fondamentale, e però con unanimità de' sozj, ch'ella è autorizzata ad intervenire, senza bisogno di ricorso al tribunale. Oltre di che par conveniente e decoroso, che nell'ufficio della giustizia non si mescoli altro elemento, e che il tribunale sia forte della sola forza di sua giustizia.

361. Ma come questi tre poteri opereranno con armonia? Qual principio gli accorderà fra loro? Che darà loro unità? — È un gran problema, che noi ci riserbiamo a risolvere trattando il Diritto sociale speciale, e sopra tutto il civile.

362. Sono adunque eque e prudenti quelle convenzioni, le quali tendono a mantenere a' singoli sozj, alla maggioranza, ed alla università, quella parte d'affari e di potere, che a ciascuno di questi tre subbietti si appartiene; come pur quelle che, dovendosi stabilire a parte dalla unione de' sozj un'agenzia, un tribunale sociale, ed una forza di sanzione, mirano a tenere questi tre supremi ministeri sociali separati l'uno dall'altro (1).

363. Quantunque poi niente vieti, che gl' incaricati di questi tre supremi ministeri sieno membri della società; tuttavia, quando ciò accada, è necessario distinguere con accuratezza il doppio loro stato di *membri* della società, e d'*impiegati* della medesima, a ciascun de'quali stati competono *doveri* e *diritti* diversi, senza che i doveri e i diritti annessi all'uno debbano pregiudicare o alterare i doveri e i diritti annessi all'altro.

---

(1) Se vi fossero de' diritti precedenti, signoria e sudditanza, o proprietà del diritto di governare, in tal caso questi debbono esser religiosamente rispettati. Noi parliamo di società del tutto libere, e pienamente in balia di sè stesse: parliamo, come abbiamo già prima dichiarato, di convenzioni che determinano con *prudenza* ciò che non determina il *Diritto*.

364. La negligenza, che si pone nel tenere ben distinte tali due persone giuridiche, è una delle cause principali, per le quali il Diritto sociale si presenta come una matassa arruffata, di cui non si trova ancora il bandolo; ond'è poi, che si procede negli affari politici più tosto a caso che giuridicamente.

365. A contraddistinguere la persona giuridica di *sozio*, e la persona giuridica di *impiegato*, potrebbe giovare l'imporre un nome agl' impiegati, col quale sol si chiamassero quando essi si presentano in atto d'impiegati. Del rimanente le convenzioni rivolte a tenere distinte le due persone giuridiche di cui parliamo sono tutte non meno conformi all'equità, che alla prudenza,

366. La maniera poi, nella quale gl' impiegati debbano essere eletti, risulta da quanto abbiam detto circa le attribuzioni della pluralità e della totalità de' sozj.

ARTICOLO II.

DOVERI DEL GOVERNO SOCIALE.

367. Così noi abbiamo fin qui compartito il potere e il governo sociale nelle sue parti più ampie, quale risulta dal concetto di società in generale.

E ce ne sono riusciti sette distinti subbietti di doveri e di diritti sociali, che in ogni società si possono, almen colla mente, distinguere: 1.° gl'individui nell' atto dell'associarsi, 2.° i sozj singoli già associati, 3.° la pluralità de' sozj, 4.° la totalità, 5.° l'agenzia, 6.° il tribunale, 7.° la forza.

§ 1.

Doveri comuni a' sette subbietti sociali.

368. Ora, per accennare i doveri di cotesti sette subbietti, convien farsi risovvenire prima di tutto, che v'ha un fine comune ed ultimo di tutte le società, ed un fine proprio e prossimo di ciascuna (1): e che que' sette subbietti hanno de' doveri che riguardano il *fine ultimo*, e sono da una parte i più importanti, dall' altra i più negletti da' pubblicisti, e ne hanno degli altri che riguardano il *fine prossimo*.

369. I doveri de'nominati subbietti, che riguardano il *fine ultimo*

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. II.

comune ugualmente a tutte le società, si riducono a que' tre supremi, che noi altrove abbiamo espressi così:

« 1.° Di non mettere agl' individui, che compongono la « società, alcun ostacolo, pel quale essi sieno impediti o im- « pacciati nel conseguimento del *vero bene umano*, ultimo ed « essenzial fine non meno dell' individuo, che della società »;

« 2.° Di togliere, per quanto sta in proprio potere, tutti gli « ostacoli che impacciano gl' individui nel conseguimento del « detto fine; e segnatamente (il che vale per la società civile) « di difendere il diritto di ciascuno contro la usurpazione o la « soperchieria degli altri;

« 3.° Di cooperare anco positivamente, ma solo co' mezzi « proprj del sociale governo, a far sì che gl' individui sieno « avviati e mossi direttamente all' acquisto di esso bene indi- « cato » (1).

370. Riassumendosi questi doveri in un solo, cioè in quello, pel quale ogni società è obbligata di non porre ostacolo alla perfezione morale-eudemonologica degli uomini, egli è chiaro ch' essi sono essenzialmente sociali, sono imposti a tutta intera la società, ed a tutte le società; e quindi ai singoli loro membri, e nominatamente a ciascuno di que' sette subbietti che abbiamo distinti, a tutto ciò in somma che nella società avvi suscettibile di dovere.

371. Adunque i sette subbietti indicati hanno tutti un grande e primitivo dovere comune, che si dirama in tre, e ciascuno de' tre in molti altri.

Ma questo dover comune è poi nel suo esercizio modificato, secondo la condizione del subbietto, nel quale si considera; perocchè ognuno di que' sette subbietti dee dare opera a non nuocere, ed a giovare a quel fine supremo, ma dentro la sua sfera di potere, e però ognun d' essi con mezzi diversi.

372. A ragion d' esempio, il primo subbietto di doveri, che son gl' individui considerati nell' atto che mettono fra loro insieme la società, debbono compire quel gran dovere, col non adunare alcuna società di natura contraria al fine morale-eudemonologico d'ogni legittima associazione, e nulla inserire nel patto fondamentale d' opposto al detto fine, nulla che nelle

---

(1) *La società ed il suo fine*, L. II, c. X.

sue conseguenze possa recare ad esso qualche danno, o impedimento, o ritardo.

373. Il secondo subbietto, i sozj singoli, debbono avere in veduta il detto fine si nel patrocinare e tulelare i proprj diritti, e si nel votare adunati; il che è quanto dire, hanno l' obbligo di procedere conseienziosamente, moralmente, religiosamente.

374. Il terzo subbietto, la pluralità de' votanti, dee cospirare al medesimo col non erigersi in partito, nè opprimere le minorità, od usurparsi la decisione di quegli affari che alla sola unanimità de' sozj si debbon lasciare.

375. Il simigliante dee dirsi dell' agenzia, del tribunale e della forza; ciascuno de' quali eserciterà il ministero commessogli senza nuocere, anzi giovando, al vero bene umano di ciascun uomo.

376. Tutto in somma dee essere penetrato nella società da un alto sentimento della destinazione morale dell' uomo, tutto dee procedere in armonia con questa sublime destinazione: lo spirito di benevolenza dee penetrare tutta intera la società, ed ogni subbietto di diritto dee aspirare, coll' uso de' poteri e de' mezzi a lui affidati, a far sí che gli associati con esso, tutti insieme, raggiungano quel felice loro destino.

377. Oltre questi doveri comuni, che hanno ad oggetto il fine rimoto delle società, v'hanno quelli, pure comuni, che hanno ad oggetto il fine prossimo. Conciossiachè egli è chiaro, che tutto ciò che è nella società dee tendere al fine pel quale ella è istituita, salva sempre la perfetta conservazione del fine rimoto.

378. E qui

1.° Viene il dovere dell' *equalità*, sulla quale dee esser fondata la società stessa, onde ciascuno de' sozj dee porre in comunione la parte promessa (1), e partecipare de' pesi ugualmente e degli utili sociali in proporzione della sua messa, nè più nè meno (2),

2.° E il dovere generale della *cooperazione*, cioè di cooperare al ben sociale, senza opporsi a questo giammai (3).

---

(1) V. il Cod. Albert. art. 1868, 1869; — il Cod. Tic. 897; — L'Austr. § 1180.

(2) V. il Cod. Austr. § 1193, 1196, 1197.

(3) V. il Cod. Austr. § 1191 — Cod. Alb. 1873.

§ 2.

Doveri proprj di ciascheduno de' sette subbietti.

379. Ma se i doveri *generali*, che riguardano il doppio fine sociale, sono comuni a'sette subbietti di sopra distinti; vi hanno poi de' doveri proprj di ciascun subbietto, i quali risultano dall' ufficio, che ciascuno ha da esercitare verso la società; e si riducono all'impiego de'mezzi diversi, che ha ciascun subbietto all'ottenimento del doppio fine.

380. Quanto ai doveri degl'impiegati sociali che costituiscono l'agenzia, il tribunale e la forza, sono determinati parte dalla natura e dal fine dell'ufficio, parte dalle convenzioni.

381. Non si possono adunque pienamente enumerare, se non attignendoli all'una e all'altra sorgente: alla naturale, che consiste nella natura e nel fine dell'ufficio, e alla convenzionale, che consiste nelle convenzioni positive.

382. Queste ultime, non essendo che l'espressione delle volontà contraenti, si rilevano o dalle parole o dagli scritti, o da altri segni, fra' quali sogliono aver luogo gli usi e le opinioni.

383. Nondimeno è prezzo dell' opera, che fra questi doveri noi nominiamo il più morale e il più importante: il quale si è, che ciascuno de' nominati subbietti si sottometta, senza richiamo, alle supreme sentenze del tribunale sociale (1). A queste dee essere soggetta la società tutt'intera; conviene che ella vi sia sommessa liberamente e irrevocabilmente fin dal primo atto di sua fondazione, come a tribunal competente (D. I. 610-612). Senza questa legge fondamentale, l' esistenza della società non potrebb' essere che precaria (2).

---

(1) Diciamo supreme, perocchè egli è secondo l'equità e la prudenza, che non vi sia una istanza sola in tal tribunale, ed anzi parmi al tutto savia disposizione, che ve ne sieno tre, secondo la netta e spedita procedura austriaca.

(2) Nelle società private, che si formano nel seno della società civile, a questo bisogno soddisfanno ora i pubblici tribunali, ora giudici od arbitri privati stabiliti negli statuti della società.

ARTICOLO III.

DIRITTI DEL GOVERNO SOCIALE.

384. I diritti del governo sociale dipendono pure dalla natura e dal fine della società, e dalle speciali convenzioni; e molti di essi sono già posti in piena luce da quello che dicemmo relativamente a' doveri sociali, a' quali corrispondono.

385. Converrà bensì che noi diciamo alcuna cosa de' diritti degli ufficiali singoli della società, non meno considerando la natura d'ogni ufficio, che le condizioni a cui viene vincolato mediante apposite convenzioni.

§ 1.

Ogni ufficio sociale può considerarsi come un diritto alienabile.

386. Le convenzioni che fa una società possono essere, come abbiam veduto, o *giuste* solamente, o *giuste e prudenti* ad un tempo.

Ora, alcune di quelle convenzioni giuste, che non meriterebbero lode di *prudenti* se si considerasse la cosa in sè stessa, cioè secondo il concetto delle società e nulla più, possono meritarla considerando le circostanze, in cui si trovano gl'individui associati. Poniamo il caso, che nessuno di questi individui fosse fornito delle necessarie abilità agli officj sociali; qual dubbio che sia cosa prudente l'affidare questi uffic] a persone straniere abili e del tutto adattate ad esercitarli? Se la *prudenza* delle convenzioni dipende dal calcolo dell'utilità sociale ch'esse debbon recare, d'una utilità, si noti bene, la maggior che si possa, salva sempre l'equità del suo ripartimento; qual dubbio che le convenzioni sieno prudenti, quand'esse si dimostrano non solo utili, ma necessarie?

387. Oltracciò abbiamo notato che la giustizia di tali convenzioni è di natura sua soggettiva, cioè relativa alle condizioni e disposizioni de' soggetti.

Qualora dunque una società non sa trovare quali sieno le convenzioni ottime al suo fine, basta ch'ella faccia le migliori che ella sa; e queste sono giuste anche per l'altra parte che ne rimane vantaggiata, purchè considerata in sè stessa la cosa sia giusta; eziandio che venga trascurato nel calcolo il valore delle conseguenze, che per quella società non esiste giuridicamente perchè l'ignora, nol valuta, nè la perdita di questo

valore è assolutamente certa, ma solo probabile, perchè fondata sulla supposizione del comune operar degli uomini, supposizione che in certi tempi può essere smentita con un operare della parte vantaggiata più generoso dell'ordinario.

388. Queste ragioni dimostrano non impossibile giuridicamente il caso d'un'*alienazione* di tutti o di parte de'poteri sociali.

389. Certa cosa è

1.° Che l'ufficio di governare può vestire la natura di diritto, perchè può considerarsi come un bene morale-eudemonologico; e

2.° Che è alienabile ogniqualvolta l'unanimità de' sozi lo alieni.

390. Quest'alienazione poi può farsi di molte guise, perocchè ella

1.° Può abbracciare solo una parte de' poteri sociali, ovvero tutti (esclusi sempre i diritti innati degl'individui, e le loro conseguenze sociali);

2.° Può essere assoluta, o condizionata;

3.° Gratuita, o con un correspettivo;

4.° Per un dato tempo, o in perpetuo.

391. Supponendo che siasi fatta senza limitazione di tempo, di guisa che passi in una o più persone l'intera proprietà del diritto governativo, da distinguersi sempre dal signorile, può domandarsi:

1.° Se colui che acquista un tale diritto in proprietà possa egli stesso cederla, venderla, o come chessia farla passare in altre mani, senza bisogno di consultare la società; se possa disporne per testamento, o se passi naturalmente ne' figliuoli, morendo egli ab intestato.

2.° Se la società possa spogliarlo del suo diritto in caso d'abuso.

Di queste due questioni stimiamo bene il far qualche cenno a parte.

A.

Se chi ha ricevuto in piena proprietà il diritto di governare una società possa farlo passare in altre mani.

392. Rispondo a questa rilevante questione:

1.° Che conviene esaminare tutte le circostanze del contratto pel quale la società fece passare in altrui mani il diritto di governare; e vedere se si può da esse ragionevolmente

presumere che la volontà della società abbia avuto in vista la sola persona, l'abilità, i pregi della medesima, ecc., a cui trasmise tal diritto, pel desiderio di essere da essa governata. In tal caso la detta persona non può alienarlo, nè sostituire altra persona a sè nel governo, senza il consenso della società che ne l' ebbe investita.

393. In dubbio poi, si dee sempre presumere tale essere stata l'intenzione della società, quando niente faccia credere il contrario (D. I. 1172-1173); e solo l'opposta intenzione esige prove per potersi ammettere (1);

394. 2.° Che se si può provare, che l' intenzione dell' alienante sia stata di concedere alla persona eletta il diritto di governare con facoltà di farlo passare ad altri, poniamo a chi stima migliore; in tal caso è uopo avvertire, che il diritto del pieno governo o d'una parte di esso cangerebbe natura se si dividesse fra più, o si restringesse in minor numero di persone, o gli si mutasse forma. Laonde l'investito d'un tal diritto non può in niun caso spezzarlo, nè mutargli forma, senza il consentimento della società;

395. 3.° Che se poi nè lo spezza, nè gli muta forma, egli può benissimo cederlo altrui, come ogni altra sua proprietà; purchè la persona a cui lo cede sia atta ad adempirne le obbligazioni;

396. 4.° Un tal diritto di governare può anco passare per eredità, verificandosi le stesse condizioni, fino che la società sussiste; la qual però non si dee riputare che, per tale alienazione, abbia contratto l'obbligo anco di conservarsi più a lungo, di quello che si sarebbe, senza una tale alienazion, conservata: giacchè il governo è per la società, non la società pel governo. Del resto, questa successione può avvenire per disposizione testamentaria, o anco ab intestato, secondo il Diritto comune intorno alle successioni, ed a' patti; coll'avvertenza però, che il potere in questi passaggi non si può dividere, o modificare sostanzialmente, senza prima consultatane la società, e avutone il consenso.

---

(1) Il Codice Civile Austriaco riconosce la ragionevolezza di questa presunzione, stabilendo al § 1186, che « Niun de' socj può commettere ad « un terzo la cooperazione negli affari, nè ricevere alcuno nella società, « nè intraprendere separati affari dannosi alla società ».

B.

Se la società possa spogliare, in caso d'abuso, del diritto di governare la persona individua o collettiva che n' ha ricevuto l' intera ed assoluta proprietà.

397. Noi abbiamo posto il generale principio che « l' abuso de' proprj diritti non fa perdere, almeno direttamente, i diritti stessi di cui l' uomo abusa.

Cosí noi qui abbiam distinto 1.° il diritto, e 2.° l'abuso del diritto; e stabilito, che i diritti di difesa, di risarcimento e di guarentigia si debbono esercitare contro quest' ultimo, risparmiando possibilmente il primo.

398. Ma pur troppo incontra nel fatto del mondo, che s'operi con un principio del tutto contrario all'indicato. Qualora si scorge l'abuso d'un diritto, chi n'è interessato, e n'ha potestà, invece d'applicarsi a reprimerne solamente l'abuso, e a dirizzarne l'uso, corre per lo più direttamente a spogliare l' abusante del suo diritto, quasi indegno di possederlo. Vedesi spesso adoperare in questa guisa gli stessi governi civili. È vero che questo modo di procedere è più celere; e talora spinge gli uomini a preferirlo non che l'ignoranza d'un modo migliore, ben anco la cupidigia di far proprio il diritto altrui. Quante usurpazioni non si giustificarono con somigliante pretesto! Quante rivoluzioni! Quante volte non si pretese di fondare in esso il così detto diritto di conquista!

399. Laonde nè pure una società può spogliare del diritto di governarla quella persona, a cui un tal diritto è passato in assoluta e piena proprietà; benchè le resti tutto il diritto di difendere convenientemente sè stessa contro la persona che n'abusa; e di chiedere il giusto risarcimento de'danni sostenuti. Finalmente ell'ha il diritto ancora di esigere delle guarentigie per l'avvenire; ma il tutto, secondo i principj da noi esposti, che regolar debbono equamente tanto quest' ultimo diritto di guarentigia nel suo esercizio, quanto gli altri due di difesa e di risarcimento (D. I. 1820-1900).

400. Che se, per venire a capo di quanto la società ha il diritto di esigere dalla detta persona proprietaria del governo, ella non avesse altra via, che di sospendere questa persona collettiva o individua dalla direzione degli affari, fino che i detti diritti sieno soddisfatti, e trovate, e date le guarentigie

sufficienti; anche questo potrà fare, senza però mai che si distrugga lo stesso diritto al governo, di cui quella persona è investita; alla quale dee poi, al più presto possibile, lasciarne anche libero l'esercizio.

401. Ed è in questi casi, in cui vengono messi in atto dalle lesioni ricevute i diritti di difesa, di risarcimento e di guarentigia comuni alla società, e ad ogni altro soggetto; che si possono emendare quelle convenzioni inconsideratamente fatte a principio, eziandio che giuste, non però eque e prudenti.

402. Tuttavia anche quest'operazione si dee condurre secondo la ragione giuridica, gradatamente modificando, e non infrangendo o distruggendo, quelle convenzioni; perocchè dee mutarsi solo quel tanto, e non più, che realmente esigono i tre diritti indicati di difesa, risarcimento e guarentigia. L'attuazione di queste funzioni di diritti, mediante le lesioni, è dunque l'occasione opportuna per emendare a grado a grado il difetto delle costituzioni sociali, ossia delle convenzioni contratte in modo manchevole di prudenza.

403. Ma se poi la proprietà del diritto di governare, di cui una persona è stata investita, non fosse assoluta, ma condizionata; la società può far valere queste condizioni, ed anche spogliare del governo la persona, s'ella non adempie le condizioni alle quali esso fu essenzialmente legato.

§ 2.

Ogni ufficio sociale è un vero potere.

404. Che se non fosse avvenuta niuna di queste convenzioni, colle quali s'aliena in tutto o in parte il diritto di governare; e la società, rimanendo investita di questo diritto, eleggesse degli ufficiali alle varie incombenze sociali dell'agenzia, del tribunale e della forza; sarebbe la società, che eserciterebbe il proprio diritto mediante l'opera altrui (governo mandatario, salariato o no).

405. Ora a questi ufficiali può esser affidato l'esercizio de' vari ufficj sociali o senza espresse convenzioni, o con convenzioni e condizioni espresse.

406. Ad ogni modo tali *ufficiali* non hanno già lo stato giuridico di *servi* rispetto alla società che gli adopera; ma sol di *ministri* (1); e però,

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. I. c. IX.

1.° Essi entrano in impiego volontariamente mediante un contratto bilaterale;

407. 2.° Com' essi sono obbligati d' adempire quanto la natura e il fine dell' ufficio esige, e di osservare tutto ciò che promisero; così pure la società è obbligata a non esigere da essi nulla di più, e a mantenere il convenuto;

408. 3.° L'ufficiale è superiore, nelle cose del proprio ufficio, ai membri della società o alle porzioni di questa, ogniqualvolta quelli o queste volessero fargli fare cosa diversa da quanto esige la natura dell' ufficio commessogli, del quale egli è risponsabile, e per ciò stesso anco giudice competente, salva sempre la subordinazione gerarchica fra gli ufficiali.

409. Quindi ogni *ufficio sociale* è anco un vero *potere* di cui rimane investita la persona a cui l' ufficio è commesso, e i suoi doveri non dipendono dall' arbitrio degli uomini, ma dalla natura dell'ufficio medesimo (1).

410. 4.° Questo potere talora non può essere rivocato a piacere della società, se non dopo un tempo determinato dalla natura della cosa, o dalla espressa convenzione; e talora è rivocabile a piacimento della società.

Nel primo caso si può dare all' ufficiale il nome d' *ufficiale investito*; nel secondo, di *ufficiale mandatario* (2); in dubbio l' ufficiale è da riguardarsi come semplice mandatario (3).

---

(1) Il Codice Albertino all'art. 1879, e quello del Cantone Ticino all'articolo 905, seguendo il Codice Francese, decidono: « Il socio incaricato dell' amministrazione in forza di un patto speciale del contratto di società « può fare, non ostante l' opposizione degli altri socj, tutti gli atti che dipendono dalla sua amministrazione, purchè ciò segua senza frode ».

(2) Gli articoli citati del Codice Albertino e Ticinese dicono ancora: « Questa facoltà (di amministrare) non può essere rivocata durante la società, senza una causa legittima: ma se è stata accordata con un atto posteriore al contratto di società, sarà rivocabile come un semplice mandato ».

(3) Laonde il Codice Civile Austriaco, in ciò alquanto diverso dal Francese, dichiara che l'amministratore della società, se non è stata fatta espressa convenzione in contrario, si dee considerare come un semplice mandatario, § 837; e però può esser fatto cessare dall' ufficio a volontà del mandante, § 1020.

§. 3.

Diritti di ogni ufficiale in verso la società.

411. Di che facilmente si scorge,

1.° Che ogni qualvolta la società commette ad una persona un ufficio sociale, ella gli dà il diritto altresì di far uso de' mezzi a tale ufficio necessarj, e ciò, qualor anco non fosse stato espressamente convenuto (1);

412. 2.° Che ogni ufficiale dee essere rispettato nel suo ufficio da tutti i sozj, cioè non turbato, ma ajutato, e ubbidito in quanto ciò si rende necessario al fine del commessogli ufficio (2);

413. 3.° Che essendo stabilite delle persone determinate a certi uffizj, cessa ne'sozj il diritto, che prima potea loro competere, di mettere le mani in essi (3).

414. 4.° Che l'ufficiale dee essere tenuto immune, o risarcito dalla società, di que'danni o pericoli che sono inseparabili dal suo ufficio (4).

---

(1) Quindi tutte le leggi danno all' amministratore il diritto di fare le spese necessarie alla sua amministrazione.—V. Il Codice Austr. § 837.

(2) Questo rispetto è un dovere riconosciuto da'Codici Civili. Il Francese, seguito da più Codici Italiani, ingiunge a'socj di dover attenersi alle decisioni dell' arbitro da essi eletto. Art. 1854: « Se i socj hanno convenuto di ri« mettersi al giudizio di uno di essi o di un terzo per determinare le por« zioni, la determinazione che sarà data non potrà impugnarsi che nel caso « in cui sia evidentemente contraria all'equità. Non è ammesso alcun ri« chiamo a questo riguardo, quando sono trascorsi più di tre mesi dal giorno « in cui il socio, il quale si pretende leso, ha avuto notizia della determi« nazione, o quando dal suo canto ha incominciato ad eseguirla ». V. l'Albertino, art. 1877.

(3) Quindi il Codice Francese art. 1860: « Il socio che non è amministra« tore non può nè alienare, nè obbligare le cose benchè mobili, le quali « dipendono dalla società ». V. l'Albertino, art. 1883.

(4) Di nuovo il Codice Francese art. 1852: « Un socio fa azione contro « la società, non solo per la restituzione dei capitali sborsati a conto di « lei, ma ancora per le obbligazioni contratte di buona fede per gli affari « sociali, e pe'rischi inseparabili dalla sua amministrazione ». V. l'Albertino, art. 1875.

ARTICOLO IV.

COLLISIONI CHE POSSONO ACCADERE FRA IL DIRITTO SOCIALE E IL DIRITTO EXTRA-SOCIALE.

§ 1.

Come si tolgano tali collisioni.

415. Le collisioni che potessero intervenire di que' diritti che hanno l' origine dallo stato sociale, e di quelli che l'hanno fuori di questo stato, si debbono togliere pacificamente coi mezzi accennati delle discussioni, delle transazioni, degli arbitrj e delle sentenze di apposito tribunale (D. I. 462, 501, 505, 1026).

416. Finalmente molte di queste si possono levare dalla sagace previdenza de' fondatori delle società o de' legislatori, prevenendo il loro nascimento con patti espressi, prudenti, opportuni.

§ 2.

Origine delle leggi sociali-giuridiche, e sociali-politiche.

417. E qui apparc, che in ogni società ben regolata le convenzioni che la formano, ossia la sua legislazione, hanno una doppia origine, secondo il doppio fine che loro è proposto.

Poichè cotali leggi mirano

1.° A determinare precisamente i diritti secondo la ragione giuridica;

2.° Ovvero, salva questa, a prevenire gli urti e le collisioni degli scambievoli diritti.

Le prime si possono chiamare convenzioni o *leggi sociali-giuridiche*; le seconde, convenzioni o *leggi sociali-politiche.*

418. Molte volte avviene che le leggi sociali-politiche perdano di veduta la ragione giuridica; ed in tal caso sono riprovevoli.

419. Ma talora può anche avvenire, ch' esse modifichino que' diritti, che la ragione giuridica stabilirebbe, senz'essere perciò ingiuste. Questo avviene ogni qualvolta si faccia col consenso di tutti i sozj espresso, presunto, od almeno obbligatorio in virtù di altra ragione giuridica.

420. È oltracciò cosa equa, che accada questa modificazione o temperamento de' diritti, quando giova veramente a tutti quelli che sono compresi nella convenzione, o che sono soggetti a quella legge. Dicendo poi a tutti, intendo doversi computare anche

la reciprocità che nasce in un gran numero di casi, a'quali ciascuno abbia, press'a poco, la stessa probabilità di soggiacere.

421. Darò qui esempio di queste leggi sociali-politiche, le quali limitano diritti individuali affine d' evitare la collisione di questi co' diritti sociali, prendendolo dal Codice Francese.

Un articolo stabilisce che

« Quando uno de'sozj sia creditore, per suo conto particolare, di una somma esigibile verso una persona che è parimente debitrice alla società di una somma esigibile, deve imputarsi ciò che riceve dal debitore, sul credito della società e sul proprio nella proporzione de'due crediti, ancorchè colla quietanza avesse fatta l'intera imputazione sopra il suo credito particolare: ma se avrà dichiarato nella quietanza, che l'imputazione sarà fatta intieramente sul credito della società, questa dichiarazione sarà eseguita ». (1).

422. Or questa legge non istringe che i sozj; un creditore non sozio è ben pagato da quel debitore che dee contemporaneamente una somma a una data società. Essa dunque fa perdere all'individuo una parte del suo diritto per la sola cagione che è divenuto sozio. Di natura sua ciò è contrario alla ragion giuridica, secondo la quale non v'ha nessun motivo, pel quale colui che entra in una società debba perdere una parte de'suoi diritti individuali, o debba sostenerne l'invalidamento. Ma qui entra la ragion politica, che ha per fine il bene della società tutta, e dice ai sozj: « Se voi altri non consentite di posporre i vostri crediti privati a quelli della società; se non volete accontentarvi di promettere, che voi non esigerete da'debitori vostri, che sono anco debitori della società, più di quello che porta la proporzione fra il credito vostro ed il sociale; avverrà che un sozio, conoscendo i crediti della società, saprà prevenirla, e mettersi al coperto del proprio credito; lasciando esposto quello della società ». Che questo danno della società venga evitato, importa in astratto a tutti i sozj. Il vantaggio adunque d'evitare questo sconcio può eccitare tutti i sozj a sottomettersi per convenzione a un tale restringimento del proprio diritto. Ora i francesi legislatori credettero una tale convenzione così equa, da poterla erigere in pubblica legge civile: e furon seguiti da altri legislatori (2).

---

(1) Art. 1848.

(2) V. Cod. Albert., art. 1871.

423. E che in essa legge si scorga una veduta prudenziale, è pur cosa innegabile.

Se poi questa veduta prudenziale potesse autorizzare que'legislatori a scemare così la pienezza de' diritti individuali, per tutelare i sociali; questo è quello che io non oserei così tosto decidere.

Dico bensì, che io stimo dovere santissimo d' ogni pubblico legislatore, il portare un sommo rispetto a tutti i diritti dell'individuo; e non detrarre ad essi senza evidente necessità. Perocchè solo verificata questa necessità, il consenso dell'individuo può diventare obbligatorio, e quindi giustamente dal legislatore viene presunto.

424. In somma, io non mi stancherò mai di dire, che agli occhi miei quelle legislazioni sono più morali e più liberali, nelle quali un tale rispetto si manifesta maggiore; que' codici mi sembrano più perfetti, che conservano più interi i diritti individuali, e che solo la minima parte possibile ne sacrificano al fine d'evitare incomodi maggiori evidenti; ad ovviare a' quali una matura sapienza rinviene spesso altri mezzi conciliativi del diritto.

Ho poi osservato in altro luogo, che la perfezione de' codici civili li condurrà a stabilire la più accurata separazione delle leggi sociali-politiche dalle sociali-giuridiche.

CAPITOLO IX.

DEL DIRITTO COMUNALE, IN QUANT' È LA TERZA PARTE DEL DIRITTO SOCIALE UNIVERSALE.

425. Di alcuni doveri e diritti comuni agl'individui componenti la società altrove noi favellammo (195-221) (1).

La ragione che ci mosse a favellarne prima d' ora si fu, che noi volemmo dimostrare quanto ciascun individuo debba

(1) I diritti e i doveri degli individui componenti la società debbono dividersi in due classi: 1.° diritti e doveri proprj degl' individui, che non procedono dalla loro qualità di sozj (diritti e doveri extra-sociali): 2.° diritti e doveri che scaturiscono dalla loro qualità di sozj (diritti e doveri sociali). Questi ultimi si suddividono secondo la varietà delle persone a cui si riferiscono: 1) diritti e doveri de' sozj fra loro; 2) diritti e doveri de' sozj verso la società; 3) diritti e doveri de' sozj verso il governo della società.

influire e pesare nell'andamento della società; la quale influenza a lui nasce qual sequela de' diritti individuali.

Non crediamo adunque di dover ripetere il detto, lasciando eziandio al lettore la cura di trarne molte conseguenze che immediatamente ne scaturiscono (1).

Abbiamo del pari favellato dell'origine universale della società, la qual origine sta negli atti delle volontà de'sozj in uno cospiranti, e però appartiene al Diritto comunale (123-125).

Ma su di questi atti ci gioverà ancora un po' trattenerci, rimanendoci a considerare la natura del *diritto di associazione*, e gli altri diritti a quello conseguenti.

Dopo di ciò toccheremo d'alcune fra le principali questioni appartenenti a questa parte del sociale Diritto.

Parliamo adunque dapprima della *libertà d'associamento*, dipoi della *proprietà sociale*, e indi applichiamo l'animo allo scioglimento delle accennate questioni.

ARTICOLO I.

DIRITTO DELLA LIBERTA' D'ASSOCIAMENTO.

426. Si porge prima di tutto la ricerca: ha egli ogni umano individuo il diritto di associarsi co' suoi simili?

Rispondesi distinguendo fra le società nocevoli, e le innocue.

---

(1) A ragion d'esempio, dal diritto di proprietà, che ha ciascun sozio su quella parte che egli mise in comunione, viene da sè la conseguenza: « che « i diritti e gli obblighi, che riguardano la società in pieno e non i beni se« parati, competono ai socj per rata ». Quindi qualora « un socio sia im« petito per un debito sociale, egli non dee esser tenuto che in ragione della « sua quota ». L'articolo 1863 del Codice Francese sembra deviare da questo principio, prescrivendo: « I sozj sono obbligati verso il creditore con cui « hanno contrattato, ciascuno per una somma e parte eguale, ancorchè uno « di essi avesse in società una porzione minore, *se il contratto non ha spe« cialmente ristretta l'obbligazione di questo in ragione di quest'ultima por« zione* ». L'avere imposto l'obbligo, che nel contratto sia ristretta espressamente l'obbligazione del socio che ha una minor porzione nella comunione, non viene dal diritto *sociale-giuridico*, ma dal diritto *sociale-politico*. In fatti, secondo quest'ultimo, dovea bastare che fosse noto e provato a colui che fece il presto, che i sozj che seco contraevano, rappresentavano debitamente tutta la società: questa dichiarazione era giusto che fosse inserita nello stesso contratto: dopo di ciò, tutti i sozj doveano esser tenuti in proporzione delle loro quote. Ma, senza una tale dichiarazione, il contratto dovea considerarsi come fatto non da sozj d'una società, ma solo da particolari individui; e l'obbligazione dovea certamente riuscire uguale per tutti i contraenti.

§ 1.

Società illecite.

427. Se nello scopo della società si rinviene lesione de' diritti altrui, la società é ingiusta manifestamente; e quelli, i cui diritti vengono lesi, possono volerla impedita o distrutta.

428. Se poi la società, innocua nel suo fine, usa di mezzi lesivi degli altrui diritti, quelli che ne rimangono lesi posson pretendere che siano tolti via tali mezzi; ma non che sia distrutta la società, se questa può stare senza quelli.

429. Se finalmente la lesione non procede né dal fine, nè da' mezzi sociali, ma dall' improbità od imperizia de' sozj, che malamente fan uso de' mezzi sociali, in tal caso ha luogo il diritto di difesa e di guarentigia contro i singoli sozj.

430. Qualora poi la società sia immorale, senza che si possa dire avervi lesione de' diritti altrui, certa cosa è che niun uomo ha diritto di formar tale società. Ma quanto agli altri uomini, essi possono mettere impedimento ad una tale società, purchè il facciano senza invadere la sfera de' diritti di quelli che la compongono, arrecando loro così nocumento.

§ 2.

Società lecite.

431. All'incontro, tutti gli umani individui hanno diritto di associarsi fra loro in giuste e lecite società.

Lecite sono quelle, che non contengono alcuna immoralità nè nel loro fine, nè nei mezzi.

Giuste sono quelle, che nè col fine nè co' mezzi ledono i diritti di quegli umani individui, che sono fuori di esse.

432. Questo *diritto d'associamento* ha la sua radice ne' diritti innati, è compreso nella *libertà* relativa innata (D. I. 65, 81-83, 273, 284).

La libertà relativa innata è quella libertà di operare, che non può essere limitata giuridicamente, se non dall'altrui proprietà; il che viene a dire, che ciascuno può fare tutte quelle cose lecite, che non offendono la proprietà altrui, non istaccano dalle persone ciò che esse si hanno giuridicamente unito, il che come avvenga abbiam dichiarato (D. I. 80, 81). Quindi:

433. I. Niun individuo può togliere o restringere agli altri individui la libertà d' associamento qualora i sozj associati si

propongano in tutti i loro atti d'attenersi alle regole del Diritto comune a tutti gli uomini senza lesione di sorta.

434. II. Ma se un individuo non può restringere agli altri individui, uguali a lui, la libertà d'associamento, potrà farlo una società? Potrà una società impedire, che alcuni individui si associno fra loro?

Nè pur ella, qualor si verifichi la condizione, che il nuovo associamento non leda i diritti di nessuno; e ciò, perchè nè pure una società qualsiasi può ledere la *libertà relativa innata*. Il che via meglio s'intende se si considera che i diritti esistenti in una società necessariamente si risolvono in diritti d'individui, giacchè il vero e real soggetto di ogni diritto, come altrove abbiam detto, non può essere che l'individuo (1).

435. Ma volendo divisar meglio questa risposta, distinguiamo fra i membri che sono compresi in una società, e gli estranei ad essa.

La società può proibire a'suoi proprj membri, fino che restano tali, d'aggregarsi ad un'altra società qualora questa nuova aggregazione importi degli obblighi inconciliabili con quelli della precedente. In tal caso questa ha già preoccupata una porzione della libertà dell'individuo, sicchè questi non può più disporne, senza ledere la proprietà della società prima, a cui egli si è unito.

436. In quanto agli estranei, niuna società può metter loro questo impedimento, poichè essi non le hanno obbligata parte alcuna della loro libertà.

437. III. Rimane a dimandare, se un superiore può impedire l'associamento ad un suo suddito.

Egli è chiaro che può impedirlo, qualora la superiorità sia tale, che s'estenda a quella porzione di libertà, di cui verrebbe a disporre il suddito coll'associarsi (2).

438. Si fa innanzi, dopo tutto ciò, una questione importante. La società, che alcuni individui vogliono stringer fra loro, sia lecita e giusta in modo che non possa essere impedita da

---

(1) *Introduz.* IV, in f. 58.

(2) Perciò la Chiesa cattolica, a ragion d'esempio, può proibire a' suoi sudditi tutte quelle associazioni, che ella giudica pregiudicevoli alla morale ed alla religione; alle quali, d'altra parte, niuno ha diritto.

chicchessia. Tuttavia altri individui od altre società ne temono l'esistenza; poichè quegli uomini che insieme s'adunano vengono a costituire così associati una cotal potenza, della qual potrebbero un giorno abusare a danno altrui. Questo timore ragionevole, perchè fondato nelle naturali e comuni inclinazioni dell'umanità e nelle sue tendenze malvage, non darà egli qualche *diritto* d'opporsi alla formazione del pericoloso associamento?

Rispondesi, che sono due diritti diversi quello di *restringere l'altrui libertà*, e quel *di difesa* e *guarentigia*; il primo si allarga troppo più del secondo. Laonde è da dire, che niun individuo e niuna società qualsiasi ha il diritto d'impedire associazioni lecite e giuste, a cagione della temuta loro potenza; ma che ogni individuo ed ogni società hanno il diritto di difesa e di guarentigia verso tutti gl'individui che si vogliono associare, e verso tutte le associazioni già formate; e che tali diritti di difesa e di guarentigia possono esercitarsi liberamente, purchè secondo le regole che n'abbiamo già dato (D. I. 1832-1900).

ARTICOLO II.

DIRITTO DI RICONOSCIMENTO SOCIALE.

439. Ogni uomo adunque ha per natura un diritto di associarsi co' suoi simili; il diritto della libertà d'associamento è fondato nella natura dell'uomo.

440. Ma quando alcuni individui si sono uniti in società senza che nè gli altri individui, nè le altre società possano giuridicamente impedirli, ne viene egli che la società che essi formano debba essere riconosciuta dagli altri individui e dalle altre società? Ovvero gli altri individui e l'altre società possono riconoscerla, o non riconoscerla, a lor piacere ed arbitrio? E intendo per non *riconoscerla*, considerarla come non esistente, trattare cogli individui che compongono quella società, come con persone semplicemente particolari, e non associate punto fra loro.

Rispondo, che ogni società, la quale abbia il diritto di esistere, ha il diritto parimente di essere riconosciuta; e che perciò, come gli altri individui e l'altre società non hanno l'arbitrio d'impedirne l'esistenza, così non hanno nè pure l'arbitrio di rifiutarsi a riconoscerla.

441. L'associamento di cui parliamo è un fatto giuridico, e quindi egli dee essere riconosciuto allo stesso modo come tutti gli altri fatti giuridici (D. I. 287-290). Pongasi che Tizio, a ragion d'esempio, comperi una casa da Sempronio: quest'è un fatto giuridico: questo fatto dee essere riconosciuto da tutti gli altri uomini, cioè a dire, tostochè si è reso loro noto il fatto di quella compra-vendita, pel quale la casa è divenuta proprietà di Tizio, essi sono obbligati di riconoscere Tizio per proprietario di quella casa e come tale rispettarlo; e non istà in loro arbitrio il disconoscere il contratto avvenuto, perchè è obbligo universale di tutti gli uomini, riconoscere i fatti per quel che sono e per quel che valgono di lor natura, non avendo gli uomini potere di far che non sieno, o di far che sieno altramente da quel che sono. Laonde se vi avesse alcuno, il quale, sapendo il contratto avvenuto, volesse tuttavia operare come se quel contratto non fosse avvenuto, volesse continuare a tener Sempronio per proprietario di quella casa che è già di Tizio; costui lederebbe i diritti di Tizio, e Tizio potrebbe far valere i suoi diritti eziandio colla forza. E per mettere il caso in essere, sia il venditore Sempronio un mariuolo, che voglia far tuttavia da padrone della casa venduta, di cui ha riscosso il prezzo. Possono forse gli altri uomini secondare la malvagità di Sempronio, riconoscendo tuttavia lui qual proprietario, e ricevendo da lui stanze di quella casa a uso gratuito o a pigione? Se fosse in loro arbitrio il disconoscere l'avvenuto contratto di compra-vendita, potrebbero farlo; ma essendo essi obbligati a riconoscere i fatti giuridici tali quali sono, essi non possono trattare più Sempronio qual proprietario di quella casa, senza offendere i diritti di Tizio, che n'è il proprietario vero.

442. S'applichi ora tale soluzione al fatto giuridico dell'associamento. Mediante questo fatto, gl'individui che si sono associati acquistarono scambievolmente fra loro delle obbligazioni e dei diritti. Come adunque il contratto di compra-vendita dee esser riconosciuto da tutti, eziandio da quelli che non sono parti contraenti, tostochè lo conoscono; così pure il contratto di società dee essere riconosciuto da tutti, eziandio da quelli che sono estranei alla società. E come tutti debbono riconoscere i diritti e le obbligazioni che conseguono al fatto giuridico della compra-vendita, così tutti debbono egualmente riconoscere i

diritti e le obbligazioni che conseguono al fatto giuridico dell'associamento. Laonde se alcuni s'associano legittimamente insieme, tutti gli altri individui e tutte le altre società debbono considerare e trattare tali associati non solamente come persone particolari, ma ben anche come persone associate, rispettandole, senza lederle punto nè poco in que' diritti che acquistarono mediante il contratto sociale stretto fra loro.

443. Una sola è dunque la condizione, alla quale tutti gli uomini individuamente presi o in società uniti debbono riconoscere le nuove società legittime che si formano: e questa è che le nuove società sieno loro note. Questa è la stessa condizione che si esige per l'obbligazione di riconoscere ogni altro fatto giuridico; ed essa è evidente perchè è quella condizione, che rende possibile il riconoscimento stesso.

444. Da ciò viene la conseguenza, che il contratto sociale ha diritto di essere riconosciuto, senza che sia punto approvato positivamente, e nè pure notificato, bastando che si renda noto agli altri uomini per qualsivoglia maniera; a quella guisa medesima che coloro che contraggono una compra-vendita non sono punto obbligati a notificare agli altri uomini un tal contratto, ma gli altri uomini sono obbligati a rispettarlo tostochè il vengono a sapere da sè medesimi.

445. Che se si considera la cosa sott'altro aspetto, cioè in relazione al diritto di guarentigia, può benissimo accadere, che una società, od anche un individuo, possa pretendere da certe persone, che notifichino la società che intendono formare insieme; questa pretensione però non dee essere punto arbitraria, ma dee procedere veramente dall'accennato diritto di guarentigia, de' cui confini noi abbiamo parlato.

ARTICOLO III.

DIRITTO DELLA PROPRIETA' SOCIALE.

446. V'ha dunque un *diritto di libertà d'associamento,* v'ha un *diritto di riconoscimento sociale;* da questi due diritti ne procede un terzo, che chiamiamo il *diritto della proprietà sociale.*

Intendo per diritto della proprietà sociale, quello che ha ogni società giusta d'acquistare e conservare de' diritti di proprietà.

447. L'esistenza di questo diritto si dimostra con queste due proposizioni:

1.° L'associamento è un diritto di natura, che dee essere riconosciuto e rispettato da tutti;

2.° Nella natura del diritto di proprietà non v'ha nulla che gli impedisca d'essere inerente piuttosto a una società, che a un individuo.

448. Quanto a questa seconda proposizione, si consideri ciò che abbiam detto circa il rispetto, che merita ogni diritto, a qualsiasi soggetto appartenga (D. I. 1647-1660). Certo, ogni qualvolta v'ha il diritto, esso è inviolabile. Ora il diritto di proprietà vi ha ogniqualvolta è messo in essere il fatto che costituisce il titolo della proprietà (D. I. 287, 296, 313, 343). Questo titolo può esser messo in essere ugualmente da un individuo e da una società d'individui: dunque egli dee essere rispettato anche venendo posto in essere da una società qualsiasi: dunque ogni società giusta ha di sua natura il diritto di possedere, se non vi rinunzia.

449. Quanto poi alla prima proposizione, dimostrata già innanzi, essa ci somministra il medesimo risultato. Abbiam veduto, che tutti debbono riconoscere le società legittime, e i diritti e gli obblighi che ne risultano nelle persone de'sozj. Ciò posto, se quelli che s'associano mettono insieme le loro proprietà presenti o future, e contraggono fra loro delle obbligazioni circa la maniera di disporre di queste proprietà, tutto ciò dee essere riconosciuto da tutti, anche stranieri alla società; poichè il diritto di proprietà permette agli individui, che ne sono i soggetti, dividerlo, spezzarlo, limitarlo, metterlo in comunione ecc. (D. I. 972-1003). Qualora dunque taluno pretendesse d'impedire alcuni proprietarj di mettere in comunione i loro beni, o di avvincolarsi fra loro ad alcune condizioni circa il disporre del proprio; costui lederebbe il pieno diritto di proprietà, che in tali individui supponiamo. E lo stesso obbligo di lasciar libero l'esercizio di questo diritto a chi lo ha, lega le società come gl'individui, lega la stessa società civile.

ARTICOLO IV.

SE I SOZJ POSSANO RITRARSI A PIACERE DALLA SOCIETA'.

450. Egli è chiaro che, se fra'sozj nell'atto della fondazione v'ebbe convenzion che la società duri un determinato tempo, ella vuol essere osservata come tutte l'altre.

451. Il simigliante dee dirsi, se la durata della società è determinata dal fine della società, essendo questo fine unico e indivisibile, nè potendosi raggiungere se non entro un certo tempo. In tal caso i sozj, anche senza che n' abbiano espressamente convenuto, si sono tacitamente obbligati di rimanere uniti tutto quel tempo, e non più (1).

452. Ma se in tali casi niuno può ritirarsi dalla società innanzi al tempo indicato, senza motivo, non potrà egli farlo avendone un motivo giusto? E quale sarà questo motivo?

Un sozio può ritirarsi anche innanzi che sia trascorso il tempo, ne'casi seguenti:

1.° Se l'ottenimento del fine della società è reso, per qualsiasi cagione, impossibile;

2.° Se sono resi impossibili i patti fondamentali, o le condizioni, a cui era legata l'obbligazione da lui presa;

3.° Se la natura della società per qualsivoglia causa ab-

---

(1) Nasce dubbio, se il sozio possa ritirarsi da quelle società, il fine delle quali, e però lo stesso aggregamento, è obbligatorio.

Rispondo, che l' obbligazione del fine sociale e dell' aggregamento può essere solamente *morale*, o anche *giuridica*. L' obbligazione sarebbe solamente *morale* se, ricusando d' aggregarsi, o uscendo dall'aggregazione, non si ledesse alcun diritto degli altri consozj, per esempio se si trattasse d'una società che relativamente a me fosse necessaria a farmi condurre una vita morigerata, a cui perciò dovrei attenermi come ad un mezzo soggettivamente necessario a viver bene. Sarebbe *obbligazione giuridica* se, non volendo io entrare o rimanere nell' aggregazione, gli altri venissero lesi ne' loro diritti, come se io non volessi riconoscere i miei coeredi e partire con essi l'eredità comune, ovvero se offendessi un diritto da loro acquistato in virtù di convenzione, o contratto, ecc. In questo caso i sozj hanno diritto di pretendere da me, ch' io resti od entri nella società, e se io me ne stacco, essi possono obbligarmi a restarvi anche colla forza. Nel primo caso all'incontro io pecco, e non esercito un *diritto assoluto*; ma tuttavia, non avendo i sozj diritto di costringermi a stare unito con esso loro, staccandomi io esercito un *diritto relativo ed essi*. (V. il L. *Del principio della derivazione de'diritti*, c. I, a. III).

bia subito una mutazione essenziale, di modo che ella non sia più quella;

4.° Se venga offeso e danneggiato dalla società tutta intera ne' suoi diritti, e non possa altramente difenderli;

5.° Nel caso poi che un qualche sozio si rendesse inabile ad eseguire i doveri sociali; ovvero mancasse a questi colpevolmente; nè si avesse alcuna via da costringerlo a'medesimi; dovrebbe distinguersi così. Potrebbe l'impotenza e la mancanza di quel sozio cangiare essenzialmente la società, o renderla pregiudicevole, anzichè vantaggiosa, a quell'altro sozio che medita di ritirarsi da essa; e potrebbe quella mancanza non far nulla di questo, non alterar notabilmente la condizione sociale. Nel primo caso può ritirarsi, qualora il mancante non si possa ridurre al suo dovere per altro mezzo: nel secondo non può. Perocchè, sebbene sia vero, che la convenzione colla quale fu unita la società riguardò un dato numero di sozj, de'quali un solo mancando alle sue obbligazioni, rimane la società materialmente cangiata, tuttavia ella non si cangia formalmente, se non avverandosi le dette circostanze del primo caso; e però egli pare, che i sozj rimanenti debbano o sciorre d'accordo la società, o continuarla d'accordo fino al tempo in cui ella può naturalmente finire (1).

453. Dissi poi, che ove uno de' sozj mancasse al suo dovere per modo, che ne venisse danno o che cangiasse l' indole della società, questo non può dare motivo giusto ad un altro di ritirarsi, quando il sozio mancante si può ridurre al dover suo con altri mezzi. Tale limitazione merita che accuratamente si noti. E di vero, tutti i sozj hanno diritto che ciascuno di essi resti nella società pel tempo stabilito: non si rispetterebbe adunque il diritto de' sozj incolpevoli, se per ritirarsi dalla società si arrecasse una ragione, che può essere rimossa in altro modo.

454. Finalmente è da osservarsi, che ogni sozio può sem-

(1) Il Codice Francese dice all'art. 1871: « Non può essere domandato « da uno de' socj lo scioglimento della società contratta a tempo determi- « nato, prima che sia spirato il termine stabilito, se non quando vi fossero « giusti motivi, come nel caso che uno dei socj mancasse a' suoi impegni, « o che una malattia abituale lo rendesse inabile per gli affari sociali, o « in altri casi consimili, la legittimità e gravità de' quali sono lasciate al « prudente arbitrio del giudice ». — V. il Cod. Albert. art. 1894.

pre e in ogni tempo ritirarsi da una società nella quale era obbligato di permanere, qualora egli dia un tale compenso e risarcimento ai singoli suoi consorti, che gli indennizzi pienamente di ogni scapito che pel suo ritiramento dovrebbe a loro incontrare; perocchè con ciò egli non li priverebbe del valore del proprio diritto, ma solo ne varierebbe la modalità; il che ciascuno può fare pel diritto di *pretensione giuridica.*

455. Ma che si dirà trattandosi di quelle società, alle quali nè la convenzione, nè il fine loro assegna una certa durata?

In queste società ogni sozio è libero di ritirarsi quand' egli vuole, purchè lo faccia nel debito modo (1).

ARTICOLO V.

I SOZJ CHE HANNO DIRITTO DI RITRARSI DALLA SOCIETA' DEBBONO FARLO SENZA RECAR DANNO AI CONSORTI.

456. E questo debito modo è quando, come dicono comunemente i legislatori civili, nol fa egli nè *dolosamente*, nè *intempestivamente.*

457. Il Codice Francese, seguito da altri Italiani, spiega così queste due condizioni.

« La rinunzia non è di buona fede quando il socio rinun-
« zia per appropriarsi in particolare il guadagno che i socj
« si erano disposti di ottenere in comune ».

« Essa è fatta fuori di tempo, quando le cose non sono più
« nella loro integrità, e l' interesse della società esige che
« ne venga differito lo scioglimento » (2).

ARTICOLO VI.

SE UN SOZIO POSSA ESSERE ESCLUSO DALLA SOCIETA', IN QUALI CASI E IN CHE MODO.

458. Un sozio può venire escluso dalla società senza sua colpa, e per sua colpa.

Senza sua colpa, quand'egli diventa inabile ad adempire gli obblighi essenziali annessi alla qualità di membro della società.

---

(1) « Se il tempo della durata della società non fu espressamente stabi-
« lito, nè può determinarsi dalla natura dell' affare, è lecito a ciascuno dei
« sozj di rinunziare a piacimento alla società, purchè ciò non facciasi do-
« losamente o intempestivamente ». (Cod. Civ. Austr. § 1212. Vedi anche il § 830).

(2) Art. 1870. — Cod. Albert. art. 1893. — Cod. Ticin. art. 918.

con sua colpa, quand'egli ricusa di fare il suo dovere, cioè di adempire le obbligazioni annesse alla sua qualità di membro (1).

459. Nel primo caso però, in cui il sozio, divenuto incapace di sostenere le obbligazioni sociali, non è in alcun modo colpevole, dee escludersi con sufficiente riguardo, acciocchè dall'esclusione egli non risenta danno veruno.

460. Che se qualche sozio, a ciò interessato, dimandasse, che invece d'escludere taluno che non eseguisce le obbligazioni sociali benchè possa eseguirle, egli fosse costretto ad eseguirle, e la società avesse modo di costringervelo senza suo danno; la società dovrebbe aderire al parere di quel sozio: perocchè « ogni sozio ha il diritto di esigere che tutti gli altri rimangano nella società ».

Se poi l'esclusione d'un sozio dalla società dia giusta ragione ad altri di uscirne, questo fu trattato nell'articolo precedente (452-454).

ARTICOLO VII.

SE I DIRITTI E GLI OBBLIGHI SOCIALI PASSINO PER EREDITA'.

461. Se è stato convenuto che la società sia formata co'soli viventi e non co'loro eredi, egli è chiaro che il legame sociale non trapassa a questi.

462. « Gli eredi però, se la società non continua con essi, « hanno diritto di farsi rendere e saldare i conti sino all'epoca « della morte del sozio » (2). Hanno pur essi il dovere di rendere e finire i conti colla società.

463. Tuttavia questa stessa resa di conti scambievole, e questo troncamento delle relazioni sociali dee esser fatto senza

---

(1) « Il sozio può innanzi lo spirare del termine essere escluso dalla so« cietà, se non eseguisca le condizioni essenziali del contratto; se si apra « il concorso sopra i suoi beni, se sia giudizialmente dichiarato prodigo, « o in generale venga sottoposto a cura; se perda la confidenza per qual« che delitto ». Cod. Civ. Austr. 1220. — Si parla in questo paragrafo, come egli è chiaro, di società di guadagno. Resterebbe a vedere se chi è posto sotto cura non potesse essere rappresentato, innanzi alla società, dal suo curatore: a me pare che secondo il Diritto di ragione dovrebbe esser così, giacchè il Diritto sociale permette ad ogni sozio di essere rappresentato da un altro. Così del pari, secondo il Diritto di ragione, per essere escluso da una società non basterebbe un delitto estraneo ai negozj sociali.

(2) Cod. Civ. Austr. § 1206.

danno nè della società, nè dell' erede; e però, quando non si possa altrimenti, le parti debbono accordarsi scambievolmente una dilazione (1).

464. Se niuna convenzione è passata circa il tempo che durar deve la società, conviene esaminarsi la natura ed il fine di essa. Se da questo esame si può dedurre che la società ha un tempo tacitamente determinato; in tal caso l'erede che accetta l'eredità, e che è atto ad essere membro della società, dee entrare in tutti i doveri e diritti del defunto fino a tanto che il detto tempo sia trascorso.

465. Nè v'è alcuna ragione, secondo il Diritto sociale, perchè si debba limitare tal obbligo al primo erede, o all' erede dell' erede; ma tutti gli eredi che si succedono rimangono per quel tempo ugualmente obbligati.

466. Tuttavia l'erede nominato rimane al tutto sciolto dalla società, se egli non accetta l'eredità stessa.

467. Del pari l' erede, come vedemmo essere di ogni altro sozio, può ritirarsi dalla società in cui sarebbe obbligato di rimanere, indennizzando i consorti, ed ottenendo il loro consenso (454).

468. Può ancora ritirarsi se dalla natura della società apparisce, che la società si formò col sozio defunto per le sue qualità o abilità personali, le quali mancassero all'erede; anzi, se questo non è atto ad essere membro di essa, egli viene giustamente escluso.

469. Egualmente è da dirsi se altre circostanze facessero ragionevolmente presumere l'intenzione degli associati, che la società fosse fatta co' primi sozj, e non cogli eredi.

470. Finalmente, se la società è di tal natura, che ogni sozio possa ritirarsene a suo piacimento (455), chiara cosa è che può ritirarsene ugualmente l' erede.

471. Laonde le leggi civili, che non riconoscono che i doveri e gli obblighi sociali passino per eredità, secondo i limiti qui sopra esposti, non sono derivate dal semplice Diritto sociale-giuridico; ma più tosto appartengono al Diritto sociale-politico (2).

(1) V. Cod. Civ. Austr. § 830.

(2) Il Codice Francese stabilisce: « Quando siasi stipulato che in caso di « morte di uno de' socj la società debba continuare col suo erede; ovvero

ARTICOLO VIII.

DE' MODI NE' QUALI FINISCONO LE SOCIETA'.

472. Le società finiscono,

1.° Quando è spirato il tempo pel quale furono istituite;

2.° Quando è ottenuto pienamente il fine di esse;

3.° Quando sono rese impossibili o per la morte de'sozj, de' quali un solo sia rimasto superstite; o per la perdita del fondo comune (1); o perchè lo scopo di esse si è reso o si è conosciuto inarrivabile, o per qualsivoglia altro ostacolo che impedisca alla società di tenersi in piedi con isperanza di raggiungere il fine (2);

4.° Quando sono mutate le condizioni essenziali della società, sia per volontà de'sozi, sia per caso (3).

473. Quindi si può rispondere alle seguenti dimande:

1.° Se un sozio non conferisce in società ciò che ha promesso, la società riman ella sciolta?

Rispondo: se questa mancanza altera le condizioni essenziali della società, se n' impedisce il fine, o se lo rende sì poco vantaggioso, che non convenga agli altri lo stare uniti, sì; in

---

« che debba soltanto continuare coi socj superstiti, tali disposizioni dovranno « eseguirsi ». Art. 1868 — Del pari il Cod. Albert. art. 1891, e del pari il Cod. Ticin. art. 916.

Il Codice Austriaco: « Di regola i diritti e gli obblighi sociali non pas« sano negli eredi del socio, § 1206. — « Se la società contratta fra per« sone che non sono negozianti comprende espressamente anche i loro « eredi, questi, se accettano l'eredità, sono tenuti ad osservare la volontà « del defunto; ma questa volontà non si estende agli eredi degli eredi, e « molto meno ha forza per costituire una società perpetua » (§ 1208. Confr. i paragrafi 831, 852, 1209).

(1) « I sozj non possono essere costretti a conferire più di quello che « abbiano promesso. Ma se, per esser cambiate le circostanze, non si po« tesse punto ottenere lo scopo sociale senz' accrescere la contribuzione, il « socio che ricusa di prestarsi può ritirarsi dalla società o essere rimosso ». (§ 1189).

(2) « La società si scioglie per sè stessa quando l'intrapreso affare sia « compiuto, o non possa continuarsi; quando siasi perduto l'intero fondo « comune; ovvero quando sia passato il tempo stabilito per la durata della « società » (§ 1205).

(3) *Societas*, dice Ulpiano, *solvitur ex personis, ex rebus, ex voluntate, ex actione. Ideoque sive homines, sive res, sive voluntas, sive actio interierit, distrahi videtur societas.* Digest. XVII, II, 63.

caso contrario, no (1). Se vi avessero di quelli che volessero permanere nella società, gli altri che si vogliono ritirare dovrebbero provare che per essi è deteriorata la condizione sociale per la mancanza di quel socio in conferire la sua porzione.

474. 2.° Se un sozio muore od esce, è ella sciolta la società?

Il Codice Civile Austriaco, secondo la ragion giuridica, decide così: « Quando la società consiste fra due sole persone, « si scioglie colla morte di una di esse. Consistendo fra più di « due persone, si presume che gli altri sozj vogliano conti- « nuare fra essi la società. Questa presunzione in generale ha « luogo anche riguardo agli eredi de' negozianti » (2).

475. Per la morte o l'uscita dalla società d'uno de'sozj cessa il legame sociale, anche quando il sozio morto od uscito fosse così importante, che per cagione del suo mancare la società si rendesse disavvantaggiosa ad alcun altro de'sozj. Anche questo caso è indicato dalla legislazione austriaca. « Si può rinun- « ziare al contratto di società prima del termine, se il socio, « dal quale principalmente dipendeva il maneggio dell' affare, « abbia cessato di vivere, o sia uscito dalla società » (3).

CONCHIUSIONE.

476. E qui poniam fine al Diritto sociale universale. Alla mente dello studioso che l' ha meditato non ne sarà sfuggita l'importanza. Questo *Diritto universale* è il fondamento del *Di-*

---

(1) Trae dunque in parte dal fonte della ragione politica quella legge francese che stabilisce: « Quando uno de' sozj ha promesso di mettere in « comunione la proprietà d' una cosa, se questa viene a perire prima che « sia stata realmente conferita, ciò produce lo scioglimento della società, « riguardo a tutti i sozj. La società resta sciolta egualmente in qualunque « caso per la perdita della cosa, quando il solo godimento siasi posto in « comunione, e la proprietà sia rimasta presso del socio. Ma la società « non è sciolta per la perdita della cosa, la cui proprietà fu già conferita « nella società. » Art. 1867. — V. Cod. Albert. art. 1890.

(2) § 1207. — La legislazione francese si allontana anche qui non poco dalla *ragione giuridica*, e seguendo la *ragione politica*, stabilisce che la società è sciolta per la morte d'uno de'sozj, a meno che non siasi convenuto il contrario. V. art. 1865, 1868. — Confr. il Cod. Albert. art. 1888, 1891.

(3) § 1211.

ritto sociale-speciale, a cui noi dobbiam ora passare. Conciossiachè lo special Diritto di qualsivoglia società non si rinviene altramente, che coll'applicare ai *fatti* costitutivi di quella i *principj* del Diritto universale. È dunque sempre il Diritto universale, che dall'alto seggio della sua universalità presiede a tutte egualmente le società umane, e dà loro l'equità, la giustizia, il che val quanto dire la giuridica esistenza ed azione. Ponendo noi dunque mano ad esporre gli speciali Diritti delle principali società umane, altr'opera non intraprendiamo se non quella di dedurre dirittissime conseguenze da'principj oggimai stabiliti. Questi si rimangono sempre i medesimi; sol prendono più di luce dalle equissime conseguenze che di sè producono: le applicazioni riusciranno varie, dilettevoli, talora inaspettate, sempre utili. Nè il dedurle ci sarà opera difficile per se stessa; ma forte ci verrà il lavoro e cimentoso, ove che ci venga il bisogno di avverare ed analizzare i fatti sociali, scarsamente ancor conosciuti nell'intima loro natura, que'fatti a'quali s'applicano le dottrine del Diritto universale, e vengono così eretti in altrettanti *titoli* di diritto, e fonti di obbligazione.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO II.

DIRITTO SOCIALE-SPECIALE.

PARTE PRIMA

DIRITTO DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA.

> **Jurisprudentia est DIVINARUM atque HUMANARUM rerum notitia, justi atque injusti scientia.**
> INSTIT. I, I, 2.

INTRODUZIONE.

477. Tutte le maniere di società che abbiamo enumerate e classificate (50-141), oltr' essere sommesse al Diritto universale di cui nel libro precedente abbiam tracciata più tosto che esposta la teoria, vengono regolate altresì da un Diritto loro speciale e proprio.

478. Del qual Diritto una parte è *razionale*, e un' altra *convenzionale.*

479. La parte razionale è quella, che col ragionamento si può dedurre dal fine e dalla natura della società di cui si tratta: è un prodotto della *ragione giuridica.*

480. La parte *convenzionale* consta delle convenzioni, che stringono fra loro gl'individui nell' associarsi.

481. Questa parte nella sua effettiva esistenza appartiene al *Diritto applicato*, o sia realizzato, perchè risulta da fatti *reali*, quali sono le convenzioni, e non da semplici possibilità. La parte *razionale* all' incontro appartiene al *Diritto puro*; perchè questo non considera la società speciale, di cui parla, come sussistente, ma come possibile: considera l' *essenza* di lei, senza darsi cura di sapere se ella si trovi realmente in terra, se sia mai stata formata dagli uomini, notizia inutile allo scopo della trattazione.

482. Il Diritto razionale, in quanto presiede alle *società speciali*, si divide in tante parti, quante son quelle. Ma chi non

vede che sarebbe lavoro infinito il solo enumerarle? e per poco inutile fatica l'esporre di ciascheduna il Diritto? Noi dunque dobbiamo restringere i limiti del nostro argomento; ed ecco come ci sembra dover tracciare la linea di confine a quel *Diritto sociale-speciale*, che intendiamo di svolgere in questo libro e ne' due seguenti.

483. Fra le società speciali v'hanno di molte, che possono giovare agl' individui che le forman fra loro, e anco ad altri; senza ch'elleno si possano dire necessarie all' umanità. Ma ve n' hanno ancora alcune necessarie al buono stato e progresso dell'umana famiglia. L'uman genere, questa moltitudine d'individui, nè potrebbe vivere sulla terra, nè svilupparvisi al conseguimento della sua terrena perfezione e de'suoi immortali destini, se non fosse ordinato e collegato insieme secondo gl' inviti della natura, le relazioni morali, i bisogni. V' ha dunque un' organizzazione necessaria dell'uman genere; v' hanno delle società di cui non si può far senza, perchè condizioni di quell'organizzazione, anzi sue parti costitutive. E di queste appunto non può in alcun modo tacere la scienza del Diritto speciale di società. Laonde a esse noi restringeremo i nostri ragionamenti; lasciate da parte tutte l'altre umane associazioni, i tre libri che seguono verseranno esclusivamente intorno al *Diritto delle società necessarie alla perfetta organizzazione del genere umano.*

484. Ma quali sono queste società necessarie indispensabilmente all' organizzazione perfetta dell' uman genere?

485. Le tre seguenti: la Teocratica, la Domestica e la Civile.

486. Della prima si deve occupare il libro presente; delle altre, i due appresso.

Io so troppo bene quanto mal suoni oggidì agli orecchi di molti la parola che io inscrissi in fronte di questo libro, *Società teocratica;* e l'avrei evitata, chè facilmente potevasi, se io mi volessi con altro procacciare il favore de' miei lettori, che colla verità. Ma guai a me, se anch' io prendessi ad adulare questo secolo più tosto che a ragionare, come mi sono prefisso, con lui. Gli uomini ragionevoli a questi dì non mancano: e questo è, che mi conforta e incoraggia: io parlo dunque a quelli a cui piace di ragionare su tutto, e sulle stesse loro proprie opinioni, pronti a dismetterle quando le trovino

mal fondate: parlo a quegli onesti, che non ricusano mai di udire chi non istrepita, ma ragiona e ciò fa di buona fede, non ricusano d'udirlo con pacatezza fin al termine del ragionamento, non giudicando mai a parte inaudita. Sebbene dirò di più: io parlo anche agli altri uomini, agli uomini tutti, perocchè so finalmente che tutti hanno la ragione, eziandio quelli che istizziscono alla prima parola che ascoltino opposta a' lor sentimenti od alle loro passioni; a' quali egli è e sarà sempre permesso di non aprir questo libro, di non leggerne pure il frontespizio, o di chiuderlo a loro talento; poichè il libro non vien mai meno a questa regola d'urbanità, di non parlare a chi non vuole udire, e si tace con tutti quelli che non l'interrogano, non molestando loro gli orecchi pure d'un zitto. Ma quanto a coloro che, d'alto religioso pensiero animati, sentono più intimamente il bisogno d'una perfetta e divina morale a salute dell'uman genere, spero da essi e attenzione benevola a quanto nel presente volume può contenersi d'importante a bene dell'umanità, e compatimento del pari benevolo a quanto non paresse lor tale, o non fosse: giacchè in così fatte persone nè l'una nè l'altra cosa mi può essere impedita da vane prevenzioni, le quali ne' retti e ne' savj, eziandio che vi cadano perchè son uomini, tuttavia non sogliono chiuder mai villanamente la porta in faccia alla verità.

487. D'altro lato, la maggior parte di quelli ch'hanno in odio cotesto nome di Teocrazia, sono a tal odio condotti dal pigliarsi questa parola in altro senso da quello che noi facciamo. Temon essi, che alcuni uomini col pretesto delle cose divine, e con indebiti modi vogliano tirare a loro particolare profitto le umane. Del qual detestabile abuso delle divine cose non possono certamente sospettare che noi vogliamo essere i difensori o i maestri; quando anzi nulla troveranno mai in queste carte, che non escluda perfin l'ombra di così sacrilego tentativo, compiacendoci noi di opporre da per tutto i dettami della onestà, della giustizia e della religione a farne lontano dalla società umana, quanto mai si possa, il pericolo. Il qual pericolo niuno però creda che si resti escluso coll'opporvi l'ingiustizia, o ancor più l'irreligione e l'empietà, agli occhi delle quali suol sembrare una somma giustizia il diroccare la città del Signore. Ma le inique imprese non sono per avventura quelle che piantino la felicità sulla terra. Laonde ogni onesto si persuada, che i diritti di tutti, degl'individui, della civil società, de'suoi gover-

natori, de' supremi imperanti, assai meglio vengono guarentiti coll'adempimento fedele di quanto è giusto inverso a Dio, che non colla stessa intimazione di precetti, di leggi, di temporali sanzioni che riguardino quanto è giusto solo inverso agli uomini. Imperocchè in qual maniera l'uomo veramente religioso potrebbe mai credere di rendere a Dio il debito onore, se sotto colore o veste di religione mirasse a rendere per indebiti modi ricco, o possente sè stesso? Non sentirebbe egli anzi di disonorare l'Ente supremo, d'offenderlo, e di stogliere dal suo culto gli uomini? Laonde colui che vuol dare a Dio veracemente ciò che è di Dio, non fia mai che detragga il suo o alla società, o a' governanti, od a'signori, od all'ultimo degli uomini; anzi dà a ciascuno scrupolosamente ciò che gli spetta. All'incontro, gli uomini che sotto qualsiasi pretesto sono a Dio ingiusti, manifestano, ad occasione opportuna, l'ingiustizia che hanno dentro, anco inverso i loro simili. Perocchè avviene anche questo, che sotto il pretesto di proteggere o di conservare le cose umane, le cose divine si usurpino o si guastino, e al regno di Dio in fra gli uomini si muova guerra.

488. Laonde noi credemmo necessario di parlare in prima della società, che Iddio volle stringere colle sue umane creature pure su questa terra, e che Teocrazia nominiamo, non solo indotti a ciò dall'esempio de'più famosi giureconsulti, i quali stimarono i diritti della divinità non dover esser negletti, anzi li vollero posti in capo a tutta la scienza del Diritto (1); ma anche

---

(1) Ecco come parla Seneca dello studio della giurisprudenza: *Depono hoc apud te, nunquam plus agere sapientem, quam cum in cospectum ejus* DIVINA *atque* HUMANA *venerunt*. Ep. Questa sentenza stoica fu poi inserita nelle leggi romane, che definirono la giurisprudenza: « la scienza delle cose divine ed umane ». Ma il grande errore di quelle leggi, più volte il notai, si è di non vedere altro Diritto, fuori di quello della società civile, e di fondere in questo solo tutti gli altri, il che è la formola che esprime « la tirannia della società civile su gl'individui ». Ne' tempi moderni ben si vide, che le cose divine non erano di competenza dell'umano magistrato: ma come i primi trattati di Diritto naturale non s' eran fatti che a servir d'introduzione alle leggi civili (V. *Introduz.* III, f. 33), così, perseverando gli scrittori tedeschi in questo concetto, specialmente quelli della scuola critica, sbandirono dal *Diritto di ragione* ogni relazione giuridica colla divinità, e concepirono il Diritto siccome una scienza, che non ha a fare se non cogli uomini. Tale è il concetto di Kant, che pone il principio del suo Diritto nella possibilità della coesistenza (V. *Essenza del Diritto* c. II, a. IX).

Or noi crediamo di richiamare la scienza del Diritto alla sua antica

perchè, considerata la cosa in sè stessa, noi vedemmo manifesto, come la società di Dio cogli uomini costituisca il saldissimo fondamento di ogni altra società, a tal che niun' altra può ricevere altronde, che da questa prima e divina, la stabilità e la consistenza. Di che non poco è da maravigliarsi, che i più recenti trattatisti di razionale Diritto abbiano tanto trasandata, ed anco obbliata del tutto, questa parte principalissima, senza pure accorgersi che così fabbricavano la società civile nell'aria, e mettevano alla luce una scienza morta, un corpo mostruoso privo del capo e dell'anima. La quale imperfetta trattazione del Diritto, segregato dalla religione, legalizzò pur troppo l'empietà del secolo, che le fu madre; la quale tanto si compiacque di sua figliuola, cioè della segregazione della religione dal Diritto e dalle leggi, che sperò renderla perpetua, punendo di sarcasmi e d'incapacità a' posti sociali quelli che dubitassero di sua convenienza: e la inserì nelle costituzioni de'popoli.

---

dignità, restituendole la parte divina, di cui ell'era stata rubata e impoverita ne'secoli precedenti. Nè vogliamo così ritornare all'errore della giurisprudenza pagana; ma vogliamo solo considerare il Diritto di ragione in tutta la sua naturale ampiezza, fuor de' limiti arbitrarj che il rendono una mera introduzione alla legge positiva della società civile, società parziale come tutte l'altre; benchè, a dir vero, anche il magistrato civile debba finalmente conoscere il Diritto teocratico, se non per amministrarlo, certo per rispettarlo. Veramente io non so, se il Diritto di ragione sia stato per anco trattato con questa veduta, la quale non soffre arbitrarj confini, e il contempla tale qual è, indipendente e superiore alla legge positiva umana. Certamente Samuel Coccejo nel suo sistema di Diritto naturale non omette i diritti del Creatore, e s'innalza talora sopra le leggi positive, siccome là dove ripone fra i distruttori del Diritto quelli *qui aiunt jura inventa esse metu injusti, vel qui cum Euphemio* (Thucyd., L. VI, C. LXXXV; e L. V, C. LXXXIX) *aliisque contendunt, inter privatos saltem jus (scil. civile) obtinere, inter principes autem nihil injustum esse* (Dissert. Proem. XII, L. I, § XL); ma poi, non senza contraddizione, fa abbracciare ogni cosa alla città, e il dovea fare, dacchè egli dichiara fin da principio di estrarre il suo sistema dalle leggi romane: *Novam in scenam produco systema juris naturalis, quod praecipue ad illustrationem juris romani,* EX IPSO JURE ROMANO *composui* (Ivi, § I). Assennato, religiosissimo è Giovanni Domat; ma per riconoscere ch' egli non s'era saputo preservare dall'errore romano, che noi additiamo, basta osservare che lo scritto nel quale egli espone la legge naturale non è che una prefazione all'opera intitolata, LES LOIS CIVILES *dans leur ordre naturel.* Quell'errore dura tuttavia, e travagliò e travaglia immensamente la società francese; nè ella s'acqueterà fino a tanto che non l'avrà espulso dal suo seno.

489. Ma egli è per ciò appunto, che non son mai durevoli l'opere dell'empietà; perch'esse tendono sempre a smozzicare la verità e la scienza, gittandone via quella parte che le dà noja. All'incontro, essendo stati gli uomini dal Creatore attaccati alla verità co'loro visceri stessi, essi tornan ben presto da' loro traviamenti a cercare quella preziosissima porzione di verità che gittano nella loro ebbrezza, senza pensare allora che gittano una parte di sè medesimi, di lor vita, di loro essenza. Il che spiega il presente ritorno che noi veggiamo, così universale, così pien di speranze, alla civilissima religione del Cristo; il novello ardore de' popoli pel cristianesimo, che, dopo diciannove secoli di trionfi, pare ne'cuori umani, abbattuti prima nel dubbio, ringiovenire, continuando egli sempre verso la sua grande destinazione, che è quella di dover penetrare la società dopo aver penetrato l' individuo, e rettificar quella dopo aver rettificato questo, e vivificare ogni fibra di lei dopo aver vivificato e santificato ogni pensiero e affetto individuale.

490. Conciossiachè egli è certo, che l'influenza del Vangelo non potea inoltrarsi nelle società, se non avesse operato prima ne' singoli uomini; nè poteva manifestarsi nella scienza del Diritto, se non si fosse prima insinuata nella civil società. Nella quale direttamente incominciò a operare al tempo di quegl'imperanti, che primi entrarono nel seno della Chiesa; il Vangelo tolse allora incontanente a correggere e a riformare le positive legislazioni. Ma il suo benefico lume non pervenne sì presto al Diritto razionale; tanto più che questo prese assai tardi forma di scienza. E tuttavia l'indiretto potere, esercitato per più di quindici secoli nella civil società, fu quello che finalmente nel sec. XVI produsse i primi abbozzi d'un Diritto razionale, aspirante ad esser posto nel numero delle scienze. Conciossiachè il Cristianesimo, sollevando immensamente il *diritto* sopra il *fatto*, tolse a questo l' ingiusto dominio del mondo, e mise quello alla testa delle nazioni come solo ed unico reggitore di esse: e cotanta importanza aggiunta al diritto, cotanta luce e dignità in lui rivelata, l'addusse finalmente a comparire al mondo in veste di nuova disciplina tutta da sè, rigorosamente ordinata. Chè di vero il Cristianesimo influisce i suoi benefizj negli uomini assai prima con segreto afflato, che con palese virtù. Laonde quel *Diritto razionale*, che era il lento prodotto della religione, comparve come non foss' altro che l' opera della ragione umana, e dessa

religione, che n'era l'incognita generatrice, parea non trovarvi pur luogo; perocchè l'avea generato perfezionando e dirigendo agli atti suoi la ragione. Tardi poi, cioè negli scritti di quel grand'uomo di Grozio, il Vangelo cominciò ad essere espressamente nominato: ma volgendosi tosto appresso l'ora del secolo e la potestà delle tenebre, quel buon seme che s'era sparso venne conculcato dall'inimico; indi la guerra quanto accanita, altrettanto ingiusta, che fecero al Grozio i pubblicisti profani del secolo scorso, e che quasi ebber vinta. Ormai egli è tempo di riprender l'opera intralasciata (1): dacchè è già divenuta sì manifesta la differenza tra le società civili cristiane e l'altre tutte, tra la schiatta battezzata nell' acque di salute e quelle ancora immonde, ch'ella trae l'attenzione de'politici d'ogni opinione, e le stesse genti non cristiane già veggono, toccan con mano, e vanno confessando aperto la propria inferiorità ed impotenza, il loro giornaliero irreparabile scadimento; il quale non ritarda se non per gli sforzi che fanno d'imitare i trovati dell'intelligenza cristiana; vivendo sottilmente delle miche che cadono dalla nostra mensa.

491. Sì, l'immenso sviluppo che fin qui ha spiegato, e che mostra spiegar tuttavia la società cristiana a comparazione dell'altre, è un fatto luminoso, che a quanti non vogliano palpar le tenebre sul meriggio prova come la società divina sia salutevole all'umana; e come in un trattato di Diritto sociale non si possa non ragionare di quella, che è il fondamento, prima che di questa, che è la fabbrica: svolgendo della prima i doveri e i diritti, acciocchè giovino di sostegno e di compimento a'diritti e a' doveri della seconda. *Divina* poi io chiamo quella società che formò Iddio cogli uomini, e che nel Cristianesimo si compì, la quale a principio chiamai *teocratica*; perocchè l'uno e l'altro nome ben le si avviene.

Che se taluno non sente a pieno il bisogno di questa trattazione, e preferisce lasciar mutila la scienza del Diritto della sua parte vitale anzichè rinunziare all' invalso pregiudizio, facciasi egli a considerare più partitamente, qual sia la famiglia, quale lo Stato privo della vera religione; quale fu la famiglia innanzi a Cristo, qual è di presente dove la luce

---

(1) Fu già resa bella giustizia a H. Grozio da C. L. Haller nella sua *Ristorazione della scienza politica.*

cristiana non è penetrata, qual fu e qual è tuttavia lo Stato; e questo confronto, se nol persuade, il dovrà certo convincere di quanto diciamo.

492. Acciocchè i *diritti* sieno posti in essere, conviene che ne esista il soggetto. Acciochè poi abbiano un effettivo valore conviene che vi sia chi li rispetti. Queste due condizioni non si avverano che imperfettamente, fuori del Cristianesimo: e però fra i popoli, dove questa religione divina non è stabilita, l'essere stesso de' diritti è manchevole, e scema o s' annulla il loro effettivo valore. Diciamo brevemente alcuna cosa di entrambe queste due condizioni indispensabili alla costituzione e al realizzamento de' diritti; e della società altresì, perocchè, non essendo la società che un complesso di diritti (1), qualora questi non possano naturarsi o sussistere, egli è chiaro che la società stessa vien meno. Laonde, provato che la società cristiana è quella da cui i diritti ricevono il pieno loro essere, e il valore, sarà provato medesimamente che questa società è la base di tutte l'altre; e va all'altre così connessa, come l' anima al corpo. Di che apparrà di nuovo quanto imperfetta riesca quella scienza del sociale Diritto, a cui manca la dottrina della prima società che l'altre tutte, quasi madre, ingenera, alimenta e perfeziona.

493. Dicevo adunque, che fuori del Cristianesimo o manca il soggetto de'diritti, o certo s'addebolisce e s'attenua; e così lo provo.

Se il primo costitutivo del diritto è un'*attività*, qual dubbio che ivi si trovino maggiori diritti, dove si trova maggiore attività? Non è egli chiaro che nel bambino vi hanno meno diritti, che nell'adulto? e perchè ciò, se non perchè in lui non v'ha quasi altra attività, che quella del sentimento? giacchè la passività del sentimento richiede sempre qualche attività, come osservammo (2).

Quanto più dunque negli uomini scema l'attività, tanto meno sono eglino *soggetti* di diritti.

494. Dicasi il medesimo del secondo costitutivo del diritto, che è l' *attività personale*. Quanto minor uso d' intelligenza, e

---

(1) V. l' *Introduzione alla Filosofia del Diritto*, II, f. 23 e segg.

(2) V. l'*Essenza del Diritto*, c. II, a. I. — Indi è che al bambino non si può lecitamente cagionar *dolore*; egli ha il *diritto* di non esser fatto soffrire.

però minore attività personale, si trova in un uomo, egli è altrettanto men atto ad essere soggetto di diritti: ragione perchè i pazzi hanno meno diritti de' savj.

495. E che diremo del quarto costitutivo del diritto; che è l'*attività onesta e lecita?* Non è egli evidente che all'uomo diminuisce la sua qualità di esser soggetto di diritti, in ragione che cresce in lui la malvagità e l'inettitudine a una vita onesta e ben ordinata?

496. Ora chi mai può disconoscere il fatto, che il Cristianesimo, introducendo la carità nel mondo, vi pose un *principio d'incessante azione*, e ch'egli ha così immensamente aumentata e perpetuata l'attività negli uomini? Chi può negare ch' egli abbia posto in sulla terra un *principio* inestinguibile d'*infinita intelligenza?* Un *principio di libertà* sì manifesto, che mentre all'umanità gentile parea non potersi muovere oppressa sotto il peso d' inesorabile fato; l' uomo cristiano all' opposto sente la propria individualità, e svolge in sè stesso una sempre nuova libera sua potenza? Chi finalmente negherà al Cristianesimo l'aver ammigliorati i costumi, insegnato agli uomini tutte le virtù (1)? Dunque questa religione divina ha ristorato ed aumentato nell'uomo i tre costitutivi che formano il *soggetto de' diritti*, e che sono l'attività, l'intelligenza, e la morale. Se altro dunque non è una società umana, che un complesso, un avvincolamento di diritti e di doveri, chi non intende da questo solo, come l'istituzione della società cristiana dee aver influito su tutte le altre società, sulla domestica e sulla civile specialmente, facendo comparire in esse nuovi diritti, quasi dal nulla traendoli con potenza creatrice, ed accertando gli incerti, pur con solo ammigliorarne la radice, coll'ammigliorar cioè e quasi creare nell'uomo il *soggetto de' diritti?*

497. Ma poco varrebbe che i diritti fossero posti in essere, salvando e ingrandendo il loro soggetto, s' essi poi non trovassero rispetto dagli altri uomini. Imperocchè qual mai valore può avere un diritto, benchè realissimo, cui niuno rispetta, ognuno conculca, niuna legge, niuna forza è efficace a proteggere?

498. Ora il Cristianesimo non solo rilevò i diritti degli uo-

---

(1) Su questi effetti prodotti nel mondo dal Cristianesimo, il lettore può vedere *La Società ed il suo fine,* L. III, c. XV-XVIII.

mini già cadenti insieme coll'umana dignità, ricreando i soggetti idonei ad esserne rivestiti; ma provvide altresì che fossero rispettati, con istabilire autorevolmente e sancire la legge morale che ne impone il rispetto (la qual è il quinto costitutivo de' diritti), e con ricreare le persone che il rispetto volessero osservare.

499. In qual maniera ricreò le persone rispettose a' diritti? Colla forza? — Mai no, chè il rispetto forzato non è rispetto; e poi l'apparenza di rispetto non è durevole.

Il Cristianesimo costrinse gli uomini a rispettare i diritti nel modo più soave e solo efficace, facendo sì che le persone, come dicevamo, volessero rispettarli. In una parola, migliorò le volontà degli uomini: ecco il tutto: i diritti da quell'ora trovarono ogni rispetto. Sì, appunto con quell'azione stessa, colla quale diede al mondo chi potesse aver diritti, cioè formò i soggetti de' diritti, il Cristianesimo diede al mondo altresì chi liberamente li rispettasse. Così fu resa possibile la realizzazione de' diritti umani: così questi ebbero un valore. Quanto dunque la società domestica e la civile non s'attengono strettamente alla società religiosa? Quanto non pende da questa la loro perfezione non solo, ma la loro essenza medesima? Come dunque si potrà compiutamente esporre il Diritto di queste società, senza prima favellare del Diritto di quella società in cui esse si radicano come piante nel suolo?

500. S'aprano le storie, e si troverà che quanto argomentavamo dover essere, tanto fu ed è veramente nel fatto.

501. Se vuolsi considerare prima la società domestica, si dia uno sguardo ai singoli soggetti di diritto che in essa si ravvisano: il padre, la madre, i figliuoli ed i servi (1).

502. Il padre è il forte; la madre, i figliuoli, i domestici sono i deboli: questi sono sacrificati a quello: il padre dunque non è più un soggetto di diritto, ma un autore di violenza e di domestica tirannide.

E che gioverebbe poi, s'anche egli fosse un soggetto di diritto, qualora i suoi sudditi non fossero atti a sentire o a praticare il dovere di rispettarlo?

---

(1) I servi propriamente non appartengono alla società domestica, come vedremo a suo tempo, ma pur vivono nel seno di essa.

503. Consideriamo i diritti della donna come moglie e come madre.

Nelle nazioni non cristiane si osservano due gradi di corruzione; ma sempre corruzione. Presso di esse, almeno un po' invecchiate che sieno, la donna è sempre considerata come lo strumento de' piaceri dell' uomo.

Ma nel primo grado di corruzione questo strumento è cosa vile agli occhi di chi ne fa uso, perchè il sentimento della dignità umana non è al tutto spento; nel secondo grado quell'istrumento è onorato, influisce potentemente sulla società, è fin anco divinizzato.

504. Nelle famiglie de'selvaggi abitatori delle isole dell'oceano o de'boschi dell'America, al sesso debole sono imposti i più pesanti travagli, sdegnati dal marito: la madre è sovente soggetta a' figliuoli maschi altrettanto quanto al marito, esclusa dalla lor mensa, ridotta a vivere degli avanzi, non soccorsa ne' bisogni, senz'aiuto lasciata fin ne' momenti del parto, ne'quali gli stessi bruti veggonsi prestare amorose cure alle loro femmine. Il diritto poi di vita e di morte del marito sulla moglie è generale (1). Vedesi esser legge costante dell' uomo rozzo, privo del lume della cristiana fede, riporre ogni onor nella forza, dispregiare la debolezza, opprimerla: onde la donna è misera qui per la doppia ragione, ch'ella è debole e ch' ella è vile.

505. Nell'oriente la misera sta segregata dalle cure domestiche, abbandonata agli eunuchi, vittima della gelosia troppo fondata dell'uomo, dannata a perpetua prigione. Che se ciò da una parte dimostra sotto qual ignobile aspetto ella si considera, dall' altra prova che la corruzione de' costumi non è ivi così traboccata, che non si voglia infrenarla, solo però dal lato del sesso debole, a profitto della dissoluzione del forte; pel quale si vuole che la donna viva, e non punto per sè, a tal che nell' India le mogli debbono abbrucciarsi sul rogo de'loro mariti.

---

(1) La condizione delle femmine presso i Germani, che pur non erano tanto ingolfati nella corruzione quanto altri popoli, così viene descritta da Cesare: *Viri in uxores, sicuti in liberos, vitae necisque habent potestatem: et cum pater familias illustriore loco natus decessit, ejus propinqui conveniunt, et de more, si res in suspicionem venit, de uxoribus in servilem modum quœstionem habent.* De bello gallico, VI, XIX.

506. E pure alle prigioni orientali, in cui è rinchiusa la più gentile metà del genere umano, devesi attribuire quel resto di moralità che ivi conservasi. E qual dubbio che senza quel dispotismo, la sfrenatezza avrebbe ivi pure toccato quell'ultimo grado che rovescia non solo gl'imperi, ma anche i popolari governi (1)?

507. Questo secondo grado di corruzione si vide in Egitto, dove narra Diodoro di Sicilia, che uomini poneano ne' patti nuziali la promessa di tenersi soggetti in ogni cosa alle mogli (2). Ognuno sa qual predominio presero le donne in sugli uomini a Sparta, e come rovesciassero quella repubblica (3). Ognuno sa come in Roma prevalsero a segno da scuotersi d'addosso e il tribunale domestico, e la censura, e i tribunali pubblici, e le leggi (4), e invano il Senato tentò porre un argine alla loro licenza, che tutto in fine sovvertì, corruppe e disciolse il romano imperio (5).

508. La donna adunque fuori del Cristianesimo è oppressa,

---

(1) Il dispotismo è una delle cause principali de' serragli e degli harèm. Vedi intorno a ciò le osservazioni di Montesquieu, *De l'Esprit* ecc. VII, IX. — I governi dispotici vengono più facilmente rovesciati dall' immoralità, perchè basta che sia corrotto il despota, a far che si rovesci la sua dinastia; quando l'altre forme non cadono se non per una corruzione resa universale. « Si vede nella storia della China, dice lo stesso Montesquieu, « ch' ella ebbe ventidue dinastie che si son succedute: cioè ella sostenne ventidue rivoluzioni generali, senza contarne un numero infinito di parziali. — Dopo i tre o quattro primi principi, la corruzione, il lusso, « l'ozio, le delizie, s' impossessano dei successori: allora si chiudono nel pa- « lazzo: il loro spirito s'indebolisce, la loro vita s'abbrevia, la famiglia de- « clina, alzansi i grandi, s'accreditano via più gli eunuchi, non si metton « sul trono, che de'fanciulli; il palazzo divien nemico dell' impero; un po- « polo ozioso che l'abita rovina quel che lavora; l'imperatore è ucciso o « distrutto da un usurpatore, che fonda una famiglia, il cui terzo o quarto « successore va a chiudersi nel palazzo stesso ». L. VII, c. VII.

(2) L. I. — In alcuna parte dell' India si fa tanto conto del sangue materno, che se non vi sono maschi nati da madre di sangue reale, regnan le figlie, e in Africa pure vi hanno governi di femmine.

(3) V. Aristot. *Polit.* II, VII.

(4) V. Montesquieu, L. VII, c. X-XIV.

(5) Veggasi presso Titio Livio (*Decad.* IV, L. IV, c. II) il discorso di Catone in occasione che i tribuni della plebe, spinti dalle dame romane, dimandarono l' abrogazione della legge Oppia; ivi, fra le altre cose, egli dice della femmina del suo tempo: *Date frenos impotenti naturae, et indomito animali, nec sperate ipsas modum licentiae facturas, nisi vos faciatis.*

o corrompitrice: nè nell'un caso, nè nell'altro i suoi diritti sono mantenuti, non li conserva ella stessa: non mancano tanto i diritti, quanto a' diritti il soggetto (1).

509. E il fanciullo, nelle famiglie non cristiane, è egli quello che dee essere secondo natura? Quali mai naturali leggi conservano fuori del Cristianesino un pieno e stabil vigore? Quali non sono violate incessantemente e impunemente nel recinto della famiglia?

510. Si credono i genitori avere un assoluto diritto sulla lor prole: s'arrogano quindi di fissarne il numero, sempre minore quanto son più corrotti. I disordini contro natura, gli aborti, gl'infanticidi, la vendita, l'esposizione de' bambini, ecco i mezzi usati a liberarsi de'superflui: mezzi talor vietati, ma senza effetto, dalle leggi dello Stato, talora tollerati, talor anco permessi, talor finalmente comandati, e da' filosofi stessi più solenni, giustificati (2)! Non così gl'inviati dell'Uomo-Dio, i quali ripresero ogni male che videro in sulla faccia della terra, perchè avevano ricevuta la virtù di sanarlo (3).

---

(1) Ne' tempi di massima dissolutezza la donna apparisce come un essere incapace d'amare. Questo è quello che dice espressamente Plutarco nel suo trattato dell'amore. — Vedi Senofonte nel dialogo intitolato, *Serine.* — Seneca pure dice: *Mulier cum sola cogitat, mala cogitat.*

(2) Tacito narra come una singolar virtù quella de' germani, di non limitare il numero de' figliuoli (*De Morib. German.* § XIX). — Presso i Romani ponevasi il neonato in terra a' piè del padre, e se il padre nol raccoglieva, gittavasi. — Più tardi fu ristretto dalle leggi il permesso di sporre i figliuoli a sol quelli che erano difettosi e alle femmine: per queste in appresso fu proibito, ma indarno: i mali costumi la vinsero. Secondo la legge di Licurgo, doveansi i bambini porre a' piè de' seniori delle schiatte e delle tribù, i quali, esaminatene le forme del corpo, decidevano se convenisse allevarli od esporli (Plut. in Lic. — Müller, Dor., p. 194. — C. F. Hermann, *De Causis turbatae apud Lacaedemonios agrorum aequalitatis.* Marburgei 1834). — È troppo noto lo sterminato numero di esposti alla China, e fa orrore a leggere tutti i varj e snaturati modi impiegati da' genitori a liberarsi dalla soverchia figliuolanza (*Recherches philosophiques sur les Chinois.* T. I). — A convincersi poi come senza il Cristianesimo cotanta piaga, che corrode la società domestica nella sua essenza, riusciva incurabile, basta vedere come le più gran menti dell'antichità ne parlarono. Platone ed Aristotele ne compongono ingegnose apologie! — Ved. *De Rep.* V. — *Politic.* VII, XVI.

(3) S'oda come scriveva s. Barnaba a' primi fedeli nella lettera che ancor ci resta di questo discepolo del Salvatore: *Non interficies foetum in abor-*

511. Che diremo poi de' servi, viventi come stranieri nella famiglia? Non aveano essi fin cessato d'essere uomini? E come potean dunque esser più soggetti di diritti? *In servum nihil non domino licet* (1), era la massima. Catone, il più santo degli uomini a giudizio di Seneca il retore (2), conduceva le greggie de'suoi schiavi vecchi o difettosi al mercato (3), e consiglia nel suo trattato d'agricoltura a così fare, per non nutrire degli esseri inutili (4)! Altri li gittavano nell'isola del Tevere a perirvi di fame (5); altri pascevano delle loro carni i pesci delle peschiere di delizia (6): sopra di essi altri facevano gli esperimenti della forza de'veleni. Gli stromenti crudeli che s'usavano a castigarli, o più tosto a martoriarli, fanno inorridire (7): a delitto atroce era loro imputato talora il tossire, lo starnutare (8): dove poi si trovasse ucciso il padrone in casa, tutti gli schiavi che vi abitavano dovean morire senza processo: quattrocento ne perirono alla morte di Pedanio secondo (9). Via maggior crudeltà

---

tione, nec etiam interimes post nativitatem. Ne auferas manum tuam a filio tuo, vel a filia tua; sed a pueritiâ docebis eos timorem Domini.

(1) Così pure *in servum injuria non cadit.* — V. la legge Aquilia portata da Cajo Aquilio Gallo. Digest. L. IX, c. II, *qui est ad legem Aquiliam.*, leg. 2 e 27. — Cic. *de Clar. Orat.* XXXIV.

(2) *Et quem tandem antistitem sanctiorem invenire sibi divinitas potuit, quam Catonem, per quem humano generi non praeciperet, sed convicium faceret?* Controv. L. I. Præf.

(3) Plut. in Cat.

(4) *De re rustica.*

(5) Dio. Cass. L. LX; Svet. in Claud. XXV.

(6) Pollione.

(7) Plauto in una sua commedia enumera questa parte de' mobili delle case romane tutta conveniente all' officina del carnefice. Nelle lingue moderne, nate sotto l' influenza del Cristianesimo, mancano perfino i vocaboli con cui segnare que' crudeli strumenti.

.... stimulos, laminas, crucesque, compedesque,
Nervos, catenas, carceres, numellas, pedicas, bojas.
As. III, 2, 5.

(8) Senec. ep. XLVII e CXXII, dove è descritto ampiamente il brutale rigore de'signori co'loro schiavi. — Ved. pure Mac. Saturn. L. I, c. II.

(9) Tac. Ann. XIV, 44. — Credevasi di giustificare questa legge crudele colla *necessità.* L'ingiustizia era divenuta dunque necessaria! Ma chi l'ebbe fatta venir necessaria, se non un' ingiustizia precedente? Erano adunque le cose venute a tal segno, che gli uomini reputavano non poter più esistere, osservando la giustizia; il soggetto dunque della giustizia era nel fatto perito. Mi si permetta di riferir qui le stesse parole con cui Tacito vien giu-

e capriccio usavan le dame romane colle loro schiave (1), più infelici degli schiavi anche per le turpitudini di cui eran l'oggetto: benchè la più che brutale impudicizia de'tempi giugnesse a preferire ad esse stesse i fanciulli, di cui tentavasi immutare il sesso (2).

512. Tutte le parti adunque della *società domestica* sono guaste, anzi incancrenite, dove questa società non abbia a sua base la *società teocratica*. Convien dunque insegnarsi agli uomini prima il Diritto di questa società, acciocchè i diritti che costituiscono poi la società domestica possan sussistere.

513. Ma è egli forse meno stretta la relazione fra la *società civile*, e la *società religiosa?* O anzi non avviene della civile quello stesso che della domestica, rimossa da lei la religione (e se non è vera, non è religione); cioè ch' ella non sia più un complesso di diritti realizzati, ma un complesso d'ingiustizie? Nel qual caso, a dir vero, non esiste più giuridicamente alcuna società, ma esiste solo guerra intestina di distruzione. La società civile, considerata come un' unione di uomini secondo il Diritto, non può, senza avere il sostegno della religione, in alcun modo consistere.

514. Tale fu la sentenza unanime degli uomini più perspicaci che apparissero in sulla terra nel mezzo stesso della gen-

---

stificando l'ingiustizia di uomini che non sapean che essere ingiusti. Il ragionamento di Tacito, compendiato, riducesi a questo: « per mantenere « in vigore un'ingiustizia, che avendosi perdute le idee e il significato delle « parole si chiamò *utilità pubblica*, si rese necessaria un'altra ingiustizia ». Le sue parole sono: *Postquam vero nationes in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt, colluviem istam non nisi metu coercueris. — At quidam insontes peribunt*; ecco l'obbiezione. E risponde: *Num et ex fuso exercitu, cum decimus quisque fusti feritur, etiam strenui non sortiuntur? Habet* ALIQUID EX INIQUO *omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependitur.*

(1) Vedi *Sabine ou matinée d'une dame romaine*, di C. A. Boettiger.

(2) Svet. in Ner. c. XXVIII. — Montesquieu dice: *À la révolution qui arriva à Costantinople, lorsqu' on déposa le Sultan Achmet, les rélations disaient que le peuple ayant pillé la maison du Chiaya, on n'y avai pas trouvé une seule femme: on dit qu'à Alger on est parvenu à ce point, qu'on n'en a point du tout dans la plupart des serails* ». De l'Esprit des lois, L. XVI, VI. — Ved. sulla condizione degli schiavi la prima memoria di M. de Burigny, *Sur les esclaves romaines*, inserita nel T. XXXV delle *Mémoires de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres.* — Goguet, *Origines des lois, etc.* T. III.

tilità. Cicerone dice di « non sapere se, tolta via la pietà verso « gli Dei, non si togliesse del pari la fede e la società del ge« nere umano, e quell'una eccellentissima virtù, la Giusti« zia » (1).

Di Plutarco è reso celeberrimo quel detto: « trovarsi bensì, « percorrendo il mondo, delle città senza mura, senza lettere, « senza re, senza case, senza facoltà, senza monete, senza scuole, « senza teatri; ma una città senza templi e senza Dei — nè « essere stata veduta, nè potersi vedere giammai: essere più « facile fabbricare una città nell'aria, che formare una città senza « la credenza degli Dei » (2). Laonde anche il Diritto della città sarebbe edificato nell'aria secondo questo scrittore, se non gli si sopponesse il terreno, per così dire, del Diritto della società religiosa. Il che tuttavia dimenticarono fin i pubblicisti; e questa è la cagion principale dell'imperfezione, in cui si trova tuttavia la scienza del Diritto sociale, e la società.

515. Egli è poi grandemente onorevole a Cicerone l'aver non solo veduto il bisogno della pietà all'esistenza della social comunanza, anzi all'esistenza della socievolezza del genere umano; ma di più l'aver conosciuto, e apertamente confessato, che questa pietà dee esser sincera, e niente avere di infinto e di simulato (3). Ora, può ella trovarsi una sincera e casta pietà, dove manchi la verità della religione? Sicchè dee porsi a fondamento delle società tutte, non una cotal religione generale, o quanto dagli uomini dicesi religione benchè non sia altro ch'empietà e superstizione; ma ciò solo che è religione veramente; conciossiachè la pietà, siccome tutte l'altre virtù, nella verità sola si rinviene. Di più, ell'è una vituperevole infamia quella di alcuni pubblicisti che altro non voglion riconoscere nella religione, fuorchè un'impostura utile alla società, e come tale non si vergognan d'ammetterla, di commendarla.

516. Di che procede, che al Diritto della civil società devesi il

---

(1) *Haud scio an, pietate adversus Deos sublatâ, fides etiam et societas humani generis, et una excellentissima virtus, justitia, tollatur.* De nat. Deor. I, II.

(2) Advers. Colot., l. II.

(3) *In specie autem* FICTAE SIMULATIONIS, *sicut reliquae virtutes, ita pietas inesse non potest, cum qua simul et sanctitatem, et religionem tolli necesse est; quibus sublatis, perturbatio vitae sequitur, et magna confusio.* De Nat. Deor. I, II.

Diritto della società cristiana antiporre, almen da coloro che hanno il Cristianesimo per l'unica vera religione. Conciossiachè la sola società cristiana è il sostegno e la vita non che della società domestica, ma della civile altresì.

517. E di che in fatti componesi la società civile, se non di famiglie? E se in queste, ove si trovino fuori del Cristianesimo, è guasta ogni cosa; se i diritti di tutti gli speciali membri che le compongono vanno privi o di soggetto a cui attenersi, o di vigore per cui il conveniente rispetto riscuotere; se le naturali relazioni vi sono violate, invertite; che società civile formeran esse? O si potrà chiamare società veramente civile quella, nella quale le famiglie che la compongono, non avendo in sè stesse alcun uso di giustizia, molto meno potrebbero praticarlo in fra loro? Conciossiachè la società civile è formata pel mantenimento de' diritti di tutti. Dunque non è società civile là dove, in vece di regnare il Diritto, domina la fortuna, voglio dire il giogo delle cieche passioni, benchè talora di giuridiche formole rivestito. Tale era appunto la legislazione del gentilesimo relativamente a molte materie, poniamo agli schiavi, a' gladiatori, agli estranei, ai figliuoli, alle femmine, alle cerimonie religiose: grandi ingiustizie tramutate in *diritti* civili dalla pubblica legge (1). Laonde avveniva che quelle società non potessero acquistare all'uomo quel fine, senza il quale le umane unioni non sono società veramente, ma vani simulacri di società (2). La giustizia eterna, onde la temporale derivasi, non vi avea alcuna sanzione; mancava eziandio l'attività morale, che potesse, cioè volesse adempirla (3). Ebbene,

(1) « Gl'ignoranti, dice giustamente il Bonald, i quali vanno senza posa « esagerando i disordini de' cristiani, e le virtù de' savj del paganesimo « non s'accorgono ch'essi non notano alcuni vizj presso i cristiani, se non « perchè la società cristiana è essenzialmente virtuosa; e che non notano « alcune virtù altrove, se non perchè le altre società sono essenzialmente « viziose. Nel vero, se presso i cristiani vi ha disordine ne' costumi, vi ha « ordine nella legge: e con questa l'autorità può e dove sempre raddirizzare « i costumi; là dove presso i popoli idolatri o non cristiani, anco quando « son regolati i costumi, vi ha sregolamento nella legge, alla quale fini- « scono sempre a conformarsi i costumi ». *Essai analytique, etc.* p. 102.

(2) Fu questo da noi dimostrato nell'opera, *La società ed il suo fine*, L. II, c. XIII e XV.

(3) Nel *Sistema Morale* premesso alla *Filosofia del Diritto* fu dimostrato che la sola Religione cristiana, 1.° *sanziona* a sufficienza la moralità, 2.° e

questi stessi simulacri di società, dilacerati da' vizj, perdevano fino la loro natural forma, e tralignando, una società prendeva le forme dell'altra: chè talora il dispotismo della famiglia passava nel governo civile, siccome in oriente; talora poi il dispotismo della civil società passava nella famiglia, come presso i Romani (1); appo i quali nella famiglia, nata dalla repubblica e costituita sulla forma di questa, s'inchiusero mostruosamente, secondo l'espressione di Tacito, le stesse nazioni captive (2).

518. La società famigliare adunque e la civile addimandano prima di sè quella maggior società che strinse Iddio cogli uomini; nella quale il romano oratore vide il fonte di tutte le leggi (3). Il perchè egli è tempo che alla scienza del' diritto sia oggimai restituita questa sua prima parte fondamentale e vitale; la quale espone i diritti della società divina o teocratica; e così quella scienza riceva finalmente la sua integrità, la perfezione della sua stessa forma.

519. Se non che a'dotti teneri d' un metodo rigorosamente scientifico parrà forse inopportuno, che noi vogliamo introdurre la religione rivelata, e la cristiana, in un trattato di diritto razionale. Laonde vogliamo indugiare ancora un poco per rispondere a questo scrupolo scientifico: conciossiachè non vorremmo che il difetto delle forme pregiudicasse nell'animo d'alcuni al merito della questione, che solo a noi importa veramente.

520. Innanzi tratto, si consideri che noi abbiamo voluto piuttosto esporre in queste carte la *filosofia del Diritto*, che il *Diritto razionale*, di che il titolo dell'opera avverte i lettori; e filosofia del Diritto viene a dire filosofia di ogni diritto: dichiarazione che bastevolmente ci libera da' ceppi di quel metodo, dentro a'quali si contrae un Diritto astratto di ragione.

521. E tuttavia egli è da osservarsi, che nè pure il Diritto razionale può astrarre interamente da certi fatti dell'umanità.

522. Perocchè se il Filosofo che lo svolge volesse astrarre

dà all'uman genere la *morale attività*. Senza questi due elementi, una vera e perfetta società civile è impossibile. Ved. Vol. I della *Filosofia del Diritto*, *Sistema Morale*, Sez. VI e VII.

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. III, c. IV e VI.

(2) *Nationes in familiis habemus*, Ann. XIV, XLIV. — Un solo cittadino romano avea talora quattro o cinque mila schiavi. Vedi Plinio L. XXXIII, c. X. — Juv. Sat. III, 140.

(3) *De Legib.* I.

da tutti i fatti, e naturali e volontarj, egli è chiaro che gli mancherebbero gli stami della scienza, e niuna parte egli ne potrebbe comporre.

Se poi non accettasse che il solo fatto della natura umana, in questa possibilità nuda egli non troverebbe la via per la qual muovere il ragionamento; perocchè la semplice natura umana non acchiude il fatto della *coesistenza* di più uomini, ma la sola possibilità d'un individuo, il quale non può aver diritti verso sè stesso (1).

Laonde l'esposizione del Diritto nè pur potrebbe cominciare senza la supposizione di due fatti ideali: la possibilità cioè dell'uomo, e la possibile coesistenza di più individui umani. Solo venendo rappresentati alla mente questi due fatti o dati ideali, la mente può concepire il diritto ; dimorando il concetto del diritto, come gia vedemmo, in una relazione fra più esseri intelligenti.

523. Or poi, se niun altro fatto si aggiungesse a que' due della natura umana e della coesistenza, avrebbesi, è vero, il *concetto* del diritto; ma la scienza finirebbe qui intieramente: non s' avrebbe che la prima pagina del Diritto di ragione: il libro che noi abbiamo scritto sulla *essenza del diritto* assolverebbe abbondantemente la trattazione: non sarebbevi più *Diritto derivato*, nè si potrebbe parlar più del principio, o della maniera di derivare i diritti.

524. Volendosi adunque esporre i diritti umani speciali, conviene necessariamente fare intervenir nella trattazione i *titoli* da'quali risultano.

E questi titoli non sono altro, che fatti ideali o possibili, come abbiam detto più volte, a' quali applicandosi la nozione di diritto, che è il principio della scienza del diritto, veggonsi risultarne i diritti speciali posti in essere in que' titoli, in quanto que' titoli stanno in faccia, per così dire, come oggetti, alla ragione giuridica.

525. Il Diritto razionale adunque, esteso, come dee essere, alla derivazione ed alla determinazione de' diritti speciali, non può prescindere da alcuni fatti ideali, non solo appartenenti all'essenza dell'umana natura, ma ben anco agli accidenti varj di lei.

---

(1) *Essenza del Diritto*, c. III, a. I, § 3.

Riman solo a vedere, quali sieno i fatti che una tale scienza dee escludere, acciocchè ella non si confonda con altre scienze affini o contermine; e rilevare, se i fatti religiosi, e quali di essi, possano esservi ammessi, applicando loro il principio del Diritto, e derivandone speciali diritti e giuridiche conseguenze.

526. E in primo luogo il *Diritto razionale* dee escludere que' fatti che sono proprj pel *Diritto positivo.*

527. Poichè il Diritto positivo ha de'fatti comuni col Diritto razionale, e de' fatti suoi proprj.

528. Diasi un caso qualsivoglia di Diritto, per esempio: « Se vi sia obbligazion giuridica di pagare l'interesse non pagato dopo i tre anni, ovvero l'obbligazione cessi per forza della prescrizione ». Questo caso medesimo può risolversi secondo il *Diritto razionale,* e secondo il *Diritto positivo.* Trattasi dunque d' un fatto comune all'uno e all'altro Diritto, che può esser ideale e supposto, ovvero reale, circostanza del tutto insignificante. V'hanno dunque de' fatti comuni, de' fatti supposti come possibili tanto dal *Diritto razionale,* quanto dal *Diritto positivo*; e sono quelli a cui s'applica l'una e l'altra legislazione.

529. Ma oltr' a questi, vi sono de' fatti *proprj* del Diritto positivo: e quali?

Non altri, che le stesse *leggi positive,* secondo le quali si risolvono i casi di Diritto. Le leggi positive, cioè di posizione arbitraria, sono i fatti proprj del Diritto positivo.

530. Indi possiam conchiudere: i fatti che rimangono esclusi da' trattati di Diritto razionale derivato, non sono che i fatti positivi del legislatore, il suo arbitrio, in una parola, le leggi dalla volontà di lui stabilite.

531. Ma in secondo luogo, il Diritto razionale dee escludere ancora, in generale parlando, i fatti proprj del *Diritto applicato;* e questi sono i fatti reali; o a dir meglio la realità di questi fatti. Perocchè al *Diritto razionale* niente affatto importa sapere, se i fatti o casi da lui contemplati esistano nella realità, o non esistano: egli ad ogni modo li considera *come possibili;* e il medesimo fa il *Diritto positivo;* giacchè le *leggi* non si fanno pe'casi particolari e reali; i quali non sono che l'oggetto delle sentenze del giudice, che deve applicare le leggi. Che se fosse altramente, cioè se le leggi fossero mere decisioni di casi particolari e reali, l'ufficio del giudice sarebbe inutile ;

o più tosto non vi sarebbe più legislazione nè legislatore, ma rimarrebbero solo sentenze senza leggi positive e giudice (1).

532. E non di meno, a questa verità generale si dee fare una importante eccezione.

La qual si deriva dalla distinzione tra i fatti reali *contingenti*, ed i fatti reali *necessarj*.

Il *Diritto razionale* dee prescindere dalla realità de'fatti contingenti; ma dee egli prescindere anco dalla realità de' fatti necessarj?

Per rispondere alla domanda « se il Diritto razionale debba « farlo », è necessario dimandar prima « se *possa* farlo ».

Ora, agevol cosa è vedere come sia da rispondere a quest'ultima dimanda qualor si rifletta, che *fatto necessario* vuol dire cotal fatto, di cui tostochè la mente considera la *possibilità*, è costretta altresì d'ammetterne la *reale esistenza*; non potendosi dare nel fatto necessario disgiunzione alcuna fra la sua *possibilità*, e la sua *sussistenza;* sicchè o conviene prescindere al tutto dal fatto di cui si tratta, o considerarlo anco siccome sussistente.

Ciò posto, quale è lo scopo del *Diritto razionale derivato?* — Quello di trar fuori, secondo il dettame di ragione, tutti i *diritti* dell'essere intelligente in tutti casi e circostanze in cui egli si possa trovare.

E perchè un tal Diritto prescinde dalla realità de' casi contingenti? — Perchè se volesse decidere i singolari casi contingenti, non ne verrebbe mai alla fine, essendo infiniti; nè d'altra parte è necessario allo scopo; poichè, stabiliti i diritti secondo i fatti ideali, i diritti reali si trovan da sè, colla sola applicazione de'casi ideali a' casi reali; conciossiachè nel caso ideale si ha già la conoscibilità di tutti gl'infiniti casi reali a quello corrispondenti.

Questa possibilità d'applicazione nasce dalla disgiunzione che, trattandosi d'esseri contingenti, v'ha tra il caso ideale e possibile, e il caso reale, sicchè questo, che è molteplice, si vede in quello e per quello, che è unico.

All'incontro, se il *caso ideale* e il *reale* fossero così fra loro congiunti, che non si potessero disgiungere senz'annullarli; egli è evidente, che il Diritto razionale non potrebbe ottenere il

---

(1) V. l'*Introduzione*, IV, f. 52 e segg.

suo scopo di derivare e determinare *tutti i diritti* che convenir possono alla natura intelligente, se non accettasse anche questa maniera peculiare di fatti che sono necessariamente reali, nè hanno alcuno ideale disgiunto da essi, al quale si riferiscano, e col quale si possan conoscere.

Or bene, quali sono que'fatti, che non possono essere ideali solamente, ma sono insieme essenzialmente reali? e che perciò non possono dar luogo a diritti ideali, ma solo a diritti reali? — Tutti quelli che si fondano sull'esistenza dell' Essere Supremo; conciossiachè la realità dell'Essere Supremo è necessaria; nè si può pensare un Dio meramente possibile, e non sussistente, perocchè un Dio possibile non è un Dio; essendo a Dio essenziale l'*essere assoluto*, e perciò l'essere in tutte le sue forme, anche nella sua realità (1).

Dato dunque che il *Diritto razionale derivato* abbia per iscopo di « determinare tutti i diritti », manifestamente si conosce: 1.° ch'esso non può ommettere di considerare i fatti contingenti nella loro *idealità*; 2.° nè i fatti necessarj nella loro *realità*.

533. E questi fatti necessarj, come dicevo, sono quelli che si fondano nell' essere necessario: perciò son quelli che chiameremo *religiosi-umanitarj*; de' quali non vi ha la specie, ma il solo individuo nella natura delle cose. Convien dunque prenderli per quel che sono, prenderli tali quali sono, o quali sono avvenuti.

534. Possiamo dunque conchiudere, che il metodo scientifico non rifiuta tale guisa di fatto. Conciossiachè il metodo d'una scienza dee essere conveniente e commisurato al suo fine; nè può esser buon metodo quello che rende ad essa impossibile il pervenire al fine propostosi. Il razionale Diritto derivato si propone di esporre « tutte le specie de'diritti umani »; dunque anche quelli che risultano agli uomini da'fatti divini, necessariamente reali: dunque il Diritto della società teocratica a giusta

(1) V. *il N. Saggio*, Sez. VI. — Il Malebranche intravide questo vero senza poterlo esprimere con sufficiente esattezza filosofica quando scrisse: *Rien de fini ne peut reprèsenter l' infini, et l' idèe de Dieu est nècessairement Dieu lui-même.* In queste parole 1.° si suppone falsamente, che l'*idea* sia una *rappresentazione*, il che non è; 2.° si dice, che « l'idea di Dio è Dio » in vece di dire, che non si dà *idea positiva* di Dio, ma solo *percezione di Dio.*

ragione fa parte del Diritto razionale, e tal parte, che senz'essa resterebbe mozzo, debilitato, erroneo nelle sue conclusioni.

Per le quali cose, dissipato così lo scrupolo del metodo, poniam mano senza più a sporre questa prima parte del *Diritto sociale speciale*, confidando che dalla descrizione delle relazioni e de'vincoli, che associano gli uomini all'Essere Supremo, riceveranno dimostrazione, evidenza, autorità le relazioni ed i vincoli che associar debbono gli uomini fra di loro.

* * *

DISTRIBUZIONE DELLE MATERIE DA TRATTARSI.

535. Nella società teocratica, come in tutte l' altre, si debbono distinguere i tre elementi che abbiamo indicati nel Didiritto universale (145-153), voglio dire l'elemento *signorile*, il *governativo* e il *comunale*.

E questi brevemente da noi svolti forniranno la materia, e la partizione del presente libro, nel quale tratteremo prima il Diritto signorile, poi il Diritto governativo, e finalmente il Diritto comunale della società teocratica.

SEZIONE I.

DIRITTO SIGNORILE DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA.

CAPITOLO I.

L'ESSERE SUPREMO È IL SOLO SIGNORE.

536. Questa verità è troppo nota al senso comune di tutti gli uomini: non v'ha nulla più evidente dell'appellazione che la Scrittura santa dà all'Essere Supremo, chiamandolo UNUS DOMINUS (1).

537. Le quali parole, mentre sono vere agli occhi di tutti, sono del pari profonde nella loro ragione, che sol poche menti possono pienamente asseguire. Perocche l'unicità del dominio è pari all'unicità dell'essere: e come un senso verissimo e recondito ha quanto dicono i savj, che Iddio solo è, e l'altre cose non sono (2); così un senso verissimo e recondito ha del pari il detto: che Iddio è il solo Signore, e che non v'hanno Signori fuori di lui. Conciossiachè egli è troppo manifesto, che ciò che non è, non può dominare.

CAPITOLO II.

PIENEZZA E ASSOLUTEZZA DELLA SIGNORIA DIVINA.

538. Non avvi altra signoria, che quella di Dio: questa poi è essenziale, assolutissima.

539. La ragione naturale, non meno che la rivelazione, dichiara indubitata questa pienezza di dominio, ed è assai acconciamente espressa in quelle parole di s. Paolo, « In lui « noi viviamo, e ci moviamo e siamo » (3). Il che significa che a lui dobbiamo l'esistenza, come a colui che ci ha fatti pas-

(1) Eph. IV, 5.

(2) S. Agostino così s' esprime: *Et inspexi coetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.* Conf. VII, IX.

(3) Act. XVII, 28.

sare dal non essere all'essere; e di più, come a colui che ci dà l'esistenza ad ogni istante, e tutto ciò che abbiamo coll'esistenza; poichè tutte le cose sussistono solo per vigore di quell'atto divino che continuamente le fa sussistere tali quali in ogni istante sono ed operano.

CAPITOLO III.

NON SI DÀ CHE UNA SOLA SERVITU'.

540. Or dal non darsi se non un solo Signore, seguita dirittamente, che non si dà se non una sola servitù.

541. Questo principio è anche la base del governo che tiene Iddio delle sue creature; e però egli lo volle scritto nel principio della legislazione positiva, che egli diede al suo popolo: « Adorerai il Signore Iddio tuo, e SERVIRAI A LUI SOLO » (1): parole, che chiaramente due cose comandano, l'*adorazione* di Dio, e la conservazione della *libertà* da ogni altro non divino servizio.

L'adorazione è il riconoscimento dell'unico, assoluto dominio dell'Essere Supremo, col quale la creatura volontariamente gli si sommette. La qual sommissione volontaria, pienissima al Supremo Essere trae dietro a sè la necessità di non dover servire a niun'altra cosa, perocchè qualsivoglia altro servizio diminuirebbe quello dovuto a Dio; sicchè ogni altro servizio cessa interamente di esser tale, se a quello di Dio si paragona.

CAPITOLO IV.

LA SERVITU' A DIO DOVUTA È PIENA ED ASSOLUTA.

542. Quindi la servitù dovuta a Dio è piena ed assoluta.

543. Potrebbe nascere il dubbio, se questa servitù assoluta involga un diritto in Dio sulla stessa personalità nostra, di maniera che egli possa usarla siccome un puro mezzo.

544. Rispondesi, che ciò che rende fine la persona umana è l'elemento divino che la informa (2). Ora, questo elemento,

---

(1) Deut. VI, 13; X, 20.

(2) *Principj della scienza morale,* c. IV, a. VIII.

che in Dio si confonde con Dio, non può essere adoperato come un semplice mezzo nè pure da Dio stesso; perchè non può adoperar sè stesso come mezzo, essendo egli essenzialmente fine. Laonde la divina Scrittura dichiara, che Iddio mise sè stesso a fine di tutte le cose; nè poteva esser altro (1).

545. Egli è dunque fine anche in quanto si comunica all'essere umano, o pel lume della ragione, o pe' doni superiori alla natura. Coerentemente a questa dottrina, che innalza l'uomo a somma nobiltà, la divina Scrittura dice, che Iddio, nel suo assoluto oltrepossente dominio, dispone degli uomini *con grande riverenza* (2).

CAPITOLO V.

NATURA DELLA SIGNORIA DIVINA.

546. Ma egli è necessario, a conoscere la pienezza de'*diritti divini* rispetto agli uomini sue creature, che si consideri la peculiar natura di questa divina signoria sull'uman genere; la qual signoria dee pure essere conservata intatta da tutte le umane leggi, e protetta; che anzi queste su quella debbon fondarsi, se vogliano esser giuste.

547. La signoria divina è di *fatto*, e di *diritto:* ed egli giova che noi tocchiamo dell'una e dell' altra, avendo la signoria di diritto uno strettissimo vincolo con quella di fatto.

ARTICOLO I.

DOMINIO DIVINO DI FATTO SULL'UMAN GENERE.

548. Iddio, che è l'essere per essenza, l'essere completo ed assoluto, dee avere in sè le tre forme dell'essere; cioè l'*idealità*, la *realità* e la *moralità*.

---

(1) *Universa propter semetipsum operatus est Deus.* Prov. XVI, 4.

(2) *Tu autem Dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et* CUM MAGNA REVERENTIA *disponis nos.* Sap. XII, 18. — Sono anco degne di attenzione quelle parole *cum tranquillitate judicas.* L'Onnipotente non usa del suo potere se non mediante un *giudizio tranquillo*, e però conforme alla ragione e scevro di ogni passione: egli dunque non sacrifica mai alla propria potenza ciò che è *ragionevole;* questo riman sempre a *fine* del suo operare.

549. Ora, per esse egli esercita in tre modi un dominio assoluto di fatto sul genere umano.

550. In quanto egli ha la forma della idealità, cioè a dire in quanto egli è come essere ideale, comunica all' uomo la notizia del *bene* in comune.

551. Dalla notizia poi del *bene in comune* è formata la volontà umana; perocchè la volontà umana non è altro, che una inclinazione al bene, senza che questo bene sia ancora determinato e specificato. Tale inclinazione è l'atto primo della volontà, pel quale la potenza della volontà è.

Di qui avviene, che l'uomo possa scegliere fra un bene, e l'altro; ma non mai scegliere ciò, che egli colla sua *ragion pratica* non giudica bene. È dunque l'uomo volto al bene in comune per ineluttabile necessità di sua natura. Questo è un dominio assoluto di fatto, che esercita Iddio sulle creature umane, comunicandosi loro come *essere ideale* (1).

552. In quanto poi Iddio ha la forma della realità, cioè in quant' è l' essere realissimo, egli esercita sull'uman genere un dominio assoluto di fatto mediante la *creazione*, la *conservazione* e la *provvidenza* onde dispone ed ordina tutti gli avvenimenti. Colla creazione egli fa che le creature comincino a sussistere; colla conservazione dà loro la realità dell'essere ad ogni istante successivo di tempo, sicchè se non fossero così sostenute dalla potenza creante, cesserebbero issofatto; colla provvidenza finalmente egli armonizza le misure diverse di essere, e le diverse forze date alle sue creature, acciocchè esse procedano in bell'accordo a realizzare il gran disegno da lui concepito ab eterno.

553. Questo gran disegno del Creatore consiste in ciò, che con quella quantità d'azione che egli diffonde nelle creature, queste vengano a conoscere e gloriare lui nel maggior modo possibile, e così si realizzi in esse la maggior quantità pos-

(1) L'*essere ideale* prende, relativamente all'intelletto, il nome di *verità esemplare*, quando si riguarda in rispetto alle cose; e come tale l' intelletto è a lui pienamente soggetto. Relativamente alla volontà, lo stesso *essere* che s' intuisce nell' idea prende il nome di *bene in comune*; e come tale assuddita a sè pienamente e dirige l'umana volontà. Ho preferito di considerarlo come *bene*, perchè come tale domina l'uomo in quanto questi è un *agente personale*.

sibile di santità e di felicità: perocchè la santità e felicità delle creature non da altro risulta, che dalla cognizione pratica che hanno di Dio, e dalla glorificazione che quindi a lui danno. Il che fa sì che si dica giustamente, la gloria di Dio essere il fine dell'universo. Ora, questo fine non può mancare: la libera volontà dell'uomo serve a questo fine colla stessa infallibilità degli agenti necessari della natura: gli empj stessi sono de' mezzi necessari a conseguirlo. Laonde la Scrittura divina dice che « ogni volontà di Dio sarà fatta, e che il consiglio da lui concepito ab eterno, e prenunziato a principio, riceverà in ultimo, dal corso di tutti gli eventi, pienissima esecuzione » (1). Questo dominio è adunque assoluto, e non può esser frustrato da cosa alcuna.

554. Finalmente, in quanto è in Dio la forma della *moralità*, egli domina di fatto colla realizzazione della sua giustizia, cioè beatificando i giusti, e dando agli ingiusti la meritata infelicità. Anche questo dominio è assoluto, a cui niun ente può opporre resistenza di sorta. A' buoni è riserbata la pace, la gioja: i celesti sono necessitati ad amare Iddio che regna senza impedimento alcuno in essi come potenza beante: a' rei è riserbato il rimorso, il tormento; gl' inferi condannati, son necessitati a temere Iddio senza modo, sperimentandolo come potenza equissimamente puniente. Anche in questa specie di dominio di fatto non può concepirsi nè limite, nè opposizione alcuna.

555. È dunque triplice *il dominio di fatto*, che esercita l'Essere Supremo sull'uman genere. Onde una triplice necessità: la necessità morale di seguire il bene; la necessità di compire l'eterno divino disegno; la necessità che la giustizia trionfi con sicuri e ineffabili premj, con inevitabili e ineffabili pene.

ARTICOLO II.

DOMINIO DIVINO DI DIRITTO SULL' UMAN GENERE.

556. Ma è del pari triplice *il dominio di diritto*, che Iddio ha sull'uman genere: perocchè i tre modi dell'essere conside-

(1) *Ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis mei; Annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quae necdum facta sunt, dicens: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Is. XLVI, 9, 10.

rati in Dio costituiscono tre titoli originarj di assoluto ed essenziale diritto.

§ 1.

Iddio è verità: primo titolo al diritto di supremo dominio.

557. Il primo di questi titoli è quello di verità: Iddio è la verità sussistente.

558. Noi abbiamo dimostrato, che nella verità consiste il principio della morale; di maniera che alla verità compete la primitiva originaria forza di obbligare moralmente l'uomo (1).

Ogni autorità, ogni forza moralmente obbligatoria trovasi essenzialmente nella luce della verità.

Quindi Iddio, come *verità* sussistente, è non solo un *titolo* di dominio, ma un *titolo* supremo, onde tutti gli altri *titoli* ricevono la loro forza obbligante. Iddio adunque, come tale, ha per essenza il diritto del sommo dominio delle creature intelligenti: quel dominio, il quale riassume e semplifica in sè ogni altro dominio giuridico.

§ 2.

Iddio è il principio dell'essere della creatura: secondo titolo al diritto di supremo dominio.

559. Il secondo titolo è quello di principio dell'essere: Iddio è causa delle creature, è loro creatore.

560. Ogni creatura adunque, ogni entità che nella creatura si trova, è *proprietà assoluta* di Dio; perocchè egli la pone ogni momento.

561. Indi è necessario che la creatura si uniformi alla volontà del Creatore. Conciossiachè altrimente attenterebbe al diritto divino di proprietà: cercherebbe cioè d'impedire che il proprietario facesse uso a sua volontà della cosa sua.

562. E poichè niuna cosa è così strettamente unita e dipendente da un uomo, come l'uomo è unito e dipendente dall'atto col quale Dio lo pone; così non v'ha proprietà più stretta di quella di Dio, nè più universale.

---

(1) V. il *Sistema morale*, II, facc. 65 e segg.

§ 3.

Iddio è santità e beatitudine: terzo titolo al diritto di dominio supremo.

563. Il terzo titolo è quello di bene assoluto: Iddio è la santità e la beatitudine essenziale.

564. Procede da questo titolo, che se l'uomo non trae da Dio la santità e la felicità eterna, egli si riman privo di questi beni finali.

565. È dunque necessario, che l'uomo riconosca Iddio siccome fonte supremo della propria perfezione; riconosca, che s'egli non viene informato da Dio siccome santità e beatitudine essenziale, nè ha in sè, nè può trovare altrove il pieno ottenimento di ciò che costituisce il suo fine.

566. Riconoscere in Dio il proprio fine, involge riconoscere un'assoluta dipendenza da Dio, a tale che l'uom perde sè stesso, se da Dio non mutua ciò che il salva e perfeziona.

567. Quest'ultimo titolo risulta dunque dalla necessità morale, che la persona riceva la sua perfezione (1).

§ 4.

Le tre supreme formole categoriche della morale diventano in Dio altrettanti titoli di supremo dominio.

568. Dai quali cenni apparisce, che i tre titoli del divino dominio sopra gli uomini rispondono alle tre forme categoriche della Morale, che noi esponemmo nel *Trattato della coscienza* (2).

CAPITOLO VI.

COME IL DOMINIO DIVINO ABBIA LA NATURA DI DIRITTO.

569. Si opporrà, non vedersi come in Dio s'avverino tutti i cinque costitutivi del diritto, sembrando che manchi il terzo, che è « un bene inerente all'attività che forma il subbietto del diritto » (3). Imperocchè, si dirà, Iddio non ritrae nessun bene

---

(1) V. il *Sistema morale*, VII. f. 78 e segg.

(2) L. II, c. III. a. II, § 4, e a. IV. — Il principio universalissimo della morale è una formola astratta, che implica le tre forme categoriche; e perciò esso non dà un quarto titolo di diritto.

(3) V. il L. dell'*Essenza del Diritto*, c. II, a. IV.

dalle creature, che il renda più beato: dunque il dominio su di esse non ha valore per lui, e però in esso manca quel *bene* che è essenziale elemento del diritto: dunque non s'avvera in Dio la nozione del diritto.

570. Rispondo, esser vero, che la beatitudine di Dio non può crescere nè minuire; esser vero che questa gli viene dalla sua stessa essenza, o più tosto questa divina essenza è ella stessa la divina beatitudine; ma in pari tempo si vuol notare, che l'atto libero col quale Iddio ab eterno crea le cose nel tempo, e le regge e governa, non è diverso realmente in lui dalla sua sostanza: e però, presupposta la libera volontà sua di crear l'universo, anche il dominio su questo appartiene alla sostanza divina; onde questo dominio, così considerato, non solo è un bene a Dio, ma è un bene infinito, è la stessa sua beatitudine, appunto perchè dalla sua propria sostanza non è realmente distinto. Dunque, lungi dal mancare al divino dominio sulle creature il terzo costitutivo del diritto, il bene cioè inerente all'attività, questo costitutivo anzi avverasi, come gli altri, in Dio in un modo pienissimo, infinito, eminente, sì compiuto in somma, che ne' diritti di qualsivoglia altro essere non si può riscontrare.

571. Replicherassi, che niuno potendo recar danno o dolore a Dio, vien meno la possibilità della lesione giuridica. Ma si soggiunge, che la lesione non istà solo nell' arrecare danno o dolore al soggetto del diritto; ma ben anco nell' attentato di questo (1).

572. Dalle quali cose conseguono queste due verità importanti:

1.° Che chi disconosce con qualche suo atto il divino dominio o tenta sottrarvisi, tenta distruggere la divina essenza;

2.° Che un tal atto non è solamente *ingiusto* in sommo grado, ma ha il carattere oltracciò d'ignoranza e di *stoltezza*.

CAPITOLO VII.

TRE CARATTERI DELLA SIGNORIA DIVINA IN SUGLI UOMINI.

La signoria divina in sugli uomini splende adunque di tre caratteri nobilissimi, come si raccoglie da quello che fu dis-

---

(1) L. *Del principio della derivazione de' diritti*, c. III.

corso: primo, ch'ella è *ragionevole*; secondo, ch'ella è *naturale; terzo*, ch'ella è *benefica* sommamente, a tal che non cade a profitto del signore, ma solo a profitto de' servi.

ARTICOLO I.

LA SIGNORIA DIVINA È RAGIONEVOLE.

573. La *ragionevolezza* della divina signoria procede dal primo de' tre *titoli*, che noi le assegnammo.

574. Consistendo questo titolo nell' autorità inerente all' *essere ideale* che è la forma d' ogni intelletto, riesce manifesto, che non solo è ragionevole la servitù a Dio come alla prima e suprema ragione, ma anzi ella non è altro affatto, che la stessa *ragionevolezza*; poichè operare ragionevolmente, ed ubbidire o servire all' essere ideale, è perfettamente il medesimo.

ARTICOLO II.

LA SIGNORIA DIVINA È NATURALE.

575. La *naturalezza* della signoria divina procede dal secondo titolo su cui ella si fonda, cioè dall' essere Iddio il principio d' ogni essere contingente.

576. Perocchè è una legge universale ed ontologica, che ogni cosa aspiri e tenda ad unirsi al suo principio, allorquando per principio s'intenda il fonte dell'esser suo proprio, e di tutto ciò che all' esser suo proprio appartiene. Questa legge, e già il notammo, si manifesta maravigliosamente nell'umano operare; perocchè l' uomo è così appunto costituito, che ogni essere è per lui bene, e tanto è maggior bene, quant'è maggior essere (1). Ma perchè un' entità sia all' uomo, ella dee essere dall' uom conosciuta; e acciocchè una entità sia a lui bene, questa cognizione dee esser l' opera sua, cioè dee l' uomo voler conoscere quella entità come bene; conoscere quella entità come bene, è stimarla tale: il qual atto costituisce ciò che chiamiamo *cognizione pratica*. All' incontro, se l'uomo non è attivo nel suo conoscere, s' egli è meramente passivo, la sua cognizione non è piena, ma resta in quella forma, nella quale ella si chiama *cognizione teoretica*, che è cognizione inefficace, la quale non mette l'uomo

(1) *Principj della scienza morale*, c. II, a. I.

in comunicazione *reale* colle entità conosciute. Ma se l'uomo nell'intendere pone di quella sua attività spontanea con cui s'unisce alla cosa intesa: questa, così intesa, diventa talmente suo bene, ch'ella si rende il principio di tutta la sua attività speciale anche esteriore (1): e allora è che l'uomo, in virtù della volontà sua, opera coll'intendere: conciossiachè la volontà in origine non è che la facoltà d'intendere con vigore e con sentimento dell'oggetto inteso (2). Or poi tutti gli enti sono nati a dover essere in questo modo beni per l'uomo; e quindi per lui i maggiori enti sono anche maggiori beni, e il massimo è anche massimo bene; e però Iddio, che è l'ente degli enti, acconcissimamente vien chiamato da sant'Agostino *bonum omnis boni.* Che se una cosa è bene all'uomo, dunque essa perfeziona in qualche modo e completa la sua natura: ultimo complemento adunque e sublimazione della natura umana è il possesso di Dio.

577. Egli è dunque chiaro, che l'umana natura tende a Dio, non potendo che tendere più che mai al sommo bene, appunto perchè tende al bene in generale.

578. Ma in questa tendenza della umana natura, secondata

---

(1) V. il *Sistema morale,* sez. I, III.

(2) L'Hegel vide questo vero; ma lo portò all'eccesso. Quando egli dice: *Der Wille ist eine besondere Weise des Denkens*, dice il vero: quando soggiunge che la volontà è: *das Denken als sich übersetzend ins Daseyn,* dice ancora il vero, ma in una cotal maniera metaforica che già comincia ad eccedere, se non s'interpreta benignamente quella parola *übersetzend* (trapassante); ma quando poi, spiegando via più il suo pensiero, alle precedenti aggiunge queste parole: *als Trieb sich Daseyn zu geben* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin 1833. Einleitung, § 4), arriva già a quell'equivoco che lo travolge nel precipizio; voglio dire in quel suo sistema, pel quale, dopo aver ridotto il *volere* al *pensare*, vuol di più immedesimare gli oggetti del pensare col pensare medesimo, convertendoli così in quella sua portentosa idea, che è tutte le cose. La volontà tende, è vero, a dare a sè stessa un maggior grado di essere, una maggior perfezione; tende anche, se si vuole, a far suoi gli enti, ma non tende già a farli SÈ. Questo è quello che è sfuggito all'acuto filosofo prussiano; egli non vide l'impossibilità assoluta di ridurre a un solo principio il *soggetto* e l'*oggetto*: non vide che sono due modi primitivi ed originarj dell'essere, inconfusibili, e tuttavia nati a stare insieme, e a dare l'un all'altro compimento e perfezione, rimanendo fra loro distinti, anzi mediante appunto la loro assoluta distinzione.

e svolta dalla volontà, sta la servitù dell'uomo a Dio. Dunque la servitù dell'uomo a Dio è del tutto alla natura umana conveniente; e per la stessa ragione, la signoria divina è soprammodo *naturale*.

ARTICOLO III.

LA SIGNORIA DIVINA È COSÌ BENEFICA, CHE NON CADE A PROFITTO DEL SIGNORE, MA DE' SERVI.

579. La *disinteressatezza* e beneficenza, che è il terzo carattere della signoria divina, è del pari somma.

580. Se Iddio non avesse voluto creare il mondo, non sarebb'egli meno Dio, meno perfetto e beato, come già dicemmo. Iddio non acquistò, creando il mondo, nulla che non avesse, e tale è ora, quale fu *ab eterno*, quale sarebbe stato se non avesse fatto l'atto creatore.

581. Nè il mondo adunque, nè gli atti di riverenza che a lui tributano gli abitatori del mondo vanno a profitto di lui, ma solo di questi; de' quali il sommo bene sta appunto nella servitù che essi prestano al Sommo Essere, *cui servire, regnare est.*

582. Laonde così è da concepirsi la cosa: che, presupposto l'atto col quale il Creatore ha liberamente voluto dar sussistenza a'contingenti, quest'atto, contenente la creazione, la conservazione, la provvidenza, il giudizio, la rinumerazione, ecc., è indiviso dall'atto, con cui egli è; e però anch'esso quell'atto è in Dio la sua beatitudine; ma l' atto con cui Iddio è, l'atto dell'essenza divina non ha sofferto cangiamento, nè è divenuto migliore o più pieno in quanto riguarda le opere esteriori; e però non è cresciuta la sua beatitudine. All'incontro, l'atto delle creature, con cui queste gli prestano un culto, se nulla a lui aggiunge, aggiunge bensì ad esse che ne rimangono perfezionate; come l' atto opposto al culto dell' Esser Supremo toglie alle creature assaissimo, restandosi per esso prive della loro perfezione morale ed integrità (1).

(1) Mirabilmente sant'Agostino parla a Dio così: *Neque enim egisti me, aut ego tale bonum sum, quo tu adjuveris, Domine meus et Deus meus; non ut tibi sic serviam, quasi ne fatigeris in agendo, aut ne minor sit potestas tua carens obsequio meo; neque ut sic te colam quasi terram, ut sis*

583. Il che non si può intendere a pieno, se non da chi sa distinguere accuratamente il bene soggettivo dall'oggettivo. Perocchè questi solo intenderà come il male morale, che fanno le creature inonorando Iddio, è « un male oggettivo fatto da un soggetto »; il qual soggetto non pregiudica e non può pregiudicare all'oggetto, immune essenzialmente da ogni guasto, ma sì bene pregiudica a sè medesimo.

584. Dal che si scorge, che la servitù a Dio dovuta non importa alcuna obbligazione di dare veramente a Dio qualche cosa, quasichè egli come un soggetto potesse qualche cosa da noi ricevere; ma importa l'obbligazione di dare ossequio a lui come oggetto, per l'esigenza dell'oggetto, e non perchè questo oggetto riguardato come soggetto possa averne vantaggio di sorta; rimanendo, come dicevamo, l'oggetto sempre quello che è, immutabile. Ma accomodandoci noi all'esigenza dell'oggetto, che nel caso nostro è un'esigenza di assoluta soggezione, ne vien solo, che operiamo il bene in sè; e questo bene in sè, è quello che nobilita e illustra, per naturale effetto, noi stessi.

585. E questo più chiaramente dimostra quanto la signoria divina sia diversa essenzialmente da ogni altra. Perocchè ogni altra signoria cade a profitto del signore, e non del servo: ogni altra signoria ha per fine il padrone non solo come degno d'ossequio, ma ancora come raccoglitore dell'utile. Nella signoria divina non è punto così: il padrone è il fine del servo; ma questa condizione di fine, che ha il padrone, non trae seco altra utilità che pel servo, e per questo l'utilità massima: sicchè raccogliendo egli solo il frutto della sua servitù, avviene che in servendo egli non perda la condizione di fine; il che spiega maggiormente le sopraccitate parole della Scrittura, che l'onnipotente Signore « dispone degli uomini CON GRAN RIVERENZA.

---

incultus si non te colam; sed ut serviam tibi et colam te, UT DE TE MIHI BENE SIT, A QUO MIHI EST UT SIM CUI BENE SIT. Confess. XIII, I. — V. anche ivi c. IV.

CAPITOLO VIII.

LA SIGNORIA DIVINA È INALIENABILE.

586. Convenendo all'Essere Supremo il dominio per cagione della sua divina essenza, questo dominio è essenzialmente inalienabile, perchè inalienabile è l'essenza divina.

CAPITOLO IX.

LA SERVITU' A DIO IMPORTA TRE ATTI: MORALITÀ, CULTO, UBBIDIENZA.

587. Or ai tre titoli della divina signoria rispondono i tre atti della umana servitù.

588. Al titolo dell'esser Dio verità, essere ideale, risponde la necessità di conformare tutte le nostre operazioni all'ordine razionale, nel che consiste la *moralità*.

589. Al titolo dell'esser Dio Essere reale, principio d' ogni essere, risponde la necessità di riconoscerlo per tale, d'adorarlo, di sacrificare a lui (1), d'avvicinarci a lui in tutti i modi, affine di tirarlo, per così dire, a noi, nel che consiste il *culto*.

590. Al titolo dell'esser Dio santità, essere morale, risponde la necessità di uniformare ogni umano volere al suo in qualunque sia modo conosciuto, nel che consiste positivamente l'*obbedienza*, la quale, se è perfetta, non solo adempie i comandi espressi, ma i consigli stessi dell'ottimo Signore.

591. Questi tre atti di servitù sono distinti di categoria, benchè l'uno involga e supponga l' altro.

592. E nel vero, la *moralità* prescrive il culto, e l' obbedienza da prestarsi a Dio; il *culto* non è perfetto senza la moralità e l'obbedienza; nè l' *obbedienza* si può concepire in colui che fosse immorale o non prestasse culto a Dio. Questo mostra che l'uno de' tre atti non può stare senza gli altri.

593. E tuttavia giova distinguere colla mente tali atti fra loro. Primieramente, perchè i titoli in cui si fondano sono distinti. In secondo luogo, perchè gli obblighi che in ciascuno

---

(1) Il sacrificio è quell'atto onde la creatura annienta sè stessa, per così dire, affine di dimostrare effettivamente che riconosce l'infinita signoria del Creatore.

di quegli atti si contengono espressamente, negli altri due non si contengono che in potenza o in virtù. Così nella moralità si contiene espressamente l'atto di « vivere secondo ragione »; ma il culto e l'obbedienza non si contengono che implicitamente e virtualmente. Nel culto, l'obbligazione di riconoscere la signoria dell'Ente Supremo colle nostre interne ed esterne azioni è attuale ed espressa; ma che questo sia conforme alla ragione non v'è espresso, ma virtualmente contenuto. Nell' obbedienza si propone immediatamente l'uniformarci alla volontà dell'Essere Supremo; ma si dovrebbe far uso d'un'argomentazione per indurne l'obbligazione del culto e della moralità.

594. Quindi troppe volte è avvenuto che si separasse erroneamente l'una di queste cose dall'altra, e si mutilasse sconciamente il dovere che sottomette l' uomo a Dio: nel che si errò in tre modi.

595. Alcuni, opponendo la *moralità* al culto ed all'obbedienza, dissero che quella sola racchiude ogni culto divino ed ogni obbedienza a quell'essere che è essenzialmente ragione. Dimenticarono costoro che Iddio è anche realità e santità.

596. Alcuni altri, opponendo il *culto* alla moralità ed alla obbidienza, pretesero che, soddisfatto al culto, com' essi il concepivano, di cerimonie esteriori massimamente composto, il dovere che ha l'uomo verso a Dio fosse adempito. Dimenticarono così che Iddio, oltr' esser principio dell'essere, è anche ragione assoluta, e volontà santa.

597. Altri finalmente, opponendo l' *obbedienza* alla moralità ed al culto, immaginarono che niun'altra obbligazione loro rimanesse verso il Creatore, quando essi avessero adempite le sue prescrizioni *positive* ed esterne, la lettera della legge, e non lo spirito. Costoro disconobbero Iddio come suprema ragione, e come volontà santa, a cui si dee la sommissione interna della propria volontà e del proprio cuore.

598. Ciascuno di cotestoro si formarono concetti imperfetti della moralità, del culto e dell' obbedienza a Dio dovuta; perocchè presero ciò che tali concetti racchiudono espressamente, e recisero da essi ciò che racchiudono implicitamente, cioè che ha bisogno di esser dedotto da essi.

599. In ciascuno di questi tre sommarj doveri costituenti la servitù dovuta dalle creature al Creatore avvi una parte di forma immutabile; ed è quella che essi immediatamente presentano;

ed avvi una parte che più o meno si svolge secondo il progresso dell' umanità.

600. Nella *moralità* la parte immediata e immutabile è l'imperativo: « segui il lume della ragione ». La parte che si deduce e sviluppa sono i particolari imperativi, che si formano applicando più o meno il lume della ragion morale alle circostanze, le quali si cangiano e si moltiplicano.

601. Nel *culto* la parte immediata e immutabile è l'imperativo: « riconosci con tutto te stesso il supremo dominio dell' Essere Supremo » La parte che si deduce e sviluppa sono i varj atti di culto implicitamente compresi nel detto riconoscimento pratico, che possono variare ed accrescersi secondo certe circostanze mutabili, ed anco indipendenti dal nostro volere.

602. Nell' *obbedienza* la parte immediata e immutabile è l'imperativo: « ubbidisci alla volontà divina ». La parte che si deduce e sviluppa consiste ne' diversi atti di ubbidienza, che si rendono necessarj o perchè la ragione da sè va interpretando via meglio ciò che alla volontà divina è più consentaneo, o perchè Iddio stesso manifesta positivamente in più o meno cose la sua volontà.

CAPITOLO X.

TRE ATTI DI DOMINIO, CHE IDDIO ESERCITA VERSO LE SUE CREATURE UMANE.

603. Si vogliono distinguere gli atti di *dominio* dagli atti di mera *potenza.*

604. Tutti gli atti che fa Iddio appartengono alla sua *potenza;* ma io chiamo atti di *dominio* quelli che si riferiscono immediatamente alla *servitù,* che gli dee prestar l'uomo.

605. La servitù, che l'uomo presta a Dio, parte è necessitata, parte è libera; quindi abbiamo distinto il dominio di fatto dal dominio di diritto (1). E nel vero, allorquando Iddio determina la sua creatura intelligente a riconoscerlo per supremo Signore, sia con volontà necessitata, come accade nella

(1) Cap. V.

tendenza che ha ciascun uomo al bene in comune, sia a dispetto della stessa sua volontà, come accade ne' dannati che debbono credere, loro malgrado, alla divina potenza, Iddio esercita certamente un atto di giusto dominio in sulla sua creatura.

606. Ma lasciando qui la potenza, e considerando solamente quegli atti di dominio che Iddio esercita di mero diritto, quelli coi quali egli usa bensì del suo diritto signorile, ma lascia l'uomo in libertà di corrispondervi o no colla sua servitù; questi atti si riducono a tre generi, e sono:

1.° La legge razionale, e i comandi suoi positivi (legge positivo-divina);

2.° Le circostanze esterne dirette dalla sua provvidenza ad ottenere dalle creature intelligenti la massima servitù, e dimostranti la sua volontà, tostochè si applichi ad esse la legge;

3.° La comunicazione di sè, come essere reale, all'uomo, colla quale egli stabilisce il suo regno nelle anime (ordine di grazia e di gloria) (1):

607. Questi tre generi di atti signorili rispondono, com'è facile conoscere, a'tre modi supremi, ne'quali la mente umana pensa l'essere.

CAPITOLO XI.

DE'MINISTRI DEL DOMINIO DIVINO SOPRA GLI UOMINI.

608. Iddio esercitò il suo dominio sopra gli uomini non solo immediatamente, ma ben anco servendosi, a ministri suoi, delle sue creature intelligenti.

(1) L'impero della grazia è divinamente descritto da sant' Agostino là dove, parlando dello Spirito santo, dice a Dio: « Qui noi goderemo di te, « requie nostra, luogo nostro. Amore vi ci innalza, e il tuo spirito buono « leva la bassezza nostra dalle porte di morte. A noi è pace nella buona « tua volontà. Mediante il peso suo tende il corpo al suo luogo. Non è « vôlto solo al basso il peso, ma è vôlto al suo luogo. In su spignesi il « fuoco, in giù la pietra: sono premuti da'loro pesi, cercano i luoghi loro. « Sparso l'olio sott'acqua, galleggia sopr'essa: sparsa l'acqua in sull'olio, « sotto l'olio s'affonda: sono premuti da' loro pesi, cercano i loro luoghi. « Se non sono ordinati, essi sono inquieti; si ordinano, e riposano. Il mio « peso è il mio amore: mediante questo, io sono portato dovecchessia son « portato. Siamo accesi dal dono tuo; e tosto siam portati all'insù. Rinfiammati ce n'andiamo, ascendiamo le ascensioni nel cuore, e cantiamo « il cantico de'gradi ». Conf. XIII, XI.

609. Dalle divine Scritture noi raccogliamo ch'egli si fece a tal fine rappresentare talora da angeli, talora da uomini santi.

610. Per mezzo di questi suoi ministri, comunicò la sua legge positiva agli uomini, ed operò prodigi di varia maniera affine di riscuotere la servitù a lui dovuta dagli uomini, e da lui gelosamente pretesa.

CAPITOLO XII.

DEL DOMINIO DEL CRISTO.

611. Il maggiore di questi ministri, il più eccellente di tutti è il Cristo.

612. Ma il Cristo non è solamente ministro di Dio. Egli è dunque necessario vedere, quali sieno le altre proprietà e attribuzioni del Cristo rispetto alla signoria divina.

613. Queste sono sei: egli è 1.° *Signore supremo* (Dio); 2.° *servo di Dio;* 3.° *uomo signore degli altri uomini;* 4.° *ministro di Dio alla salute del mondo;* 5.° *giudice del mondo;* e 6.° *capo della Chiesa;* e noi di ciascuna daremo un cenno.

ARTICOLO I.

IL CRISTO È PER SÈ SIGNORE SUPREMO.

614. Il Cristo non solo è uomo; ma anco Dio. Come Dio, egli ha per sè stesso il dominio divino inalienabile.

615. Or poi, è una prerogativa della divinità l'esser luce: della quale un raggio è quello che rende l'uomo naturalmente intelligente.

La luce poi fa discernere il bene ed il male morale, e così ella è anche legge. E tutti i cristiani concepiscono appunto il Cristo siccome la luce e la legge: questa è per essi una dottrina sottintesa, indubitata, che sta nel fondo della lor fede. La prova che si concepisce da'cristiani il Cristo come la stessa ragione oggettiva (onde disse egli stesso: IO SONO LA VIA) si raccoglie chiarissima, dove si osservi, che qualsiasi cristiano riconosce come cosa riprovata e condannata da Cristo qualsivoglia immoralità, e conforme a Cristo qualsivoglia virtù morale, senza darsi alcuna pena di trovare nel Vangelo qualche espressa, particolare sentenza che condanni la prima, o che

lodi la seconda: il giudizio, ei lo fa, per così dire, a priori: è una conseguenza ch'egli deduce immediatamente dal solo concetto di Cristo; il che suppone tacitamente la credenza, che « l'opporsi alla ragion morale » sia il medesimo che l'opporsi a Cristo, dove quella ragione sussiste.

Quindi è che s. Paolo nota la sì gran differenza fra la legge ebraica, ed il Vangelo. In quella s'avevano delle formole speciali espresse in parole, ma la ragione morale, la luce, era coperta. In questo è data la stessa luce discoperta, nella sua pienezza soprannaturale, perocchè è dato il Cristo. « Che se, « soggiunge l'Apostolo, è velato (1) anche l'Evangelio nostro, « in quelli che periscono egli è velato; de' quali, infedeli, l'Id- « dio di questo secolo accecò le menti, acciocchè non ri- « splenda ad essi l'illuminazion del Vangelo della gloria del « Cristo, che è L'IMMAGINE DI DIO. Poichè noi non predichiamo « noi stessi, ma predichiamo GESÙ Cristo Signor nostro (2), noi « poi servi vostri per GESÙ. Conciossiachè Iddio il quale disse « che splendesse la luce dalle tenebre; egli stesso raggiò ne'no- « stri cuori, acciocchè chiara si rendesse la scienza della gloria « di Dio NELLA FACCIA DI GESÙ » (3). La qual faccia non è la faccia corporea del Redentore, ma è il concetto, la percezione che di lui noi abbiamo, nel qual concetto e percezione ritroviamo « la scienza della gloria di Dio », cioè la più perfetta dottrina morale, la dottrina della santità, che nella notizia di Dio a pieno si assolve.

616. Ma che una prerogativa della divinità dovesse esser questa, ch'ella fosse « la ragione stessa », Platone e molti altri il dissero. I Savj d'Oriente l'avean prima veduto; onde quand'essi diceano la dignità regia essere un potere delegato da Dio, con ciò intendevano di sottometterla alla ragione morale.

---

(1) Gli Ebrei copriano d'un velo il libro della legge; cerimonia analoga a quella di Mosè, che copriva d'un velo la sua faccia luminosa favellando al popolo. S. Paolo allude a questo simbolo: il quale esprimeva come agli Ebrei non era dato la luce stessa, la verità stessa, ma solo de' segni che parzialmente l'annunziavano.

(2) Questa frase *predicar Cristo* non s'era mai usata parlando d'un uomo, d'un maestro umano, prima che venisse al mondo il Cristo; perchè l'uomo non si predica, ma si predica la dottrina, si predica la verità. Ell'è dunque appropriatissima a quel maestro, che è la verità.

(3) II, Cor. IV, 3-6.

Mi si permetta di recare qui un passo di recente scrittore, in cui s'espone la dottrina de' filosofi chinesi: « Il potere più « assoluto, egli dice, che gli scrittori politici e morali chinesi « abbiano riconosciuto ne' capi del governo non fu mai altro « che un potere delegato dal Cielo, ovvero dalla RAGIONE SUPRE-« MA ASSOLUTA. — Limiti morali, che non si possono oltrepassare, « son posti a questo potere assoluto: e se accada, che li oltre-« passino, che infrangano queste leggi morali, ch' abusino del « mandato ricevuto, il popolo, come lo disse un celebre filosofo « chinese del XII secolo, Tchou-hi in quel suo Commentario sul « primo de'quattro libri classici della China, che è insegnato in « tutte le scuole e collegi dell'Impero, sarebbe sciolto da ogni « rispetto ed obbedienza verso un tal potere, che incontanente « rimarrebbe distrutto, dando luogo ad un altro legittimo » (1).

ARTICOLO II.

IL CRISTO È ANCHE SERVO DI DIO.

617. Come uomo poi, il Cristo è servo di Dio.

618. Ma il Cristo, secondo uomo, non è solo il servo di Dio, come tutte l'altre creature; egli è servo di Dio per eccellenza. Laonde nelle sante Scritture si legge, che Iddio si formò questo servo perfetto fino dall'alvo materno (2).

619. Di più, il Cristo non è solo il servo più eccellente; ma egli è l'unico servo fedele, essendo gli altri uomini tutti prevaricatori, resi *inutili* (3), secondo l'espressione della Scrittura, cioè inetti a prestare a Dio il servigio, gran fine della creazione.

620. Quindi nel solo Cristo, Iddio ha conseguito il fine pel quale egli creò l'universo, la piena servitù dalla sua creatura.

621. Nel Cristo poi la ottenne soprabbondantemente, non solo perchè Cristo, secondo uomo, prestò a Dio tutta la servitù che l'umana natura sublimata potea prestargli; ma perchè il Cristo, essendo insieme Dio, le sue operazioni sono *teandriche*, ond'hanno un prezzo infinito: vengono ad offerire servitù d'infinito prezzo; poichè egli è Iddio, che serve a Dio.

(1) G. Pauthier, *Le livres sacrés de l'Orient*, Paris 1840. Introduction.
(2) *Formans me ex utero servum sibi.* Is. XLIX, 5.
(3) *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt.* Ps. XIII, 3.

ARTICOLO III.

IL CRISTO È ANCHE SIGNORE D'UNA SIGNORIA RICEVUTA SOPRA GLI UOMINI.

622. Il Cristo come uomo è dunque l'unico servitore fedele a Dio infra gli uomini: la riverenza e la servitù all'Essere Supremo fu in lui compiuta.

623. Abbiamo veduto, che la fedele servitù a Dio cade a tutto profitto di chi la presta, il cui essere rimane perfezionato, elevato: l'opposto di quel che fa l'infedeltà nel divino servizio, la quale ricade a danno del solo servo infedele ed iniquo, il cui essere si riman guasto e depravato.

624. Il servo infedele adunque diventa inferiore, e il servo fedele diventa superiore. E come tutto il genere umano scadde nella fedeltà eccetto il Cristo, così il Cristo divenne superiore a tutto il genere umano.

625. Di conseguente, Iddio diede al suo Cristo come uomo (su cui erasi riposato il divino spirito con tutti i doni), anche in merito della sua santità, la signoria di tutta l'umana famiglia infedele: egli potea quindi, secondo il Diritto, metterla a sgabello de' suoi piedi, giudicarla, condannarla a rigore (1).

ARTICOLO IV.

IL CRISTO È ANCHE MINISTRO DI DIO ALLA SALUTE DEL MONDO.

626. Ma poichè il Cristo di Dio ebbe a sua disposizione l'umana famiglia, egli non usò del suo dominio per condannarla, com'ella pur meritava; ma due nobili affetti lo condussero nell'uso del dominio ricevuto: 1.° quello di adoperare questo dominio a prestare a Dio di nuovo il maggior servigio possibile, adempiendone nella più perfetta guisa la volontà; 2.° e quello di volgerlo a redimere dalla pena gli uomini stessi amati da lui quali fratelli per l'uguaglianza della natura umana, comunicando loro della sua santità e divinità.

627. I quali due affetti sublimi andavano di perfetto accordo fra loro. Poichè, essendo naturale a Cristo come uomo l'affetto verso i fratelli suoi, e il desiderio della beneficenza, era pure vo-

(1) Così parla Iddio, in Isaia, del suo Cristo, come uomo: *Ecce servus meus, suscipiam eum: electus meus, complacuit sibi in illo anima mea, dedi spiritum meum super eum, judicium gentibus proferet.* C. XLII, I.

lontà di Dio che lo secondasse: conciossiacchè era volontà di Dio, che il dominio degli uomini dato al fedele suo servitore fosse condotto a tutta soddisfazione di esso lui, onde Isaia ebbe a dire che: VOLUNTAS DOMINI IN MANU EIUS DIRIGETUR (1). — Quindi l'opera della redenzione fu volontaria da parte del Cristo.

628. Ma ella fu anco esecuzione del comando ricevuto da Dio. Conciossiachè Iddio voleva, che il Cristo redimesse gli uomini suoi fratelli, perchè così esigeva l'amore naturale del Cristo. E di più, Iddio stesso amava gli uomini come creature sue, e volea che come il fine dell'universo era ottenuto nella perfetta servitù del suo Cristo, così per l'opera di Cristo s'ottenesse anche negli altri uomini per natura fratelli a Cristo (2). Il Cristo d'altra parte amava ancor più la volontà di Dio, che non gli uomini suoi fratelli, e perfettamente la conosceva; onde soprammodo si compiacque di eseguire il disegno fatto da Dio fino dalla costituzione del mondo. — Quindi l'opera della redenzione fu l'esecuzione della volontà di Dio.

ARTICOLO V.

IL CRISTO È ANCHE GIUDICE DEL MONDO, E CAPO DELLA CHIESA.

629. Ora, come Cristo avea già ottenuto per la sua eminente santità il dominio assoluto sugli uomini rei, e l'autorità di giudicarli; così, avendo patito per essi, soddisfatta la giustizia, ricomperatili col sangue, divennero per nuovo titolo di redenzione sua proprietà, e potè loro comunicare que' doni, e que' gradi di santità che a lui fosse bene piaciuto (3). Ma egli anco in ciò volea uniformarsi all'eterno disegno di Dio, il quale era d'altra parte così ordinato, che dovesse ridondare nella massima gloria ed esaltazione del Cristo redentore; sicchè la

---

(1) Is. LIII, 10.

(2) Isaia accenna, che la servitù da prestarsi a Dio dal suo Cristo dovea consistere anche nell'opera della salute degli Ebrei e de'Gentili. Così favella lo stesso Cristo appresso quel profeta: *Et nunc dicit Dominus, formans me ex utero servum sibi, ut reducam Jacob ad eum, et Israel non congregabitur. — Et dixit: Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et faeces Israel convertendas. Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Is. XLIX, 5, 6.

(3) *Ascendens (Christus) in altum, captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus* Ephes. IV, 8.

volontà naturale di questo, già glorioso, non avrebbe potuto rinvenire un altro disegno più a sè stessa conforme; avverandosi così da ogni lato, che « la volontà di Dio sarebbe stata diretta nelle mani del suo Cristo » (1), come Isaia con tanta sublimità avea predetto.

630. Rimanendo poi gli uomini, pe' quali il Cristo patì, divisi in due parti, di cui l'una non perviene a ricevere in sè il beneficio della sua redenzione, e l'altra vi perviene; la potestà di Cristo redentore rispetto a' primi si manifesta principalmente nel giudizio, ch' egli porterà di essi alla fine; rispetto poi ai secondi, a cui il merito della sua passione viene comunicato, ella si manifesta nell'uffizio, ch' egli esercita, di loro capo; formando d'essi una società seco strettissima, a cui è imposto il nome di *Chiesa*; della quale società dobbiamo dire alcuna cosa sponendo il Diritto governativo e comunale della società teocratica.

631. Coi soli reprobi adunque il Cristo esercita il diritto di mero dominio; là dove coi membri della sua Chiesa egli, come uomo, esercita più tosto i diritti di governatore, di sozio e di benefattore.

(1) *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur.* Is. LIII, 10.

SEZIONE II.

DIRITTO GOVERNATIVO DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA

632. E di questi diritti del Cristo dobbiamo ora parlare; e vedere altresì qual parte ne comunicò alla società teocratica da lui istituita col nome di Chiesa.

Ma acciocchè il ragionamento intorno a tali diritti riesca lucido ed ordinato, è a noi mestieri di penetrar prima più addentro nella natura di questa società, non potendoci più bastare la sola definizione posta a principio.

Divideremo adunque la sezione presente in due capi, nel primo de' quali indagheremo la natura della società teocratica ne' diversi suoi gradi di formazione, e specialmente nell'ultimo, a cui l'ha sollevata il Cristo; nel secondo poi ne esporremo il Diritto.

CAPITOLO I.

NATURA DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA.

633. La società teocratica perfetta, cioè la Chiesa di Gesu' Cristo, non è che la società naturale del genere umano sollevata in alcuni uomini all'ordine soprannaturale, e recata all'ultimo suo compimento ed alla piena realizzazione.

634. Cominciam dunque a raccogliere le vestigia della teocratica società nella stessa natura tracciate; e poscia veggiamo siccome, senz'abbandonare queste vestigia, questo primitivo disegno del Creatore, benchè dalle colpe degli uomini già sciupato, il Redentore n'abbia ripreso, ristorato, ultimato il lavoro, ed eretta l'altissima società teocratica in terra ed in cielo.

ARTICOLO I.

INDOLE DELLA SOCIETA' NATURALE DEL GENERE UMANO, PRIMO VESTIGIO DELLA VERA TEOCRAZIA.

635. La prima questione che si presenta alla mente che medita sul governo della società teocratica, si è « se v'abbia per natura una società del genere umano ». Pigliando noi quinci

le mosse, ci verremo addentrando nell' argomento a cui svolgere è destinato questo capitolo. Rispondiamo adunque e dimostriamo, che

§ 1.

Una società del genere umano esiste per natura.

636. Con questa proposizione non alludiamo già noi alla società domestica, la quale è prodotta dalla natura umana ad un tempo, e dall' atto dell' uomo.

Ed appunto perchè è *prodotta*, ella non esiste pel solo fatto della natura.

637. Noi domandavamo, se gli uomini, pel solo fatto della loro coesistenza sopra la terra, si trovino già congiunti in una società di diritto, all' umanità loro inerente.

638. Dico in una *società di diritto*, non negando che possa se non mancare, esser almeno assai disconcia la *società* esterna corrispondente *di fatto*. Conciossiachè a quella guisa che, se o la domestica società è straziata da intestina discordia, o la guerra civile s'accende fra i cittadini, questa disunione, questo cozzare insieme de' sozj, immemori delle sociali obbligazioni, non distrugge il *diritto* che immutabilmente all'una e all'altra società presiede e le forma, e però quelle società, in quanto per diritto esistono, si conservano immuni da ogni offensione, nè possono venir meno; così del pari si dee concepire infra gli uomini una società naturale, eziandiochè gli obblighi ch' ella impone vadano spesso dalla perversità umana inadempiti, o gli uomini stessi vivano senza coscienza della medesima (1).

(1) Io prego tutti quelli che sanno osservare sopra sè stessi a ben considerare quante cose sieno o nascano nella mente e nel cuore dell' uomo senza ch'egli se ne formi coscienza. Quest'è uno di que' fatti dello spirito umano, che sfuggono facilmente, e che sono tuttavia di suprema necessità a chi vuol filosofare. Cicerone osservò già, che fra gli uomini esiste una natural società, benchè non sempre gli uomini ne sieno consapevoli; ed illustra così questo concetto: *Quemadmodum membris utimur priusquam didicimus cujus ea utilitatis causâ habeamus, sic inter nos naturâ ad civilem societatem conjuncti et consociati sumus* (De Finib. III). Nelle quali parole sol questo è da notare, che il filosofo romano confonde la *società civile* colla *società naturale* (teocratica); di che è cagione l'assolutismo, da noi notato più volte, della società civile pagana, che assorbiva ogni società, come il *diritto civile* d'allora pretendea ingojare ogni altro diritto.

639. E nell'affermarlo coincidono le sentenze de' più antichi filosofi e storici.

I primi de' quali parlano sovente di una società universale del genere umano (1); gli altri poi, narrandoci le storie delle nazioni particolari, ce le mostrano accozzate sovente insieme da uomini dispersi ed erranti pe' boschi traendo una vita, se non del tutto insociale, certo almeno incivile (2). Laonde ottima-

(1) *Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quaedam.* Cic. *De Am.* V.

(2) Questi sono gli storici del secondo ciclo dell' umanità, che comincia dalla degradazione e va sollevandosi fino allo stato colto, morale e civile. La descrizione dello stato di estrema barbarie, in cui questi storici prendono l'uman genere, e lo seguono ne' suoi passi (e spesso lo precedono colla lor fantasia), si può vedere in Omero dove parla de' Ciclopi, in Euripide (Cyclop.), in Cicerone *(De inventione* L. I; e *Pro Sextio)*, in Diodoro Siculo (L. I, c. VIII, e XLIII), in Lucrezio (L. V), in Orazio (Serm. L. I, Satyr. III, e nell'*Arte poetica)*, in Manilio (L. I) ed in altri. — Storici del primo ciclo, che comincia col buono stato dell'umanità e segue col successivo decadimento, non si trovano fra i greci e i romani: convien ricorrere agli orientali. Rimasero nondimeno fra essi delle traccie confuse di quelle memorie antichissime. Tali sono le descrizioni dell' età dell' oro, e degli iddii e degli eroi che precedettero sulla terra i semplici uomini. (Vedi Lucret. L. VI; Virg., *Georg.* II; Ovidio, *Metamorph.* I; Oppiano, *Halieut.* L. II, v. 16 e segg.). Vi ha un luogo assai notabile nel Timeo di Platone, nel quale si attribuisce ai diversi incendj e forse vulcani, e ai diluvj da cui fu sommersa la Grecia, l'essersi perdute le memorie più antiche, e le greche storie non salire a tempi molto vetusti. Ivi Platone fa cenno del viaggio di Solone in Egitto, e riferisce ciò che raccontava questo legislatore come udito da que' sacerdoti. « Egli diceva che, avendo « cercato da que' sacerdoti intorno all' antiche memorie, nelle quali erano di « tutti peritissimi, trovò che nè egli, nè alcun altro de' Greci avea la mi- « nima cognizione dell' antichità; e che una volta in presenza di que' sa- « cerdoti, per provocarli a narrare le cose loro, prese a far parola de' più « antichi fatti di Atene, del primo Foroneo, e di Niobe; e dopo l' inon- « dazion del mondo, di Pirra e di Deucalione, e della loro posterità, e « de' tempi in cui ciascuna di queste cose avvenne. Allora uno fra' più « vecchi de' sacerdoti disse: « O Solone, o Solone, voi altri greci siete « sempre fanciulli, nè v' ha un solo vecchio in Grecia? » Dimandando « Solone perchè dicesse questo, il sacerdote rispose: « Perchè è sempre « giovane il vostro animo, in cui non v' ha niuna opinione antica ricevuta « da remota tradizione, niuna scienza canuta. Il che vi accadde, poichè « v'ebbero molti e varj sterminii di uomini, e vi saranno. De' quali i mas- « simi avvenir debbono o per gl' incendii, o per gli diluvii; i minori poi « per altre innumerevoli calamità. Poichè quel che si narra fra voi, essere « una volta Fetonte figliuolo del Sole salito in sui carri paterni, e, non

mente riassume questa doppia condizione del genere umano sant'Agostino, dicendo: *Nihil enim est quam hoc genus, tam discordiosum vitio, tam sociale naturá* (1).

640. Or che il Creatore ponendo in questo pianeta il genere umano, ve l'abbia posto in una essenziale società, in una società concreata con esso, prima di tutte l'altre, e tale che a tutte l'altre serve di rudimento e di sostrato, si può agevolmente conoscere riscontrando nell'uman genere tutti i costitutivi della società già prima spiegati (38-49).

641. Noi abbiam detto, che ogni società si costituisce da un *bene comune*, nel quale cospirino le volontà di più persone affine di goderlosi tutte, o trarne tutte profitto.

Ora ogni uomo trae seco de' diritti connaturali, identici, cioè aventi a loro oggetti tre beni identici in tutti gli uomini, la *verità*, la *virtù* e la *felicità* (D. I. 84-244).

Nè questi tre beni possono mai essere di ragion privata ed esclusiva, perocchè non sono esauribili, nè circoscritti da tempo e da spazio; e però sono d'indole essenzialmente comune (D. I. 390, 391).

642. Anzi questi beni intellettuali e morali, appunto perchè non soggetti alle leggi dello spazio e del tempo, godono d'una lor proprietà, di cui mancano altri, che pur si dicono inesauribili perchè non può appropriarli a sè tutti una sola persona, ma che sono tuttavia materiali e circoscritti, com'è l'aria atmosferica e la luce (D. I. 392). I quali possono essere almeno diminuiti dall'uso, che ne fanno altri uomini: poniamo, l'aria

---

« tenuta la direzione del padre, aver bruciate le terre e sè stesso colle « fiamme celesti, benchè paja favoloso, deesi riputare, in un certo senso, « vero. Perocchè, dopo un lunghissimo correr di tempi, nasce certa declinazione nel corso del cielo, a cui succede l'eccidio della conflagrazione. « Allora quelli che abitano luoghi elevati e secchi periscono assai più che « i vicini ai mari ed ai fiumi. Or come il Nilo è a noi utile in molte cose, « così ci giova a cessare da noi questo sterminio. Quando poi gl'Iddii del-« l'acque lavano colle gran piogge il sucidume della terra, i pastori delle « pecore e de'buoi, che abitano i gioghi de' monti, scampano da quel pe-« ricolo. Or le vostre città poste in piano dall' impeto de' fiumi sono stra-« scinate nel mare. Ma in questa nostra regione nè allora nè mai non di-« scende l'acqua dall'alto; ma ascende di sotto dalle viscere della terra ecc. ». Così va spiegando come in Egitto si conservassero le antiche memorie, e si perdessero in Grecia.

(1) De C. D. XII, XXVII.

respirabile d'una sala può esser consunta dalla respirazione di un gran numero di persone, o anche guasta da persone o vestimenta infette. Di più, ogni individuo non gode che una porzione di questa specie di oggetti materiali, che si dicono inesauribili, nè egli gode l'identica porzione, cui gode un altro. All'incontro i beni intellettuali e morali, cioè la verità, la virtù e la felicità,

1.° sono *imminuibili*, cioè non soffrono alcuna diminuzione a scapito d'un individuo, per qualsiasi godimento che di essi facciano altri uomini;

2.° sono *indivisibili*, e però ciascuno individuo non ne gode già una porzione, ma li gode nella loro interezza e totalità; benchè questa totalità possa essere da varj individui goduta più o meno;

3.° sono *identici*, sicchè gli stessi identicamente goduti da un individuo dell'umana specie possono nella loro totalità godersi da tutti gli altri individui della specie, in qualsiasi misura, indefinitamente.

643. Oltracciò i tre beni indicati sono proprj della natura umana.

La *verità* aderisce all'uomo, e lo informa (1): la *virtù* è la perfezione della *persona* umana (2): la *felicità* è quello stato perfetto a cui tende incessantemente il sentimento essenziale dell'uomo, cioè la natura dell'uomo, perchè l'uomo è un sentimento-sostanza, e lo stato perfetto del sentimento non si può trovare fuori della virtù, perfezione della persona (3).

644. E tutto questo però non basterebbe a provare che v'ha per natura una società universale del genere umano. Poichè il bene, oltre dover essere comune e pubblico, dee anco usarsi in comunione, acciocchè per esso sorga una società, di maniera che de' solitarj contemplativi, i quali partecipi del vero e del giusto s'ignorasser l'un dell'altro, non si potrebbero dire in società ragunati (45).

Ma nè pur questo costitutivo ci manca. Poichè, data solamente la condizione che gli uomini si conoscano coesistenti,

---

(1) *L'essere ideale*, forma dell'umano intendimento, è la *verità stessa*. Vedi *N. Saggio*, Sez. VI, P. II, c. II.

(2) Vedi il *Sistema morale* premesso a quest'opera, VII.

(3) Vedi *La società ed il suo fine*, L. IV, c. VI.

tosto i detti beni sono di loro natura e per la natura dell'uomo posti e goduti in comunione.

645. Di vero, la *verità* unifica gli umani individui. Perchè, ella non è che l'*idea* che fa conoscere le cose reali. Ora l'idea, in quanto ci fa conoscere l'uomo, diventa il fondamento della *specie* umana; giacchè ogni uomo reale si conosce colla stessa identica idea di uomo, che è la natura umana ideale, ossia la natura umana nella sua conoscibilità. Essendo adunque una sola e identica l'idea che fa conoscere tutti i singoli individui umani, in ciascuno di essi si conosce la stessa identica essenza realizzata, la stessa natura, e indi appunto si dice, che tutti gli uomini formano una sola *specie* umana. Ma ogni essere intelligente, e però anche l'uomo, ama le cose a quel modo che le conosce; poichè l'amore uscente dal soggetto riceve direzione dall'idea (dall'oggetto). Onde, vedendo noi (attesa la natura dell'idea) una sola cosa, una sola natura sì in noi, e sì in tutti gli altri uomini, e conseguentemente amando noi questa natura, veniamo ad amare naturalmente tutti gl'individui della nostra *specie* come noi stessi. Il qual amore unico di tutti gli uomini seminato dalle mani della natura in ciascun uomo fa sí, che ciascuno naturalmente brama agli altri lo stesso bene che a sè; ed essendo suoi beni supremi la verità, la virtù e la beatitudine, egli vuole naturalmente possedere e goder questi sommi beni in comunione con tutti gli altri suoi simili; giacchè a que' beni aspira e tende, come in suo fine, quella umana natura ch'egli ama identica in sè stesso, ed in tutti quelli che la partecipano. La *verità* dunque conduce tutti gli uomini ad amarsi siccome una cosa sola (1); e dimanda di essere ella stessa goduta dagli uomini in comunione.

646. La *virtù* fa il medesimo effetto. Poichè, in quant'ella è *giustizia*, rispetta tutti egualmente gli uomini avendo tutti una uguale natura, e però vuole anche, che i beni supremi di questa natura sieno comuni a tutti gl'individui che la posseggono (2). In quanto poi è *bontà*, ella conduce l'uomo a desi-

---

(1) Quindi l'espressione usata dall'uomo perfetto, capo dell'umanità, il quale fece voti perchè gli uomini si unificassero: UT SINT UNUM. Joan. XVII, 11.

(2) Cicerone nel L. I *delle Leggi*, prova l'esistenza di una società naturale del genere umano dall'identità appunto del diritto e della giustizia; e

derare non a sè solo i beni supremi, ma a tutto il genere umano, e a promuoverne il comune possesso. Certo non sarebbe virtuoso colui, il quale volesse avere la virtù per sè solo; nè si rallegrasse d'averla in comune cogli altri tutti, e di poterla amare con essi ed in essi.

647. Quanto poi alla *felicità*, questa non si dà, se non a condizione che preceda la virtù; come non si dà la virtù, se l'uomo non prenda a sua scorta la verità. Quindi non può esser felice colui, che ricusa di possedere i supremi beni nella natura umana in comunione co' suoi simili; perocchè questi non sarebbe più ragionevole, nè virtuoso, ed avrebbe alla verità ed alla virtù già rinunziato.

648. Di poi, se la felicità consiste nell'amore e nel godimento del bene, e se il bene è l'ente; non può esser felice colui che non ama i suoi simili, perocchè così esclude dall'amor suo quella parte di ente e però di bene che in loro si trova, privandosi da sè stesso colpevolmente d'una parte del bene: la qual privazione maligna e volontaria costituisce il male. Dunque, essendo a ciascun uomo naturale l'amore de' suoi simili, chi si priva di questo amore, s'interdice il bene che in quello si trova; il quale è tanto, che Cicerone potè scrivere ripetendo l'antica sentenza di Archita da Taranto: « Se taluno fosse salito solo in cielo, e di là veduta la natura del mondo e la « bellezza delle stelle, gli sarebbe quella maraviglia insoave, « la qual pure gli si farebbe soavissima avendo a cui raccon« tarla » (1); detto verissimo, salvo che non può interamente applicarsi al possesso del bene assoluto che tutti i beni contiene, il quale si potrebbe certo possedere con pienissimo gaudio da un solo individuo, ma non però da un individuo che in tale possesso, escludendo gli altri, volesse esser solo (2).

---

prova l'identità del diritto e della giustizia dall' identità della natura umana, da cui procede. *Nos legem bonam a mala*, dico, *nullâ aliâ viâ nisi* NATURAE *normâ, dividere possumus*; *haec autem in opinione existimare, non in* NATURA *posita, dementis est* (De Leg. I, 44). — Quindi egli dice che il diritto delle genti è tale NATURA (De Officiis. L. III, c. V, e in altri luoghi).

(1) *De Amic.* XXIII. Lo stesso ripete Seneca: *Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam, nec enuntiem; reijciam.* Ep. VI.

(2) V' ha però qualche bene, o piuttosto v' ha qualche *modo* di godere il bene, che esclude la compagnia d'altri che il godano insieme. Tale è l'istinto di essere primo e singolare: si vogliono i beni comuni, ma si

649. L'unità dunque e la semplicità de' sommi beni, a cui tutta l'umana natura è ordinata, dà unità a questa natura, e fa de'suoi reali individui una natural società; perocchè que' beni da una parte sono per natura comuni, dall' altra cesserebbero d'essere qualora gli uomini, conoscendosi, in fra loro ricusassero di possederli in comune.

650. Di che è ancor conseguente, che la verità, la virtù e la felicità si posson dire i legami delle intelligenze: racchiudono la società di queste nel loro stesso concetto: le intelligenze sono *essenzialmente* unitive e sociali (1).

§ 2.

Triplice carattere della società teocratica naturale: l' unità, l' universalità e la giustizia.

651. L'*unità* dunque, l'*universalità* e la *giustizia* sono i tre caratteri della società teocratica naturale.

652. L'unità: la società teocratica è una, come è una e semplice la verità e la giustizia.

653. L'universalità: ella è universale, perchè il bene che si propone è il bene supremo della natura umana, identico per tutti i membri di questa natura.

654. La giustizia: ella è giusta, perchè è col voler la giustizia stessa, che ella esiste.

---

vuole altresì qualche singolarità, esclusività, privilegio nel loro godimento. Se ben s' intende ciò che qui noi diciamo, nè s' applica male, vedrassi, che il desiderio di tale singolarità nel modo del godere non è un difetto, nè ell' è cosa volontaria, ma procede dalla natura dell'ente, è una legge ontologica. Perciò Iddio ha qualche cosa di sè che non comunica, nè può comunicare; ed a'Santi stessi, oltre il godimento comune, è promesso l'esclusivo, ed il singolare in quella manna nascosta e in quella bianca pietruzza, di cui parla l' Apocalisse (c. II, 17), che sarà data a chi vincerà, e sulla quale sarà scritto un nome nuovo, che niun potrà leggere, se non chi la riceve: *Vincenti dabo* MANNA ABSCONDITUM, *et dabo illi* CALCULUM CANDIDUM: *et in calculo* NOMEM NOVUM *scriptum*, *quod* NEMO SCIT, NISI QUI ACCIPIT. Non essendo conosciuta dagli altri questa maniera di godere, non può essere desiderata: per essi non esiste, e però chi la gode non può nè pure desiderarla agli altri: il desiderarla loro, sarebbe una contraddizione, un distruggerla.

(1) Vedi che cosa abbiam detto intorno ad una società invisibile nell'opera *La società ed il suo fine*, L. II, c. XIII, XIV.

I sublimi caratteri poi di que' tre sommi beni, che formano l'oggetto de' diritti connaturali-puri, dimostrano che tali beni sono per loro natura eminentemente sociali: di maniera che la società che li prende a suo scopo dee riuscire non solo nobilissima, ma anche oltre modo intima.

655. E veramente l'*intimità* di una società è tanto maggiore, quant'è maggiore la *comunione* del bene, che ne forma l'oggetto.

656. Ora la *comunione* è massima, quando

1.° L'oggetto che godono i sozj è perfettamente *identico;*

2.° Non è divisibile in parti, ma è così semplice, che vien dato *tutto* a tutti;

3.° Ciascuno gode di tutto questo oggetto semplice ed uno, quanto egli può, e può quant'egli vuole.

657. Delle quali ammirabili condizioni va priva la comunione di qualsivoglia bene materiale, e però ella non può mai essere così perfetta, come è la comunione de'beni intellettuali e morali. Questi soli adunque sono idonei a costituire una società, che più di tutte stringe i sozj in intimissima unione.

§. 3.

La società del genere umano non può esser distrutta nè surrogata da nessun' altra.

658. Che se la società sopra descritta del genere umano è messa in essere dalla natura, ella appartiene adunque al *Diritto naturale-sociale*, il qual Diritto, antecedente al positivo, non può essere da questo distrutto.

659. Qualsivoglia altra società, qualsivoglia legislazione non può dunque distruggere nè immutare la società prima, la società naturale del genere umano, senza offendere, violare, distruggere la natura umana. È dunque nullo per sè tutto ciò che le leggi positive attentassero contro alla società elementare dell'uman genere.

Il che si conferma così: i *beni supremi*, scopo della società universale, sono il massimo oggetto de' *diritti* e de' *doveri* umani.

In quanto dunque l'uman genere ha in que'beni il massimo *suo* diritto, ogni attentato contro a que' beni è un' ingiuria commessa contro lo stesso genere umano, che rimane offeso ne' suoi supremi ed essenziali diritti.

660. In quanto l' uman genere ha in que' beni il massimo suo dovere, ogni attentato di stornarlo da quella società è un delitto contro tutta la morale legislazione.

§ 4.

Ogni altra società è sottordinata alla società del genere umano.

661. Quindi ogni altra società, che gli uomini stringano insieme, è rea ed iniqua se non rispetta la primitiva dell'uman genere, nè riconosce come inviolabili le sue leggi.

Ogni società dunque fatta a mano dagli uomini è subordinata e dipendente dalla primitiva ed universale.

§ 5.

La società universale del genere umano è il primo rudimento di ogni altra società, e ogni altra società dee esser volta a perfezionarla e compirla.

662. Di più, essendo i beni della società universale supremi, e tali, che nell'assoluto bene si riducono; essendo ancora tali, a cui l'umana natura non può rinunziare, perchè senz'essi riman priva di fine; consegue, che ogni altra società dee avere a suo *fine rimoto* gli stessi beni della società universale; e non differire da questa, se non per quel *fine prossimo*, che si cerca qual mezzo ordinato a conseguire il remoto (1).

663. E come niente ha la *nozione assoluta* di bene, se non è volto ad accrescere il vero bene umano, la virtù e la felicità; così l' intento dell' altre società tutte dee finalmente esser quello di condurre alla sua realizzazione e al suo compimento il fine della società del genere umano. Questa società dunque è come il rudimento di tutte l'altre società, che stringono in fra loro legittimamente gli uomini.

§ 6.

La società universale ha per cemento l'amore universale.

664. E pure egli accade troppo spesso lo sconcio, che le *società speciali* ed artificiali si pongano in opposizione colla *universale* e naturale.

665. Due sono di ciò le ragioni principali:

La prima, che le società speciali hanno per iscopo beni relativi e parziali, e la società universale all'incontro ha per iscopo

---

(1) Vedi *La società ed il suo fine*, L. II.

il bene ultimo e totale. Quindi, se i sozj della società speciale amano troppo ed esclusivamente il *bene* di essa, che ne forma il fine prossimo; già nol sottomettono più, nè l'ordinano al bene della società universale, che è il fine rimoto, a cui deve servire. Così l'amore delle cose finite lotta sovente coll'amore della verità e della virtù, che sono i beni infiniti.

666. La seconda ragione si è, che la società speciale è limitata nel numero de'suoi membri, quando la universale abbraccia in sè stessa tutti affatto gli uomini: indi quella ha per suo cemento l'amore speciale o della famiglia, o della città, o della, così detta, cosa pubblica; là dove questa ha per suo cemento l'amore universale del genere umano, che chiamasi *umanità*, o con greco nome datogli da s. Paolo, *filantropia* (1). Ogniqualvolta adunque l'amore speciale rigonfia e vuol essere assoluto, esclude l'universale, e quindi la speciale società divien disumana, inimica all'amore universale degli uomini, oppugnatrice della società che la natura ha posto fra essi.

667. Acciocchè dunque la società speciale non si faccia dannosa violatrice della società universale, egli è uopo che a queste due leggi morali si sottometta:

1.° Niuna società speciale dee cercare con assoluto desiderio e incondizionato sforzo il bene speciale che si propone, ma dee farlo con moderazione, cioè ordinatamente al bene supremo, scopo della società universale, preferendo sempre, nel caso di collisione, questo bene a quello;

2.° L'amore della società speciale verso i suoi membri non tolga, o non restringa l'amore universale verso tutti gli uomini; ma anzi l'ajuti; sicchè non vi sia amor di famiglia, di patria o d'altra società qualsiasi, che non si rifonda nell'amore comune, e non serva a quello universale dell'umanità, che non esclude umano individuo.

§ 7.

La società naturale del genere umano è la società teocratica in disegno.

668. Tale è la natura della società naturale dell'umana specie: tali sono le eccellenti sue doti, e sublimi prerogative. La dottrina di esse è via che ci conduce a formarci già il concetto di quella società che abbiam denominata teocratica. Perocchè

(1) Ad Tit. III, 4.

quella prima società che hanno insieme gli uomini per natura è appunto un cotal disegno delineato, ma non ancora colorito e incarnato, della teocratica.

669. E nel vero, che cosa è ella la società teocratica, per domandarlo di nuovo? — Quell' altissima società, nella quale gli uomini e Dio hanno un bene medesimo, e in comunione il partecipano e godono.

Ora gli stessi filosofi del gentilesimo riconobbero espressamente, che la società, che ha l'uman genere per natura, trae seco una società del genere umano con Dio.

I più grandi fra essi, quelli che meritarono il nome di filosofi, nella verità e nella virtù riconobbero de' beni divini; ne' quali Iddio e gli uomini insieme comunicano.

670. Questo vero e nobil pensiero è svolto elegantemente da Cicerone sulle vestigie platoniche là dove, cercando un solido fondamento alle leggi civili, il trova nella naturale società della specie umana, e riconosce che questa società naturale involge una cotal società con Dio stesso. Ecco in che modo il grand'uomo descrive l' indole teocratica della società umana:

« E che v' ha mai, non dirò nell' uomo, ma in tutto il cielo « e la terra, che sia più divino della ragione? La quale, resa « adulta e perfetta, giustamente si noma sapienza. Poichè dun« que non v'ha cosa migliore della ragione, e questa trovasi e nel« l'uomo e in Dio; ha l' uomo con Dio una prima società di « ragione. Ma quelli che hanno comune la ragione, hanno co« mune altresì la retta ragione. E questa essendo la legge, si « dee dunque tenere, che gli uomini siano consociati anche « mediante la legge cogli Dei. Ma fra quelli che hanno co« mune la legge, vi ha comunione altresì di diritto. Ancora, « quelli a cui queste cose sono comuni debbonsi avere sic« come della stessa città. Che se ubbidiscono a' medesimi co« mandamenti ed alle medesime podestà, e molto più se ub« bidiscono a questa indicazione celeste, a questa mente divina « e oltrapossente Dio; già questo mondo intero (1) si dee ri« putare una sola comune città di Dei e di uomini; e così nella « natura delle cose, in un modo tanto più magnifico e preclaro, « avvien quello stesso che nelle città, dove a certa regola si

(1) Io conghietturo che in questo luogo guasto dal tempo si debba leggere *et jam universus hic mundus*, in vece di *ut jam universus hic mundus*.

« distinguon gli stati secondo le agnazioni delle famiglie: che
« cioè gli uomini già si considerino per agnati e gentilizj degli
« Dei » (1).

ARTICOLO II.

INDOLE DELLA SOCIETA' TEOCRATICA REALIZZATA E COMPIUTA, OSSIA DELLA CHIESA CRISTIANA.

§ 1.

Nozione di essa.

671. Tuttavia la società naturale del genere umano non è veramente più che la società teocratica in disegno: manca a questo disegno la realizzazione, che pone nel pieno suo essere la società ch'egli inizia; nè ella poteva operarsi da altri che da Dio stesso, comunicandosi soprannaturalmente agli uomini, e così ponendo i beni suoi con esso loro in comunione. Egli è ben degno, che noi dichiariamo brevemente coteste cose, le quali ricevono già luce da diverse dottrine, che abbiamo precedentemente comunicate al pubblico.

672. La verità, che all'anima nostra per natura si manifesta, è cosa divina, ma non è Dio stesso. Che se i gentili filosofi la pigliarono per lo stesso Dio, essi sono in qualche modo scusabili; conciossiachè in quella ravvisarono del divino, e nient'altro di divino rinvenivano nell'universo intero. Ma a noi cristiani è stato comunicato Iddio proprio, e raffrontando il lume della ragione a quel della fede, ci è oggimai facile il discernere la differenza fra *Dio*, a cui soprannaturalmente ci congiunge la fede, e la semplice *idea* (verità), a cui ci congiunge la natura (2).

---

(1) *De Legib.* I, VII.

(2) Convien richiamarsi ciò che intorno ad una tale distinzione importantissima abbiamo ragionato nel *Rinnovamento* ecc., L. III, cap. LXII, e nella *Storia comparativa de' Sistemi Morali*, c. VI, nel vol. XII delle opere, facc. 289-298. — Chi dicesse, che l'*ente* da noi intuìto per natura è Dio, non potrebbe evitare gravissime conseguenze; perocchè noi predichiamo l'*ente* di tutte le cose anche contingenti: anche di queste dunque predicheremmo Iddio. Ma se si può predicar Dio di tutte le cose, di tutte le entità; dunque tutte sono Dio: eccoci inevitabilmente nel Panteismo che si evita colla dottrina contraria da noi dichiarata. Il dire che ciò che è divino non può esser che Dio, è un non intendere che la distinzione fra ciò che è divino e Dio non è che relativa a noi, e non pone in Dio stesso alcuna distinzione o separazione.

673. A bene intendere una tale differenza convien prima accuratamente notare, che ogni essere a noi può comunicarsi sotto due forme, che io chiamai la forma *ideale*, e la *forma reale*. Tuttavia non si suol dire che un ente siasi comunicato veramente a noi, quand'egli s'è comunicato solo nella sua *forma ideale*, e non anco nella sua *forma reale;* e ciò, perchè in quest'ultima forma giace la *sussistenza* dell'ente, la quale da noi si definisce: « l'atto reale onde sussiste l'essenza della cosa »: essendosi prima detto, che « l'essenza è ciò che si manifesta nell'idea » (1). Laonde se ci venisse comunicata l'idea di un cibo, niuno per questo direbbe, che ci fosse comunicato il cibo; appunto perchè coll'idea del cibo ne conosceremmo bensì la possibilità, sapremmo anco qual ne sia l'*essenza*, ma egli nella sua sussistenza niente avrebbe operato sopra di noi, e perciò questa non si sarebbe a noi comunicata. Acciocchè dunque un essere a noi si comunichi in sè stesso (nella sua sussistenza), è necessario ch'egli ci si comunichi nella *forma reale*; e in questa forma non si comunica alla mente a cui splende l'idea, ma si comunica al sentimento, colla realità sua nella realità nostra propria operando. Così, se oltre avere l'idea del cibo indicato, questo realmente è a noi presente ed opera ne' nostri sensi, il veggiamo, il tocchiamo, l'assaporiamo ecc., allora anche diciamo, che il cibo s'è a noi veramente comunicato. Applichiamo a Dio la stessa distinzione.

Iddio è l'essere nella sua pienezza. Ma fino a tanto che l'*essere* a noi si comunica nella sola sua idealità, non ci si comunica nella sua pienezza, la quale addimanda entrambe le forme; dunque non può dirsi che nel lume naturale dell'intelletto si comunichi a noi propriamente Iddio: 1.° perchè in Dio la forma ideale non si può dividere dalla forma reale senza distruggere a noi l'essere divino, a cui è essenziale la pienezza e l'assolutezza; 2.° perchè, quand'anco si potesse dividere, l'essere ideale non basta a comunicarci lo stesso essere, ch'egli fa conoscere.

E veramente non si può dire, che l'essere nella sua forma ideale sia l'idea di Dio; poichè di vero non v'ha *idea* (positiva) di Dio. Chè, se vi avesse, ella esprimerebbe un Dio possibile; ma un Dio possibile non è Dio; essendo essenziale a Dio il sussistere; onde, non potendo separarsi Iddio nella forma

(1) Ved. il *N. Saggio* Sez. V, P. V, c. I, a. v, § 5.

ideale, e Iddio nella forma reale, ma essendo quelle forme in Dio assolutamente indivise, a noi, a' quali è dato solo l'ideale, non è dato Dio.

674. Or dunque l' essere (essenziale) si comunica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l' *ordine naturale*; l' essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l' ordine soprannaturale.

675. La qual distinzione fra l'un ordine, e l'altro, annienta il *razionalismo*, che riduce tutto alla ragion naturale, cioè all' idea; e annienta l'error contrario, il *misticismo*, che pretende esser l' uomo per natura in comunicazione colla realità di Dio.

676. L'ordine soprannaturale adunque è costituito da una comunicazione reale di Dio all'uomo. Iddio, colla grazia sua, opera nell'anima dell'uomo, nella sostanza di quest'anima; e poichè quest' anima è tutta fatta di sentimento, l'effetto della comunicazione soprannaturale è un *sentimento deiforme*; di cui non abbiamo a principio coscienza, come non l'abbiamo d'ogni sentimento nostro sostanziale e fondamentale (1).

677. Ora poi il *sentimento deiforme*, di cui noi parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della *fede* e della *grazia;* compiuto nell'altra, nella quale costituisce il lume della *gloria.*

678. Premesse queste nozioni, egli è facile dedurne, che nell' ordine naturale non si dà che una società teocratica in abbozzo, perchè l' idea è regola del bene, ma non è il bene reale (2); là dove nell'ordine soprannaturale si dà una società teocratica compiuta, cioè tale, il cui *bene*, che già possiede e che intende a godere, è l'*essere pieno ideale reale*, Iddio.

Ma egli giova, che noi più diligentemente enumeriamo i gradi di perfezione successiva, ne'quali si può concepire la società teocratica fra gli uomini, incominciando dal suo stato imperfettissimo.

§ 2.

Gradi diversi di perfezione, in cui si può considerare la società teocratica.

679. Sono costitutivi di ogni società, 1.° il bene comune, 2.° e la comunione, nella quale esso si gode.

---

(1) V. il *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. III, a. x.
(2) V. il *N. Saggio*, Sez. VI, P. III, a. VIII.

La *società teocratica* adunque, cioè la società che formano gli uomini con Dio, è tanto più perfetta,

1.° quanto il bene comune fra gli uomini e Dio è maggiore,

2.° e quanto è più stretta la comunione, in cui quel bene si possiede, e si gode.

680. Or da questi due criterj noi possiamo agevolmente dedurre gli stati o gradi di minore o maggior perfezione, in cui la società teocratica si può concepire.

I.

Primo grado della società teocratica. — Ragione umana sola.

681. E primieramente si scorge, che la società naturale degli uomini è lo stato più imperfetto di tutti, il primo grado appena della società teocratica, o più tosto il progetto di essa.

682. Il bene comune, che è il primo costitutivo, in tale stato è l'essere ideale, la verità.

Ora questo, scompagnato da ogni realità di essere, è il minimo per l'uomo fra i beni divini. Per dimostrarlo, rammentiamo quanto abbiamo altrove veduto (1).

683. La perfezione dell'uomo è perfezione morale. Il bene morale consiste nell'aderire che l'uomo fa con tutto sè stesso all'università dell'essere, di cui l'essere ideale è solo una forma.

Ma in qual modo si verifica la sua adesione all'essere in questa forma, alla verità?

Non altramente, che col prenderla ch'egli fa a *regola*, secondo la quale dirigere i suoi affetti, le sue azioni. Conciossiachè, non essendo l'*essere ideale*, che il mezzo di conoscere, il lume che fa vedere l'essenze delle cose (2), egli è quello perciò appunto, col quale conosciamo i varj gradi di essere contenuti nelle essenze; e quindi è la norma, secondo la quale dirigere il volontario nostro riconoscimento di ogni ente. Ma in fine l'*essere ideale* non rende a noi altro ufficio; e sol per questo nobilissimo ufficio d'illuminare e dirigere la nostra volontà e il nostro sentimento, noi dobbiamo amarlo, venerarlo, ubbidirlo senza limite.

---

(1) V. la *Storia comparativa de' Sistemi Morali*, c. VIII, art. III, § 7.

(2) Si rammenti la definizione da noi data dell'essenza. « Ella è ciò, abbiamo detto, che si vede nell'idea ». *Nuovo Saggio* Sez. V, p. V, c. I, a. V, § 1.

684. Or bene: se ogni ufficio dell'essere ideale consiste in dirigere la nostra attività, dunque egli dimanda qualche altra cosa: il suo prezzo è relativo agli enti, che ci fa conoscere, e a cui ci conduce, acciocchè loro ordinatamente aderiamo. Veggiam qual prezzo s'abbia nell'ordine della natura.

Entro il circolo della natura, l'*essere ideale* non ci può condurre se non ad aderire a cose naturali, ad enti limitati e finiti: con giusto ordine bensì, sicchè fra essi preferiamo quelli che vanno preferiti, come l'uomo al cavallo, e posponiamo quelli che vanno posposti, come il cavallo all'uomo; ma finalmente tenendoci sempre cogli enti finiti. Vi sarà dunque virtù, ma una virtù che avrà per oggetto un ente finito, per esempio l'uomo; vi sarà, poniamo, l'umanità, l'amicizia, ecc., ma nulla più. Questa virtù sarà dunque imperfetta, perchè finita nel suo oggetto, almeno per quant'ella può essere messa in atto; poichè tutta si ridurrebbe a riconoscere l'ordine dell'essere entro la sfera del finito. Essendo adunque imperfetta una tale virtù, imperfetta riesce altresì l'adesione attuale alla verità. Conciossiachè noi aderiamo più alla verità, più che la riconosciamo in una sfera maggiore di oggetti reali, di cui ella ci mostri il valore e l'ordine: noi aderiamo alla *verità* per la *virtù*; aderiamo alla verità nello stesso tempo che aderiamo agli enti reali secondo l'ordine indicatoci dalla stessa verità.

Ora il bene di Dio è lui stesso: ama la verità nel riconoscimento di sè: l'ama dunque infinitamente perchè l'ama nella sfera dell'infinito. Egli ama anche le creature in sè, dove hanno il vigore della loro sussistenza, nell'atto creatore. L'amore che porta Dio alle creature non cresce nè minuisce in lui l'amor di sè stesso; nè egli è un amor diverso realmente da questo; benchè senza l'amore delle sue creature (posto che queste sieno da lui volute sussistenti e così create) l'amor di sè stesso non sarebbe. Qual bene adunque v'ha di comune fra Dio, e gli uomini costituiti entro i cancelli dell'ordine di natura?

Il *bene reale* che amano gli uomini, e il bene reale che ama Iddio, è essenzialmente diverso, perocchè il bene di Dio è lui stesso, e il bene reale degli uomini è il bene creato: beni essenzialmente diversi. Qui dunque non v'ha comunione di beni, perciò non v'ha società. Tuttavia rimane

una cotale apertura, per la quale l'uomo può giungere alla comunione del bene, se Iddio ne lo trae; perocchè il bene creato può essere amato in sè, ed amato nel suo fonte, in Dio. Ma, si noti, non può essere amato in Dio, se prima non si ama Iddio. Se dunque Iddio trae l'uomo a sè, comunicandoglisi; in tal caso anche il bene creato può essere amato dagli uomini in Dio, e così divenire un bene comune a Dio e agli uomini. La comunione adunque col solo bene creato propriamente non c'è: c'è la potenza passiva, o capacità di tale comunione, che non può essere fondamento di società.

685. Resta il *bene ideale*, e questo è certamente comune all'uomo naturale e a Dio; ma con infinita distanza; appunto perchè la bellezza e l'amabilità del bene ideale risulta dal rapporto ch'egli tiene col reale, la cui essenza e l'ordine intrinseco di essa quello ci fa conoscere. Laonde, fin a tanto che non è dato all'uomo che un ben reale finito, avviene che in un modo finito ami ed apprezzi il bene ideale. E questa è la ragione, per la quale i Gentili non poterono mai mettere praticamente la giustizia e la virtù morale dinanzi a tutti gli altri beni transitorj.

686. Vero è che speculativamente si possono contemplare le idee (leggi e norme del giusto), e vederci un raggio di bellezza infinita, ma questa riesce inefficace a produrre nella realità nostra un amore corrispondente, che non può suscitarsi che solo da altra realità, che in noi agisca; laonde acconciamente Platone diceva della sapienza, che « se si vedesse cogli occhi, mirabili amori di sè stessa ecciterebbe » (1), la qual sentenza è da Cicerone applicata alla bellezza dell'onestà e della giustizia (2), giacchè la sapienza platonica reincide nella virtù: perocchè se quella appartiene all'intelletto che intuisce la verità, questa consiste nell'aderire colla volontà ai veri conosciuti dall'intelletto; e la verità, alla quale l'uomo aderisce, in lui diviene e s'appella sapienza. Or che la sola idea senza la cosa non abbia

---

(1) Nel Fedro.

(2) Nel primo libro degli ufficj, c. V: *Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides: quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sui.* Il qual luogo a torto vorrebbe il Pearcio che si correggesse scrivendo, *ut ait Plato de sapientia*, non accorgendosi che la sapienza platonica e l'onestà si può prendere acconciamente l'una per l'altra.

forza da muovere all'opera l'uomo, che è una reale sostanza, gli antichi stessi l'ebber veduto, e Cicerone l'espresse ove disse, che *in omnibus factis* RE, *non teste movemur* (1).

687. Laonde, quanto al bene comune, primo costitutivo della società, nell'ordine naturale è tenuissimo, preso in proporzione, quello che si può considerare comune a Dio ed agli uomini: veniamo al secondo costitutivo.

Qual è la comunione fra Dio e gli uomini di questo bene? Quale può renderla una religione, come la chiamano, naturale. La ragione può certo salire ad argomentare l'esistenza d'un Dio amatore della verità e della virtù. Ma quest'argomentazione, che sforza audacemente i confini dell'universo, che per virtù del principio *d'integrazione*, e di quello di *assoluta sussistenza* (2), si slancia nell'invisibile e nell'infinito, benchè logicamente necessaria in sè stessa, ha poca efficacia di produrre la persuasione viva, la fede operativa al sopra-sensibile.

688. Quindi gli atei di tutti i secoli, ai quali non manca certo la *prova* della divina esistenza, ma manca la *persuasione* che fa assentir l'uomo alla prova: quindi il vacillare de' migliori filosofi della gentilità sull'immortalità dell'anima, e sull'esistenza d'un altro mondo; di che quella confessione di M. Tullio, che credeva all'immortalità fin a tanto che si stava leggendo il Fedone, ma deposto dalle mani il libro, gli svaniva dall'animo la virtù de' letti argomenti, e ricominciavano i dubbj: quindi quel parlare dello stesso Socrate in questo sublime dialogo, l'ultimo sforzo della greca ragione, sì poco certo e costante, da ben mostrare, ch'egli intendea persuadere l'esistenza d'un mondo avvenire per conghietture anzichè con rigorosi argomenti (3):

---

(1) Tutto il luogo di Cicerone è questo: *Oculorum, inquit Plato, est in nobis sensus acerrimus:* QUIBUS SAPIENTIAM NON CERNIMUS (si sentiva il bisogno di percepirla nella sua *realità*). *Quam illa ardentes amores excitaret sui,* SI VIDERETUR! (Cioè se si percepisse non *idealmente* solo, ma *realmente) Cur tandem? an quod ita callida est, ut optime possit architectari voluptates? Cur justitia laudatur? aut unde est hoc contritum vetustate proverbium? quicum in tenebris. Hoc dictum in una re, latissime patet: ut in omnibus factis, re, non teste moveamur.* De finibus, II, XVI.

(2) V. il *N. Saggio*, Sez. VI, P. I, c. II, a. VII, e Sez. VII, c. VII.

(3) Quante volte Socrate non fa voti, perchè venga dal cielo alcuno che possa illuminarlo e rassicurarlo! La necessità d'un inviato dal cielo ad ammaestramento dell'umanità non si trova solamente nei libri de'filosofi greci: l'Oriente già prima de' Greci la testificava, e nudriva un lungo desiderio

quindi la defezione compiuta di Kant dalla ragione teoretica; sfiduciato della quale non riconosceva da lei alcun argomento a dimostrare la divina esistenza, che avesse vigor di conchiudere; il quale rifiutamento di tutte le prove teoretiche dell' esistenza di Dio si trasfuse di libro in libro in Germania, e nella stessa Italia nostra s' udì spesso echeggiare.

689. Ora, perchè mai le prove che l' intendimento somministra a dimostrare ciò che sta di là da questo mondo visibile,

---

della sua venuta: onde, a troppa ragione, il Cristo venne dai Profeti appellato « l'aspettazione delle genti ». A confermarlo, valgami un brano tratto dal Tchoung-Young, che è il titolo del secondo de'quattro libri sacri e classici de' Chinesi, contenenti la dottrina di Confucio. Nel c. XXXI si parla dell' *uomo perfettamente santo*. Dopo aver detto che « le sue facoltà sono « sì ampie, sì vaste e profonde, che è come un' immensa sorgente onde « tutto sgorga a suo tempo », ed aver aggiunto « ch' elle sono vaste ed « estese como il cielo, e la sorgente nascosta onde scaturiscono è profonda « come l'abisso », erompe lo scrittore in questi voti: « Che quest' uomo « perfettamente santo apparisca colle sue virtù, e colle sue facoltà potenti, « e i popoli non mancheranno di testificargli la loro venerazione: ch' egli « parli, ed i popoli non mancheranno d'aver fede nelle sue parole; ch' egli « operi, ed i popoli non si ristaranno d'esultare di gioja ». Poscia continua: « La fama delle sue virtù è un oceano che innonda l'impero da tutte « parti; ella s' estende fino ai barbari del mezzodì e del settentrione: do- « vunque i vascelli o i carri possono giungere, ove le forze dell' industria « umana possono penetrare, in tutti i luoghi che il cielo ricuopre coll' im- « menso suo padiglione, su tutti i punti che la terra racchiude, e il sole e « la luna rischiarano co' loro raggi, e la rugiada e le nuvolette mattutine « fecondano; tutti gli esseri umani che hanno vita ed anelito non possono « a meno d' amarlo e di riverirlo. Egli è per questo, che fu detto: le sue « facoltà e le sue virtù possenti uguagliare il cielo ». Ma di più, riconosce l'antichissimo chinese scrittore, che questo solo è il vero re; perocchè fin dal principio del capitolo così avea detto del gran personaggio, che formava l' oggetto de' suoi desiderj: « Non v' ha nell' universo che l'uomo per- « fettamente santo, che avendo la facoltà di conoscere a fondo e di com- « prendere le leggi primitive degli esseri viventi, sia degno di possedere « l' autorità sovrana e di comandare agli uomini; che possedendo una gran- « d' anima generosa, affabile e dolce, sia capace d'aver la potenza di spar- « gere beneficj con profusione; che avendo un'anima eccelsa, ferma, imper- « turbabile e costante, sia capace di far regnare la giustizia e l'equità; che « avendo la facoltà d'essere sempre onesto, semplice, grave, diritto e giu- « sto, sia capace d'attirarsi il rispetto e la venerazione; che avendo la fa- « coltà d'essere rivestito lo spirito d' ornamenti e di doti, quali può pro- « curare un assiduo studio, e di lumi, quali possono derivarsi da un'esatta « investigazione delle cose più occulte, e di principj sottilissimi; sia capace « di scernere, senza errore, il vero dal falso, e il bene dal male ».

e ne contien la ragione, ne spiega l'origine; perchè mai queste prove, che agli occhi miei sono rigorosissime in sè stesse, non hanno virtù tuttavia di strappare un forte, un indubitato assenso dall'animo di molti? Perchè esse nascono tutte dall'*essere ideale*, fonte de' *principj*, sui quali s' appoggiano. Ora l'essere ideale solo, l'ho già detto, non opera molto efficacemente sull'uomo, soggetto reale, e però nol muove sempre alla persuasione; perocchè la persuasione non è un'*idea*, ma è una *realità*, un atto reale, un sentimento di un essere reale (1).

690. Di che si conchiuda, che la *comunione* del bene (della verità) fra l'uomo e Dio, nell'ordine della natura, è assai scarsa. Perocchè non v'ha comunione fra più sozj, se i sozj non si conoscono, nè sanno e vogliono godersi del bene insieme. Ora, nell'ordine della natura, l'uomo ha una inefficace persuasione di quel Dio che in qualche modo ei conosce; e per soppraggiunta difficilmente si leva a considerarlo come Dio morale, che della verità e della virtù si diletti e si bei: giacchè la verità stessa e la virtù viene in tale stato dall' uomo imperfettamente apprezzata e valutata; nè l'uom giunge a collocar tali beni, almeno praticamente, almeno stabilmente, in cima a tutti gli altri. Anche il secondo costitutivo adunque della società, la comunione del bene, non si riscontra fra l'uomo e Dio, che in un modo imperfettissimo nell'ordine della natura; e però in quest'ordine la società teocratica può avere appena il minimo grado di sua perfezione.

II.

Secondo grado della società teocratica. — Rivelazione.

691. Questa società teocratica naturale, o più tosto embrione di società, riceve un grado maggiore, quando Iddio manifesta positivamente agli uomini per la via de' prodigi la verità di sua esistenza, e il suo esser santo, che il fa dilettarsi e bearsi della verità e della giustizia.

692. Con prove sì positive dell' esistenza di un Essere infinito ed eterno, e de'suoi sublimi attributi, e quindi d'un'altra vita, dove il male sia castigato, e premiato il bene, la *per-*

(1) Sulla distinzione importantissima fra la *persuasione*, e l'*intuizione della verità*, vedi il *N. Saggio.* Sez. VI, P. I, c. I; e P. IV, c. V.

suasione di tali verità si conferma nell'uomo; e però la *comunione del bene* (secondo costitutivo della società) si rafferma.

693. Ma quanto al *bene comune* (primo costitutivo della società), se Iddio, dando all'uomo la *rivelazione*, non gli aggiunge quella comunicazione interiore, che dicesi *grazia*, esso non si accresce, nè divien più prezioso; ma rimane lo stesso bene che ha l'uomo per natura, l'*essere ideale*, la verità e la conseguente naturale virtù.

III.

Terzo grado della società teocratica. — Grazia.

694. All'opposto, se Iddio, oltre una *rivelazione*, oltre le prove positive di sua esistenza, santità e giustizia nel rimunerare il bene e punire il male, comunica allo spirito umano il dono della sua *grazia;* allora sì la società teocratica acquista un nuovo, rilevantissimo incremento.

695. Mediante la grazia il *bene comune* fra Dio e l'uomo si completa, e completandosi cangia indole; non è già più il mero essere ideale; è l'essere ideale-reale, Dio stesso.

696. Di vero, colla parola *grazia*, come qui noi la prendiamo, viene significata una reale comunicazione che Iddio fa all'uomo di sè stesso. Con una operazione interna ed arcana Iddio dà sè stesso all'uomo, si dà all'intimo sentimento dell'uomo: sicchè l'uomo con essa grazia ha già il sentimento di Dio, e la facoltà di operare secondo questo divin sentimento; giacchè, come abbiamo tante volte detto, ogni sentimento produce di sè un istinto, un'attività (1).

697. Per sentimento di Dio o sentimento deiforme noi intendiamo un sentimento di tal natura, ch'egli si dimostra all'uomo che vi riflette come un'azione sentita di Dio, come un effetto sentito che non può attribuirsi a niuna causa finita, ma solo all'infinita: quindi atto a farci non argomentare, ma propriamente *percepire* Iddio (l'immediata azione di Dio in noi) (2).

---

(1) V. l'*Antropologia* L. II.

(2) Vedi come la *percezione* si fondi nel sentimento dell'azione delle cose in noi, e come ella ci dia una cognizione positiva di queste, nel *Nuovo Saggio*, Sez. VI, P. III, c. V, a. IV-X.

IV.

Quarto grado della società teocratica, col quale ella tocca la sua perfezione. — L'incarnazione.

698. Un' azione immediata, che Iddio opera nella sostanza dell'anima umana, dove produce un sentimento fondamentale deiforme, è ciò che solleva l'uomo sopra l'ordine della natura, e lo fa entrare nello stato soprannaturale. Quest' azione che è Dio stesso, perchè l' azione immediata di Dio è Dio, il mette in comunicazione diretta con Dio; il fa percepire Iddio. Iddio sentito, percepito è quel sommo bene comune a Dio ed all'uomo, che mette nel suo esser compiuto la teocratica società. E pure questa società oggimai passata dallo stato d'embrione a quello di società appien naturata, può ricevere un altro ultimo perfezionamento.

699. Iddio non si può percepire diviso in parti, ma solo nel suo tutto, perchè semplicissimo e perfetto. Nulladimeno l'essere limitato, percependolo *tutto*, non può percepirlo *totalmente*, siccome s'esprimono i teologi: il *modo* della percezione rimane limitato, benchè l'*oggetto* sia illimitato. Ora Iddio volea pure metter sè stesso, bene assoluto, di cui è beato, in comunione cogli uomini, non solo dandosi loro a percepire *tutto*, ma ben anche con quella maggior *totalità*, che fosse possibile, secondo un decreto degno de'suoi divini attributi. Per qual via sciorre un tanto problema, un sì profondo mistero?

700. Nella divina mente fu concepito il proposito dell' incarnazione; per la quale Iddio nella interezza di sua sostanza sarebbesi congiunto all'uomo nella persona del Verbo. Ma che quindi avvenne?

Quello che dovea avvenirne: cioè, che nel composto che così facevasi dell' uomo e del Verbo, Dio come infinitamente maggiore prevalesse, rimanesse egli solo *persona*, scomparendo la persona umana, perocchè il principio supremo della natura umana assunto dal Verbo cessa d'esser supremo, e così cessa d'esser persona. Conciossiachè la persona, come l'abbiamo definita, è « un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile » (1). Ora nell'Uomo-Dio il *principio supremo* è solo il divino: v' ha

(1) V. l'*Antropologia*, L, IV, c. VI.

dunque nel Cristo una sola persona: e questa, divina. Si rovesciò adunque necessariamente il fatto. Il comunicarsi Iddio all'uomo totalmente, importò questa conversione di cose: che, in vece che l'uomo assumesse Iddio, il che era impossibile, Iddio venne ad assumer l'uomo, divenne uomo, venne ad assumere tutto l'uomo per l'unità del suo principio personale, tutte le-parti dell'uomo, anche la carne; così Iddio divenne carne, *et Verbum caro factum est* (1).

701. Quindi la natura umana, quant'era possibile, possedette totalmente la natura divina in questo senso, che la natura divina possedette come propria tutta la natura umana, e la possedette sussistendo come persona divina. Il possesso che la natura umana ebbe totalmente di Dio consistette dunque nel possesso che la persona divina ebbe totalmente dell'uomo come di una sua propria natura.

702. Nel Cristo adunque la società teocratica fra Dio e l'uomo toccò e, volea quasi dire, travalicò il massimo della sua perfezione, perocchè

1.° Il *bene comune* fra Dio e l'uomo nel Verbo-incarnato è il massimo, cioè tutto il bene che ha Dio fu messo in comunione coll'uomo; il che s'intenda in questo senso. Il Cristo in quant'è Dio possiede la divinità come il Padre, onde possiede tutti i beni del Padre secondo quelle parole: « tutte le « cose mie sono tue, e le tue sono mie » (2); le quali esprimono la massima comunione di beni, e la massima società. Ora, se il Cristo possiede tutto ciò come Dio, lo stesso si può dire della sua umanità per la comunicazione degli idiomi, come acconciamente parlano i teologi; cioè perchè s'attribuisce alla natura umana la proprietà della divina, e viceversa; per quell'intima, ineffabile unione che le congiunge in una sola divina persona;

703. 2.° La *comunione* pure del detto bene è massima, perocchè il *bene* di cui gode Iddio e l'uomo, sozj di questa società, non è una terza cosa, ma sono gli stessi sozj, Iddio e tutto ciò che ha Dio, l'uomo e tutto ciò che ha l'uomo: il Verbo in quest'unione gode della divinità e dell'umanità come di suoi proprj naturali beni, l'uomo pure gode della divinità e della umanità identica come di suoi proprj beni. Se si trat-

---

(1) Jo. I, 14.

(2) Jo. XVII, 10.

tasse di un bene distinto da' sozj, potrebbero questi goderlo solitariamente, senza nè tampoco saper l'uno dell'altro; ma se il bene sono i sozj stessi, non si possono godere l'un l' altro, anzi ciascuno entrambi, se non in comunione e nella comunione massima. Ed ecco in qual ordine. Il bene della natura divina e dell'umana sono accomunati: il bene massimo della società è la natura divina, che il Padre ed il Figliuolo hanno e godono identica; onde Cristo non finisce di dire al Padre suo: « noi siamo una cosa sola » (1). Il Figliuolo poi si compiace di questa natura nel fonte onde l'ha ricevuta, nel Padre; il Padre si compiace di essa nel Figliuolo, a cui l'ha comunicata per generazione. Ma la persona del Figliuolo avendo seco congiunta la natura umana, l'ama e la gode ab eterno; nè il Padre può compiacersi del Figliuolo se non si compiace ancora della natura umana del Figliuolo, appunto perchè questa natura possede il Figliuolo suo in quanto è posseduta da lui. Onde quando il Padre dice: « Questo è il mio Figliuolo diletto, nel quale mi sono compiaciuto: lui ascoltate » (2), parla di un compiacimento nella persona divina del Figliuolo, che discende anche alla natura umana del medesimo, nella quale e per la quale Cristo esercita l' ufficio di legislatore e di maestro degli uomini.

§ 3.

Il Cristo che aggrega alla perfetta società teocratica gli altri uomini.

I.

Il possedimento, che l'uomo può avere di Dio, consiste nell'essere posseduto da Dio.

704. La comunicazione massima dunque, che il bene infinito fece di sè all'uomo, consiste nel possesso, che Iddio prese dell'uomo, il quale nell'incarnazione divenne pienissimo a segno, che la persona divina fu il principio supremo operativo nel composto; sicchè l'umanità perdette il principio suo personale, come quella a cui non rimase più alcun supremo principio; ma tutti i principj umani d' azione rimasero al divino subordinati e dal divino, come suoi proprj, diretti e dominati.

705. Ora il Cristo, questa persona divina che comunica la

(1) Jo. 22.

(2) II. Petr. I, 17.

divinità alla natura umana a sè congiunta, comunica altresì la percezione della divinità agli altri individui della stessa specie umana, mediante il battesimo e la grazia della fede. Così il Cristo porta realizzata in sè la più perfetta società fra Dio e l'uomo, e diventa l'aggregatore d' altri uomini alla stessa società.

706. Questi altri uomini conservano la loro personalità, perocchè non s'individuano colla persona divina; la qual nondimeno esercita un dominio pienissimo sopra di essi, confortando, e non distruggendo, la loro libertà.

707. Laonde la società teocratica compiuta viene aggregandosi dintorno al Cristo, che è la persona divina ch' assunse la natura umana, in questo modo:

1.° La persona divina, per mezzo della natura umana da lei assunta, comunica alle persone umane la percezione della divinità con un'azione interiore che, ricevuta nell'uomo, chiamasi *grazia*;

2.° Dacchè quest'azione è sensibile ed infinita, ella fa che l'uomo percepisca la divinità, e senta il dovere di sottomettersi pienamente al suo dominio, nel quale consiste ogni bene;

3.° Se l'uomo non repelle questo dominio da sè, e, adulto, coopera alla grazia, Iddio continua la sua operazione santificante, e dirige l' uomo in tutte le sue operazioni secondo le parole: « il Signore dirige il giusto per vie rette » (1); e l'altre: « Tenetevi in me ed io in voi. — Io sono la vite, voi i tralci. « Chi si tiene in me, ed io in lui, questi fa molto frutto, poichè senza di me, voi non potete far nulla » (2). Colle quali parole il Cristo esprime la *comunione* del bene fra sè ed i suoi: dovendo questi tenersi in lui, ed egli in essi. Ma dà loro anche il comando: « rimanetevi in me »; affine di significare esser necessario il loro consenso, la cooperazione della loro volontà, giacchè ogni società esige un consenso volontario (34-36). Laonde, se senza Cristo gli uomini non possono far nulla di bene nell'ordine soprannaturale, possono però fare il male, liberamente rigettando la grazia; come altresì la possono accettare, quando Cristo la introduce nelle anime loro per sua sola infinita bontà.

708. Solo adunque nel tempo della grazia s' annunziò la vera interna ed esterna società degli uomini con Dio, mediante

(1) Sap. X, 10.

(2) Jo. XV, 4, 5.

la società del Cristo cogli uomini, a ragione chiamati da lui *amici*, avendo egli posto con esso loro in comunione la stessa divina sapienza, secondo quel detto: « Tutte cose che udii dal « Padre mio, le ho fatte note a voi » (1). Potè perciò s. Paolo scrivere a' Corintì, che « essi erano stati chiamati da Dio nella « società del suo figliuolo Gesu' Cristo Signor nostro » (2); e s. Giovanni potè scrivere di questa società a' fedeli, che loro annunziava le cose da lui vedute ed udite « acciocchè abbiate, « dice, società con noi, e la società nostra sia col Padre, e « col figliuolo suo Gesu' Cristo » (3).

709. Sicchè la perfetta teocrazia si realizza non solamente nel Cristo, ma pel Cristo anco in quegli altri uomini tutti, che il Cristo a sè concorpora, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocchè questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui.

II.

Il supremo dominio di Dio s' identifica colla perfetta società teocratica.

710. Le quali cose vanno a capello d' accordo con ciò che più sopra dicevamo, cioè che la signoria divina non cade a profitto del signore, ma de' suoi servi (579-585).

711. Perocchè il pieno dominio di Dio nell'uomo, cioè nella volontà dell'uomo (dov' è l'umana personalità), costituisce l' unico modo, nel quale l' uomo può possedere e godere Iddio sommo bene. Iddio non può esser posseduto che tale qual egli è, ed egli è supremo Signore: l' uomo dunque, che possiede Iddio, lo riconosce per tale, s'annichila sotto di lui, affine di gustare e godere quello che Dio è essenzialmente, cioè Signore delle creature per essenza. Laonde niuno può fruire della sua essenza senza compiacersi della sua assoluta, infinita signoria, e del potere ch'egli esercita nella sostanza stessa della creatura, comunicandosi: di che la società teocratica chiamasi anco acconcissimamente, regno di Dio.

712. Se dunque si considerano i soli uomini uniti in tale società, giustamente diremo che v' ha comunione del sommo bene, ma che v'ha altresì società di servigio, di sommissione, di culto: il qual servigio e sommissione è l' unica cosa (141) che abbiano gli uomini in comune fra loro e non con Dio, in

---

(1) Jo. XV, 15. (2) I. Cor. I, 9. (3) I. Jo. I, 3.

questa società: benchè si possa dire, per la comunicazione degl'idiomi, che Iddio in Cristo serva e dia culto a sè stesso; e benchè Iddio riconoscendo sè stesso si renda, gloriandosi, quell'onore, che gli uomini gli rendono a lui umiliandosi.

III.

Se la teocrazia aggregata dal Redentore sia una società d'azione, o di fruizione.

713. Nulladimeno il Cristo non comunica agli altri uomini, nella vita presente, la percezione della sua divinità chiaramente, ma ne dà loro un lume velato; onde rendesi necessaria la fede. La società teocratica in questo stato dicesi *Chiesa militante*, perchè colla fede combatte contro l'angelo delle tenebre, che vorrebbe distruggere la santa città.

714. La *fede viva* è il principio delle buone opere, e della eterna gloria dove si percepisce Iddio senza velo.

E questo è l'alto termine, a cui tende la perfetta società teocratica, e dove consegue l'ultima perfezione; conseguita la quale, riceve nome di *Chiesa trionfante.*

715. La società teocratica dunque è una società di fruizione, considerata in quella parte che è pervenuta all'eterna gloria; è una società mista di *fruizione* e d'*azione*, considerata in quella parte che trovasi ancora in sul cammino e fra le lotte di questa vita.

716. Perocchè anco in terra la società del Cristo è *una società di fruizione.* E come no, se viene pure in essa comunicato Iddio agli uomini, bene essenziale, che non si può possedere senza goderne? Onde il Cristo ebbe a dire: « O tutti « voi che siete travagliati ed aggravati, venite a me, ed io vi « rifocillerò » (1): ed anco, ell'è beata di speranza (2).

È poi anche una *società d'azione*, perocchè gli uomini sono tenuti nella vita presente all'azione, affine di meritar la mercede, di trafficare i talenti, vincere i nemici, accrescersi il possesso di Dio, e ciò sempre fino all'istante che passano all'altra vita, dove cessata l'azione laboriosa, rimane la sola frui-

(1) Matth. XI, 28.

(2) *Quam tamen,* dice sant'Agostino della vita presente, *quicumque sic habet, ut ejus usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest* SPE ILLA POTIUS QUAM RE ISTA. De C. D. XIX, XX.

zione pacifica, una vita, una pace che sant'Agostino definisce, ORDINATISSIMA ET CONCORDISSIMA SOCIETAS FRUENDI DEO, ET INVICEM IN DEO (1).

IV.

D'una doppia società teocratica, l'una degli uomini con Dio, l'altra degli uomini fra loro.

717. Or da quanto è detto, raccogliesi, che si possono distinguere quasi due società legate intimamente insieme, l'una degli uomini con Dio, l'altra degli uomini battezzati fra loro.

718. La società degli uomini battezzati con Dio è simigliante a quella, che i figliuoli hanno col padre (società parentale): la società degli uomini battezzati fra loro è simigliante a quella, che hanno fra loro i fratelli d' un medesimo padre (società fraterna).

719. Il bene posto in comunione sì nell'una, come nell'altra, è il patrimonio paterno: i figliuoli lo godono, ma il padre n'è il padrone e il distributore.

720. Se si considerano solamente gli uomini viventi sopra la terra, la distinzione fra la società di essi con Dio, e quella di essi fra sè, si fonda ancora nella varietà di ciò che è posto in comune.

721. Perocchè gli uomini viatori, e Dio, hanno in comune la divinità per riconoscerla (virtù), e per goderla (felicità).

Ma i viatori in fra loro hanno di più in comune il poter meritare con nuove azioni libere, colle quali si procacciano maggior diritto, e maggior possesso del godimento della divinità.

722. La società dunque degli uomini con Dio è sempre società di fruizione.

Società teocratica di azione è quella degli uomini viventi su questa terra fra loro.

E tuttavia anche questa società si chiama convenevolmente teocratica, non solo perchè ell' ha quel bene a cui tende in isperanza, ma ben anco perchè Iddio coopera colla sua grazia all'opere, ed a' meriti umani.

Sicchè dicea il Cristo alla Maddalena: « Io ascendo al Padre mio e al Padre vostro, al mio Dio e al Dio vostro » (2); parole, colle quali dichiara che il bene messo in comunione è

(1) De C. D. XIX, XIII. (2) Joann. XX, 17.

il Padre, è Iddio: ma non dice però « al Padre nostro », nè « al Dio nostro », per indicare, che Iddio era suo Padre e suo Dio in un modo diverso da quello che è Padre e Dio degli altri uomini: è suo Padre per natura, non per adozione; è suo Dio per fruirlo, non oggimai più per tendere a lui co' meriti siccome è per gli uomini quaggiù peregrini.

V.

Tre primi caratteri della società teocratica, una, santa e cattolica.

723. Ma considerando le due indicate società come una società sola risultante da entrambe, veggiamo quali ne sieno i più generali caratteri.

I primi e più generali caratteri della società teocratica non possono esser che quelli, che noi abbiamo veduti essenziali alla società naturale del genere umano (651-654); appunto perchè la Chiesa non è altro che la società del genere umano realizzata e compiuta dal Cristo.

Ora que' caratteri furono i tre dell'unità, della giustizia e della universalità (651).

724. E il Cristo stesso espresse l' *unità* maravigliosa della sua Chiesa, usando parole che dimostrano la massima intimità, che hanno a un tempo con esso lui, e fra loro, le membra componenti quel suo mistico corpo (1).

725. Avvivandola poi col suo spirito, le diede la giustizia, anzi ogni giustizia, una *santità* perfetta e permanente; che è quanto dire, non solo la giustizia naturale, ma quella che sta principalmente nell'adempimento de' precetti riguardanti un Dio comunicato all'uomo sostanzialmente, che è una partecipazione della santità di Dio medesimo (2).

726. Finalmente il Cristo chiamò tutti gli uomini a sè (3), e mandò i suoi discepoli a tutte egualmente le nazioni: onde il titolo di universale o sia di *cattolica* fu dato alla sua Chiesa dagli stessi suoi primi maestri (4).

---

(1) Jo. XVII, 19-23; X, 16. — S. Cipriano († 415): *Una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa.* Ep. LII.

(2) Act. II.

(3) *Venite ad me omnes.* Matth. XI, 28; XXVIII. 18-20.

(4) Sant' Ignazio martire († 110) usa già delle maniere καθολικὴ ἐκκλησία, ad Smyrn. c. VIII.

VI.

Parte invisibile e parte visibile della società teocratica.

727. Possiamo anche applicare alla società teocratica la distinzione, che abbiamo fatta, della *società invisibile*, e della *società visibile* (1).

Secondo tal distinzione, la società teocratica che hanno gli uomini in fra loro apparisce doppia, l'una cioè *invisibile*, e l'altra *visibile*.

728. La società *invisibile* è più estesa della visibile; perocchè ella abbraccia non pur quelli che si tengono uniti al *corpo* della Chiesa, ma anche quelli che sono uniti solamente al suo *spirito*.

729. La società invisibile s'estende ai celesti comprensori, ed è una società di fruizione.

730. La società visibile è quella che vive e milita sopra la terra.

VII.

La Chiesa militante è una perfetta società.

731. Ora la Chiesa militante, gerarchica, visibile, da un invisibile spirito animata, costituisce anche da sè sola una società perfetta, di cui Gesu' Cristo è il capo invisibile, che la governa parte coll'invisibil sua grazia e divina influenza, parte altresì co' visibili suoi ministri, onde si compone la terrestre gerarchia.

732. Or poi la Chiesa trionfante, come pure quella che si chiama *purgante* perchè, uscita di questa vita, si sta purgando e abbellendo per esser trovata degna di unirsi alla trionfante, stanno unite in ispirito colla militante, ma non si rappresentano visibili sopra la terra, nè dipendono dal visibil governo di questa, ma sol da quello del capo invisibile.

733. Nè questo toglie alla Chiesa visibile l'essere società perfetta, avendo ella in sè tutto ciò che si richiede a costituire una vera società invisibile vestita di forme visibili; sicchè, astraendosi col pensiero da quelle due parti, che solo

---

(1) V. *La società e il suo fine*, L. II, c. XIII e XIV.

all' invisibile società appartengono, la Chiesa riman certamente diminuita di molti suoi membri nobilissimi, ma non d' alcun costitutivo necessario a renderla perfetta società (1).

VIII.

La Chiesa è una società diversa da ogni altra società, ed anco dalla civile.

734. Essendo adunque la Chiesa militante una società teocratica, che sta per sè, ell' è diversa da ogni altra società, ed anche dalla civile.

735. Altra è dunque la comunità de'fedeli, altra la comunità de' cittadini; questi possono anche non appartenere al novero de' fedeli: altra la magistratura che presiede colla comunità de' fedeli, altra quella che presiede alla comunità de' cittadini; altro il fine dell' una, ed altro il fine dell'altra società. La Chiesa dunque non è la nazione, nè viceversa; la diocesi non è la provincia civile; la parrocchia non è il comune. La Chiesa ha dunque diritti distinti dai diritti che ha la società civile, o sia lo Stato; come lo Stato ha diritti distinti da quelli della Chiesa.

CAPITOLO II.

DIRITTO GOVERNATIVO DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA PERFETTA.

ARTICOLO I.

POTERE GOVERNATIVO DI FATTO, E POTERE GOVERNATIVO DI DIRITTO DELLA SOCIETA' TEOCRATICA FONDATA DAL CRISTO.

736. Tracciata così l'indole della società teocratica, e veduti i quattro gradi pe'quali ella ascese al suo essere compito nel

---

(1) Perciò il Bellarmino della Chiesa militante scrive: *Ecclesia enim est societas quaedam non angelorum, neque animarum, sed hominum. Non autem dici potest societas hominum, nisi in externis et visibilibus signis consistat. Nam non est societas, nisi se agnoscant ii, qui dicuntur socii; non autem se possunt homines agnoscere, nisi societatis vincula sint externa et visibilia. — Unde Augustinus, libro XIX contra Faustum*, cap. II, « *in nullum, « inquit, nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines pos- « sunt, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio « colligentur?* » — De Ecclesia militante, L. III, c. XII.

Redentore degli uomini, or ci rimane ad esporre la natura del suo governo, e il Diritto che gli dà la convenevole direzione.

E prima si ritenga la distinzione fra il *potere di dominio*, di cui abbiam parlato, e il *potere governativo*, di cui prendiamo a parlare. Il mero dominio s'estende anche su quelli che non sono sozj della società teocratica, o che vi rinunziano, anche sulle creature inanimate.

737. È solo da notarsi che ogni dominio divino, quello stesso che crea, che conserva, e che dispone tutte le cose, è retto dalla infinita sapienza e provvidenza, che ne guida l'esercizio a bene della società teocratica.

738. Ma oltracciò, tanto il potere di dominio signorile, quanto il potere governativo, può considerarsi sotto due aspetti, come un *fatto*, e come un *diritto*.

739. Qual è il potere di fatto nella società teocratica del Cristianesimo?

Noi abbiam veduto che questa società si fonda nella secreta azione che Dio medesimo esercita nella sostanza dell'anima intellettiva, sostanza essenzialmente sensoria. Il potere dunque *di fatto*, che in tale società si ritrova, è un potere misterioso, ma realissimo, che non esiste nella natura creata, ma che Dio solo immediatamente spiega in essa; è un potere, in una parola, essenzialmente divino.

740. Il *potere di diritto* ha per suo *titolo* lo stesso potere di fatto, l'azione di Dio, per la quale comunica realmente sè stesso alla sua creatura intelligente, e, unendola a sè per beatificarla, crea la società teocratica. Il Creatore è fondatore di questa società; ed egli ha il diritto di amministrarla e governarla, appunto perchè da lui è creata e fondata, e perchè involge la pienissima sommissione della creatura al Creatore.

741. La chiamata e l'aggregazione a tale società è sommo e gratuito benefizio di Dio; ed infinita stoltezza ed empietà sarebbe, se gli uomini ricusassero di fare società con Dio.

742. E nondimeno questa società, come ogni altra, dee essere volontaria; chè a Dio niuno aderisce socialmente, se non coll'assenso della sua volontà. Laonde l'aggregazione alla società teocratica volle Iddio che si facesse simigliantemente all'aggregazione d'ogni altra società umana, per via di contratto, il quale noi veggiamo essersi rinnovato più volte dal popolo ebreo. Anche il Cristo rimise alla volontà degli uomini il

seguitarlo, nè sforzò mai alcuno alla sua sequela, ma disse semplicemente: « Chi vuole mi segua ».

743. Se dunque l'aggregazione da parte di Dio si fa mediante un' operazione divina e deiforme, che ha luogo all' atto stesso che vien conferito il battesimo, da parte del battezzato si fa mediante l'espresso consenso e la promessa fatta alla Chiesa di aderire per sempre ad essa, alla sua fede, ed alle sue massime; in virtù della quale la Chiesa acquista il diritto, che il nuovo suo sozio non esca mai più dal suo grembo (450-451).

744. Nondimeno quelli che non appartengono alla società teocratica, rimangono soggetti, come ogni creatura, al dominio assoluto di Dio; ma l'hanno solamente padrone, e non sozio. E quelli che ricusano la sua società, l' hanno padrone giustissimo, e vindice santissimo della sua giustizia. Quelli poi, che dopo essere entrati nella società tentano di rinunziare al patto perpetuo che hanno giurato, sono giustamente puniti anche come sozj ribelli alla società ed al signore suo capo.

ARTICOLO II.

IL POTERE GOVERNATIVO DELLA SOCIETA' TEOCRATICA SI ESERCITA IN SETTE MANIERE.

745. Il potere di fatto della società teocratica è dunque infinitamente grande, ed essenzialmente soprannaturale.

746. Ma egli è nello stesso tempo un potere di diritto, sicchè Dio, che lo possiede con ogni giustizia, con altrettanta lo esercita. V'hanno dunque tutte le condizioni che sono necessarie alla sussistenza di una società teocratica; perocchè v' ha un divino potere di fatto, ed un potere di diritto.

747. Ora sette sono le maniere colle quali la divinità esercita questo potere sociale.

748. La prima consiste nell'*aggregazione* delle umane creature alla società, e nella ordinata costituzione della medesima: la quale si fa, come dicemmo, per quell'azione secretissima, per la quale Iddio comunica sè stesso realmente alle anime, e ne dà loro la percezione. — Al che sono ordinati i sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine sacro.

749. La seconda consiste nel *sacrificio*, nel quale Iddio morì per salvare il mondo dal peccato, e per rendere a sè un ossequio consentaneo alla grandezza della propria sua maestà.

Poichè Iddio non è soggetto alla morte, egli assunse l'u-*manità* in una persona divina, e alla morte dando quella che era divenuta sua natura umana, fece sì che si potesse dire, che egli era morto, perciocchè l'anima sua si divise veramente dal corpo suo. Laonde questa separazione dell'anima dal corpo di Cristo si dee giustamente considerare come un sacrificio che Iddio faceva a sè stesso, e la persona del Verbo divino potè dire con verità: « Niuno toglie la mia vita da me (perocchè « la vita umana era vita sua); ma io la pongo da me stesso, « ed ho potestà di porla, ed ho potestà di riassumerla » (1). — Anche alla perpetuazione del divino sacrificio è ordinato il sacramento dell'ordine.

750. La terza maniera, onde Iddio esercita il potere teocratico, consiste nel *pascere, ch'egli fa, di sè stesso i sozj di questa società*, pascendoli del corpo del suo Cristo. — A questo effetto è ordinato il sacramento eucaristico.

751. La quarta maniera consiste nel *levare gli ostacoli de' peccati*, che i membri della società oppongono alla partecipazione del bene comune. E a questo sono ordinati i sacramenti della penitenza e dell'estrema unzione.

752. La quinta maniera consiste nella grazia, colla quale Iddio *ordina la società naturale de' conjugi a dover servire alla società teocratica.* — Al che fu istituito il sacramento del matrimonio.

753. La sesta maniera consiste in un infallibile *insegnamento delle verità soprannaturali.* — Al che serve il ministero della parola.

754. La settima finalmente consiste nell'*ordinazione esterna*, prudenziale e disciplinare, de' sozj che vivono su questa terra, procedente dallo Spirito di Cristo. — A cui è volta la potestà giurisdizionale dell'Episcopato (2).

755. In queste sette maniere di esercizio, in questi sette rami di potere della società teocratica, v'ha tutto ciò che all'ordinatissimo governo di essa è necessario.

Il primo ramo di potere è quello che la costituisce ed aggrega, *potere costitutivo.*

---

(1) Jo. X, 18.

(2) *Vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos* REGERE *Ecclesiam Dei.* Act. XX, 28.

Ma perchè l'aggregazione importa una illimitata sommissione della creatura al Creatore, indi il secondo ramo, quello del sacrificio, *potere liturgico.*

Il terzo ramo dà a' sozj nel più pieno modo il bene da godersi, come società di fruizione che ella è; dalla qual fruizione procede l'azione, cioè il vigore d'agire, *potere eucaristico.*

Il quarto ramo toglie gli ostacoli, pe' quali i sozj fossero impediti dall'ottenere il fine della società: potere purificante, *potere di sciogliere e di legare*, e *potere medicinale.*

Il quinto rifonde nell'affetto della società teocratica gli affetti naturali all' umanità, consacrando alla società teocratica non solo l'*individuo* umano, ma anche la *specie: potere ierogenetico.*

Il sesto ramo sviluppa il sentimento fondamentale infuso di Dio nel battesimo, addottrinando l'intelletto, rimossi da lui gli errori; e così dà all'uomo il modo di trafficare il bene sociale consegnatogli nella sua aggregazione: *potere didattico.* — Questo potere poi si risolve in più altri, cioè in quello di *definire* le verità da credere, d'*interpretare la sacra Scrittura*, di *predicare,* d'*insegnare*, ecc.

Il settimo ramo finalmente ordina con sapienza i mezzi esterni, acciocchè niun disordine esteriore noccia all' ottenimento del fine, anzi, con una perfetta ordinazione di tutto ciò che spetta al corpo collettivo de'sozj, questi sieno ajutati al fine sociale: *potere ordinativo.* — Il qual potere si risolve anch'esso in più altri, cioè nel *legislativo*, nel *giudiziale,* nell'*esecutivo*, e nel *penale* o di sanzione.

ARTICOLO III.

GESU' CRISTO, DOPO ESERCITATO EGLI STESSO IL POTERE GOVERNATIVO, LO COMUNICO' AGLI APOSTOLI E A' LORO SUCCESSORI.

756. Gesu' Cristo esercitò questi sette rami del potere divino; e partendo di questo mondo, investì dello stesso potere settemplice i suoi Apostoli, a' quali disse: « Siccome il Padre ha « mandato me, allo stesso modo io mando voi » (1); e ancora: « Ecco, io sono con voi sino alla fine de' secoli » (2).

---

(1) Jo. XX, 21. — In queste parole Cristo dava agli Apostoli anche la facoltà di mandare altri colle stesse facoltà, come Cristo appunto era stato mandato dal Padre, fornito, fra le altre, della facoltà di mandare.

(2) Matth. XXVIII, 20. — Taluno dirà, che potendosi il battesimo con-

757. Nelle quali ultime parole si scorge essere sempre il *Cristo*, sempre la sua divina persona, quella che eseguisce le operazioni teocratiche; ma egli si serve però degli uomini siccome di suoi ministri e di strumenti. Poichè a quella guisa che la divina persona si servì della natura umana, seco unita, ad operare le azioni divine, così ella si serve ancora delle altre persone umane, che ella ha incorporate a sè stessa realmente, unendole alla sua divinità ed alla sua umanità.

ARTICOLO IV.

SI RIASSUME LA NOZIONE DELLA CHIESA DI GESU' CRISTO. — GERARCHIA TERRESTRE.

758. Dalle quali cose tutte, ricapitolando, raccogliesi:

1.° Che la Chiesa del Cristo è la stessa società del genere umano elevata a società teocratica perfetta;

2.° Che questa è quella società che compisce la destinazione, il fine del genere umano: il qual fine è nella verità, nella virtù e nella felicità. Conciossiachè la Chiesa ha per fine suo proprio Iddio, dove la verità, la virtù e la beatitudine è nel suo proprio fonte, nella sua essenza, nella sua realità ed assolutezza;

3.° Che perciò sono chiamati alla Chiesa tutti gli uomini; benchè non tutti rispondano alla superna chiamata;

4.° Che il capo della Chiesa è la persona divina, il Verbo incarnato, il quale opera le divine operazioni proprie della società teocratica;

5.° Che finalmente rendendosi egli invisibile agli occhi degli uomini, ha fra essi eletto de' ministri visibili sapientemente ordinati ad unità mediante il primato di Pietro, quali stromenti delle sue divine operazioni, i quali costituiscono — la *gerarchia* cattolica (1).

---

ferire validamente da ogni uomo, il Cristo non conferì questo potere alla sola sua Chiesa. Ma si rifletta, che ogni uomo che amministra il battesimo dee aver l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa in battezzando; altramente non battezzerebbe validamente. È dunque l'intenzione e la fede della Chiesa che vale, e si può dire che anche l'infedele nell'atto che battezza si fa stromento della Chiesa. Vedi il *Catechismo del sacro Concilio*, P. II, C. II, XXII, XXXIII.

(1) Scrivendo io pe' cattolici, non mi fermo a provare ciò che tutti credono. Le prove sono ne' trattati di dommatica e di controversia; a cui

ARTICOLO V.

QUARTO CARATTERE DELLA CHIESA. — L'APOSTOLICITA'.

759. Di che avviene, che a'tre caratteri della Chiesa sopra indicati si debba aggiungere un quarto, l'*apostolicità*.

760. I tre primi appartengono anche alla società universale del genere umano; ma nella Chiesa si rinvengono innalzati all'ordine soprannaturale, realizzati, perfezionati. Il quarto è proprio sol della Chiesa.

761. L'*apostolicità* dimostra la Chiesa veniente immediatamente dal Cristo, perocchè gli Apostoli sono gl'immediati inviati del Cristo, resi da lui atti a tramandare alle susseguenti generazioni la sua dottrina e i doni soprannaturali del suo Spirito.

E questa nota distingue altresì la Chiesa vera dalle altre comunioni da lei separate (1).

ARTICOLO VI.

CLASSIFICAZIONE DE'DIRITTI DELLA CHIESA IN CONNATURALI, ED ACQUISITI.

762. Discendiamo ora a divisare in breve gli speciali diritti della società teocratica del Redentore; e prima veggiamo com'essi si possono classificare.

In prima si dividono acconciamente in due classi analoghe a quelle, in che già noi abbiamo divisi i diritti degli umani individui, che furono de' *diritti connaturali* e de' *diritti acquisiti*.

763. Diritti connaturali della società teocratica chiamiamo

---

rimetto que' lettori, che n'avessero desiderio. Il mio principale scopo è quello di rannodare le idee secondo i naturali loro nessi; e di metter sott'occhio de' lettori quel tutto ordinato, che da sè stesso forma una prova gravissima della verità a chi sente che l'intrinseco carattere di lei si è una perfetta coerenza con sè medesima.

(1) Laonde Tertulliano († 215), De praescription. haeretic. c. XXXII, così scrive: *Edant ergo (haeretici) origines ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverint, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Eclesiae apostolicae census suos deferunt: sicut Smyrneorum Ecclesia Polycarpum a Joanne conlocatum refert: sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit. Perinde utique et caeterae exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.*

quelli che scaturiscono dalla sua natura di sì fatta guisa, che appena ell'è naturata e messa in istato, appare altresì fornita di que' diritti.

764. Diritti poi acquisiti della medesima sono quelli, di cui ella non ha il titolo nella sua stessa costituzione od essenza, ma in qualche suo atto legittimo d'acquisto.

Cerchiamo di svolgere brevemente sì gli uni, come gli altri.

ARTICOLO VII.

DIRITTI CONNATURALI DELLA CHIESA GERARCHICA DEL REDENTORE.

765. I diritti connaturali alla Chiesa gerarchica del Redentore, che è la cattolica, o riguardano tutti gli uomini viventi sopra la terra, o riguardano i soli suoi membri.

§ 1.

Diritti connaturali della Chiesa rispetto a tutti gli uomini.

766. I diritti connaturali, che ha la Chiesa rispetto a tutti gli uomini, si possono ridurre a cinque: 1.° Diritto di esistenza, 2.° Diritto di riconoscimento, 3.° Diritto di libertà, 4.° Diritto di propagazione, 5.° Diritto di proprietà. Diamo un cenno di chiascheduno.

A.

Diritto di esistenza.

767. I. *Prove di questo diritto.* — 1.° La Chiesa ha il diritto di esistere, perchè ell'è una società lecita e giusta; e tutte le società lecite e giuste hanno un diritto naturale d'esistere (431-438).

768. 2.° La Chiesa è la società del genere umano sollevata all'ordine soprannaturale, e così realizzata, compiuta: ella non ha altro scopo, che di dare all'uomo la piena verità, la piena virtù, la piena felicità. Ora la società del genere umano è di assoluto diritto naturale; è il diritto supremo ed essenziale della *specie umana*, il cui oggetto è il fine e la destinazione della stessa specie, al qual fine ella nè può, nè vuol mai rinunziare (1).

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. II, c. XI.

769. 3.° La società di cui parliamo è superiore a tutte le altre società, è la base di tutte le altre, e però da nessuna può essere abolita, nè surrogata.

770. 4.° L'aderire a tale società volontariamente è anche il diritto supremo ed essenziale di ogni *umano individuo*, all'esercizio del quale niuna forza o podestà può metter divieto od impedimento; conciossiachè la verità, la virtù e la felicità sono i diritti connaturali e inalienabili dell'uomo, e i fondamenti altresì di tutti gli altri diritti, e quindi ancora di tutte le possibili potestà della terra (D. I. 44-127).

771. 5.° La Chiesa del Redentore è dunque in possesso di tutti questi diritti anche considerata solamente come identica colla società naturale del genere umano ajutata, sviluppata, realizzata, sublimata. Ma s'ella si considera non in quant'è identica alla società del genere umano, ma nella sua differenza, che sopra quella l'innalza, cresce assai più la forza del suo diritto d'esistere. Ella infatti non ha l'imperfezione e l'impotenza, che ha la società naturale della specie umana. Questa addita all'uomo la sua destinazione, ma non ve lo conduce; anzi gli addita imperfettamente la stessa sua destinazione, gli addita una verità astratta, una virtù naturale, una felicità limitata. La teocrazia fondata dal Cristo e addita all'uomo con sicurezza, e gli dà realmente la verità, la virtù, e la felicità in Dio. Se dunque il diritto che ha la società naturale all'esistenza è assoluto ed inalienabile, e sotto quest'aspetto non può avere maggior forza, questo diritto stesso, quando si considera nel Cristianesimo, riceve un valore infinitamente maggiore, e un'obbligazione infinitamente maggiore produce. Perocchè il diritto vale quanto il bene che lo costituisce (1); e il bene della società naturale, nel Cristianesimo trovasi infinitamente accresciuto; poichè esso da ideale è divenuto reale: da insufficiente, sufficientissimo: da difficile ed anzi impossibile a conseguirsi, facile ed assicurato.

772. 6.° La Chiesa cattolica dunque ha un diritto d'esistere connaturale, assoluto, inalienabile, supremo, massimo; e tutto ciò anco prescindendo dal diritto che ella ha ricevuto *positivamente* da Dio che l'ha fondata, nè punto considerando altro che l'intima sua natura al lume della diritta ragione.

---

(1) V. L. Dell'*essenza del Diritto*, c. II. art. IV.

773. Taluno ci dirà, che non tutti gli uomini riconoscono la divinità della Chiesa cattolica e i suoi diritti, nè tutti vogliono appartenervi.

Rispondo, che l'errore di alcuni non toglie il proprio diritto agli altri. Accordo in pari tempo, che colui che ha il diritto dee osservare, in esercitandolo, certe precauzioni, per non offendere senza bisogno gli stessi erranti, e fra questi dee massimamente distinguere quelli di buona fede dagli erranti di mala fede, usando a' primi tutti i riguardi da noi altrove indicati (D. I. 457, 1827).

774. In secondo luogo, l'errore di questi non può fare, che tutti quelli che credono alla verità della cattolica Chiesa (a'quali io rivolgo principalmente il discorso, a pro de'quali principalmente scrivo) non riconoscano giusta e coerente la deduzione che io fo del diritto connaturale d'esistere, che ha la cattolica Chiesa: onde i cattolici non mi possono fare la sopra indicata obbiezione.

775. In terzo luogo, il diritto di libero associamento, che la Chiesa ha comune con tutte le società naturalmente lecite, non esige altro, a dover esser conosciuto, che i principj del Diritto razionale. La sua legittimità non potrebbe esser negata, se non da quelli che la calunniassero; ora il diritto della calunnia non esiste. Tutti dunque debbono ammettere il diritto che ha la Chiesa d'esistere.

776. In quarto luogo, tutti gli uomini, fossero pur fuori della Chiesa, debbono riconoscere i fatti; ed egli è un fatto innegabile, che la Chiesa non altro si propone a fine, che lo ajutare gli uomini ad ottenere la naturale loro destinazione consistente nel possesso della verità, della virtù e della felicità. Gli avversarj possono dunque errare sol per tre modi, cioè: 1.° negando, che nel possesso di questi beni consista la destinazione umana: e in tal caso l'errore in cui incappano riguarda gli elementi del razional Diritto, il quale non cessa d'essere quello che è, perchè alcuni uomini l'ignorino o il disconoscano; 2.° negando, che tale sia il fine della Chiesa cattolica: ed in tal caso mostrano ignoranza del fatto, nè i fatti si mutano perchè alcuni li ignorino: s'informino e conosceranno il fine, l'intenzione, l'indole della Chiesa; 3.° o negando finalmente, che i mezzi, che adopera la Chiesa al fine che si propone,

siano acconci a condurvi gli uomini; e in tal caso l'error loro riguarderebbe di nuovo un *fatto*, cioè il fatto della divina missione della Chiesa, del suo divino potere, ecc. Converrebbe dunque che cominciassero dall'approvare la Chiesa nel fine, che ella si propone; e poi, quanto ai mezzi, entrassero nella controversia, ricercasser la storia della sua fondazione, dove giacciono appunto le manifeste prove della sua celeste e divina origine. Nè intanto questa sua origine divina, ed i prodigi e gli altri argomenti, che ne hanno persuasa la verità alle generazioni che per dicianove secoli si son succedute, e a' dugento milioni di uomini viventi che la professano, cioè a tutto il mondo civile, al mondo barbaro ch'ella incivili, e a parte del selvaggio ch'ella sta incivilendo, mutano dall'esser loro; nè egli è punto giusto od equo, che coloro che n'hanno la verità conosciuta, rinunzino a' diritti di essa, o ne sospendano l'esercizio fino a tanto che alla stessa cognizione pervengano gli altri uomini, anche quelli per avventura, che non ci perverranno mai, perchè non ci vogliono pervenire.

777. La Chiesa cattolica dunque, e i suoi membri, sarebbero in contraddizione colla propria fede, se non riconoscessero il *diritto d'esistenza*, che ha la Chiesa cattolica, quale fu da noi esposto di sopra, e non operassero in coerenza allo stesso.

778. II. *Sanzione di questo diritto.* — Quale legittima sanzione tragga seco questo diritto, apparisce dalla sua indole e natura, che abbiamo descritta.

Il diritto d'esistere, che ha la Chiesa, si risolve nel *diritto essenziale* (D. I. 48-52); la lesione del quale è l'*ingiuria essenziale* (D. I. 87-127). Abbiamo esaminato lungamente la questione: « quale sia la forza che si può adoperare a difesa de' diritti connaturali » (D. I. 139-238), e le cose ivi dette quadrano alla difesa del diritto di esistenza, che ha la società del genere umano sollevata a stato di Chiesa cattolica.

Qui non ci resta adunque, che ad aggiungere poche osservazioni.

Il *diritto in essenza*, qual è quello di cui parliamo, è un diritto di natura tutta *individuale:* l'uomo l'ha come individuo dell'umana specie, si trovi egli nello stato di natura, in cui la personalità è ancor poco sviluppata, o si trovi nello stato di

cristiano, in cui la personalità è sublimata (1) e sviluppata. Adunque la facoltà di difendere questo diritto *colla forza,* nella maniera indicata, è propria di ciascun uomo, di ciascun cristiano cattolico.

Questa facoltà appartiene dunque al *Diritto comunale.*

779. Ma non appartiene ella dunque anche al *Diritto governativo* della società cristiana?

Abbiam veduto, che il governo della società teocratica ha il potere giuridico di ammaestrare i suoi membri, e di dirigerli al loro fine.

Al governo ecclesiastico adunque, in quant'egli possiede il *potere didattico* e il *potere ordinativo,* spetta d'ammaestrare e di dirigere i membri della Chiesa nell'esercizio più santo e più efficace de' proprj loro diritti (2).

Laonde, mediante l'*istruzione,* e l'*ordinazione* (3), la potestà ecclesiastica può ajutare i suoi membri alla difesa de' proprj loro diritti essenziali (4).

B.

Diritto di riconoscimento.

780. Come ogni società lecita ha il diritto di formarsi e di esistere; così pure ha quello di esser riconosciuta (439-445).

Diritto di essere riconosciuta vuol dire, diritto che tutti gli altri uomini e tutte le altre società indistintamente, anche la civile, riconoscano il vincolo, nel quale si sono stretti fra loro

---

(1) Abbiamo altrove dimostrato, che, venendo l'uomo trasferito all'*ordine soprannaturale,* la base della sua personalità si cangia. — Vedi la *Dottrina del peccato originale,* Q. V.

(2) V. come il Cristianesimo diresse la sua voce e le sue sollecitudini agl'*individui,* anzichè alle *società,* nell'opera *La società ed il suo fine,* L. III, c. XVII.

(3) Noi ci riserbiamo più sotto ad analizzare il *potere ordinativo* della Chiesa, ed a vedere di quali più speciali potestà si compone.

(4) Se taluno pigliasse sospetto di questa dottrina, quasi ella facesse la via a giustificare l'abuso che potesser fare gli uomini dell'autorità ecclesiastica traendola a' proprj particolari interessi, questi s'ingannerebbe a partito. La dottrina esposta non giustifica gli abusi; come gli abusi non distruggono la dottrina de' diritti. — Quali sieno i principj che noi seguiamo nell'esposizione delle dottrine più delicate si posson vedere nel D. I. 459.

i membri della società di cui si tratta, lo riconoscano come un *fatto giuridico*, onde nascono diritti ed obbligazioni. Vuol dire ancora, diritto che tutti gli altri uomini e tutte l'altre società, trattando con que' sozj, rispettino i diritti e le obbligazioni che contrassero fra di loro, e che costituiscono il loro stato giuridico.

781. Laonde riconoscere l'esistenza della Chiesa è riconoscerne la costituzione, il potere gerarchico, e trattare ogni membro di essa in modo, che niuno rispettivamente agli altri sia costretto o indotto a mancare alle sue obbligazioni, o fraudato de' suoi diritti teocratico-sociali.

782. A ragion d'esempio, quando un sacerdote fece conoscere agli Stati-Uniti d'America, che il secreto sacramentale apparteneva alla costituzione e alle leggi della Chiesa cattolica; ivi si sentì tosto la necessità di disobbligare quel sacerdote cattolico dal deporre in faccia de'tribunali quanto avesse udito in confessione; poichè il riconoscere l'esistenza giuridica della Chiesa involge manifestamente la ricognizione altresì del dovere del secreto sacramentale nel sacerdote cattolico, e il diritto teocratico-sociale, che ha il fedele che depone nel di lui seno le proprie colpe, di non essere manifestato. Che se la potestà temporale avesse preteso il contrario, ell' avrebbe tentato di costringere il sacerdote a mancare alle sue obbligazioni sociali, e di spogliare il fedele de' suoi sociali diritti. Si può applicare proporzionatamente un simile ragionare al secreto puramente ministeriale.

783. La Chiesa cattolica adunque ha il diritto di essere riconosciuta; dee essere riconosciuto da tutti gli uomini, e da tutte le società, lo *stato giuridico* de' suoi membri, siano investiti di autorità gerarchica o sieno semplici fedeli; cioè il complesso de' loro diritti teocratico-sociali, e delle loro obbligazioni.

784. Se questo diritto risulta alla Chiesa dalla sua qualità di società lecita, molto più esso le risulta da' suoi caratteri divini, che le danno un diritto, anzi un'autorità tanto maggiore d'esistere, e che noi abbiamo enumerati. Il *diritto di riconoscimento* è conseguenza necessaria e prossima del *diritto d'esistere*.

C.

Diritto di libertà.

785. Il *diritto d'esistere*, che ha la Chiesa cattolica, e il conseguente diritto di *essere riconosciuta*, noi vedemmo risolversi nel diritto essenziale, che ha inalienabilmente ogni umano individuo. Ora questo diritto fu da noi denominato *diritto di libertà* assoluta; perocchè l'uomo, per cagione di tale diritto, gode d'una sì fatta libertà, che in nessun caso può essergli giustamente tolta o diminuita (D. I. 60-62. 66. 251).

786. E in questo diritto di libertà assoluta può distinguersi la *potenza* dalla *virtualità* di essa, cioè dagli atti virtualmente contenuti nella potenza (D. I. 82).

Ora ogni uomo ha il *diritto di libertà assoluta*, non solo quanto alla potenza, ma ben anco alla *virtualità* di essa.

Noi abbiamo enumerate alcune delle azioni specifiche costituenti la detta virtualità (D. I. 267); ciascuna delle quali azioni abbiam detto essere il subbietto d'un diritto connaturale ed inalienabile; ed una di esse è anco lo stesso diritto d'associamento (432).

787. Questi diritti appartengono a tutti gl'individui, in quanto sono uomini e, come tali, essenzialmente membri della società universale del genere umano.

788. Sono egualmente diritti di tutti gl'individui componenti la Chiesa di Gesu' Cristo.

Se non che l'umanità di questi individui coll'entrare nella Chiesa si sviluppa e cresce, la loro personalità si sublima. Egli è questo un fatto giuridico, appartenente al *Diritto soprannaturale*: in virtù di questo fatto, la persona, la libertà essenziale dell'uomo, dimanda un rispetto infinitamente maggiore.

789. Il diritto di libertà, che hanno tutti i membri componenti la società teocratica, consiste nel non dover essere impediti da chicchessia nell'adempimento delle loro sociali obbligazioni, e nell'esercizio de' loro sociali diritti. Come queste obbligazioni e questi diritti sociali debbono essere da tutti riconosciuti (diritto di riconoscimento), così debbono essere da tutti rispettati per modo, che non sia mai posto impedimento ad adempierli (diritto di libertà sociale), e nè pure attentato a impedirli, ove pur ciò non accadesse forse indi-

rettamente in conseguenza dell' esercizio che altri facesse de' diritti proprj.

790. La libertà della società teocratica perfetta importa dunque il libero esercizio di tutti i suoi sette poteri riconosciuti in essa dai membri che la compongono.

791. La libertà della stessa importa ancora il riconoscimento e il rispetto alla sua idoneità e facoltà d'acquistare tutti que' diritti, che acquistar possono i corpi collettivi naturalmente leciti, in forza degli stessi titoli naturali di tutti gli altri uomini e di tutte l'altre società.

D.

Diritto di propagazione.

792. Il diritto di propagazione, che ha la Chiesa cattolica, si stabilisce sui seguenti titoli:

1.° La Chiesa cattolica è un magistero di verità, e tutti gli uomini hanno il diritto connaturale di comunicare agli altri la verità (D. I. 147, 267).

793. 2.° La Chiesa cattolica è una scuola di virtù, e tutti gli uomini hanno il diritto connaturale d'insinuare a' loro simili la virtù (D. I. 267-269).

794. 3.° L'aggregazione alla Chiesa cattolica non fa male a nessuno; fa bene a quelli che vi si aggregano, e tutti gli uomini hanno diritto di fare altrui bene (D. I. 228-238) (diritto di proselitismo).

795. 4.° La Chiesa cattolica è una società lecita, e le società lecite, come hanno il diritto di esistenza, così hanno quello d'invitare a sè quelli che vi si vogliono aggregare.

796. 5.° La Chiesa cattolica è la società del genere umano sublimata, e però ogni uomo ha il diritto e il dovere, tostochè la conosca, di appartenervi. La Chiesa cattolica dunque, occupandosi ne' debiti modi (D. I. 269) a tirare a sè gli uomini, non fa che ajutarli ad esercitare i loro diritti, e ad adempire i loro doveri; il che ognuno ha diritto di fare, ed è opera di beneficenza.

797. 6.° Finalmente discende alla Chiesa cattolica il diritto di propagazione anche dal diritto signorile di Dio che l'ha istituita, il qual diritto s'estende a tutti gli uomini e a tutte le società, avendo Iddio comandato ai ministri della Chiesa di

predicare il Vangelo a tutte le genti e di battezzarle, che è quanto dire d'aggregarle alla società teocratica del Cristo (1).

E.

Diritto alla proprietà.

798. Finalmente la Chiesa ha il diritto connaturale alla proprietà, perocchè è società legittima, e tutte le società legittime hanno questo diritto (446-449).

Noi l'abbiamo veduto: abbiamo veduto di più, che nissun uomo e nessuna società può limitare un tal diritto col pretesto del danno che ne avverrebbe dall'accomunamento delle ricchezze: danno che non esiste, o che si può antivenire, ovvero riparare con altri modi veramente giuridici.

Abbiamo tuttavia aggiunto, che ad una società cessa il diritto di possedere, tostochè questo diritto venga nel suo esercizio in aperta contraddizione col fine della medesima. Può mai avverarsi questo caso rispetto allla Chiesa? Noi ci riserbiamo a discutere questa questione, dove parleremo de' diritti acquisiti della Chiesa, e propriamente delle proprietà e ricchezze già da lei acquistate.

§ 2.

Sanzione de' diritti connaturali della Chiesa.

799. Noi abbiamo già cercato altrove qual sia la sanzione de'diritti connaturali (D. I. 161-238); abbiamo anche accennato qualche cosa sulla sanzione del diritto d'esistenza che ha la Chiesa (778-779). A tali luoghi noi rimettiamo il lettore.

§ 3.

Diritti di tutti gli uomini verso la Chiesa.

800. Ai diritti accennati, che ha la Chiesa verso tutti gli uomini e verso tutte le società, rispondono i diritti di tutti gli uomini e di tutte le società verso la Chiesa, i quali sono i seguenti:

A. *Diritto di conoscerla.* — Gli uomini non potrebbero

---

(1) Matth. XXVIII, 18-20; Marc. XVI, 15.

essere obbligati a riconoscere la Chiesa cattolica, se prima non la conoscessero per quella appunto, che ella è. — Il diritto, che gli uomini hanno di conoscere la Chiesa, è connaturale a tutti, come è loro connaturale quello di conoscere la verità. All'esercizio poi di questo diritto è così legato il dovere che hanno di riconoscerla, che non sono obbligati al riconoscimento pratico di essa, se non in quel grado che la conoscono. Così, se la conoscessero come una società lecita, cioè priva d'immoralità e nulla più, non sarebbero obbligati a riconoscerla tanto strettamente, quanto se la conoscessero qual società fondata da Dio medesimo a salute ed a perfezione del genere umano. — Il *diritto di conoscere* trae seco il *diritto di esaminare;* ma non autorizza ad esaminar malamente e passionatamente, o contro l'ordine logico d'un giusto esame, nè ad abusare in qualsivoglia altro modo di tal diritto.

801. B. *Diritto all' aggregazione.* — Ogni uomo, appunto perchè uomo, credendo al Vangelo propostogli, ha diritto d'essere aggregato alla Chiesa, perchè ell' è la società del genere umano sublimata; a condizione però, che chi vuole associarsi si sommetta alle condizioni sociali.

802. C. *Diritto di protezione.* — Ogni uomo ed ogni società ha diritto di proteggere gli altrui diritti, e molto più quelli della Chiesa: è questo un atto di beneficenza e di religione (167-168). Il che però non vuol dire, che alcuno possa aver sulla Chiesa il *diritto di tutela*, il quale involge superiorità, quando pure non vi possono essere nè individui, nè altre società superiori alla Chiesa.

803. È mestieri ancora osservare, che il diritto di proteggere la Chiesa non giustifica qualsiasi influenza straniera sull'interno regime di essa; molto meno l'uso della forza contro i reggitori ecclesiastici adoperata a impedire la libertà del loro regime; nè tampoco l'usurpazione di altri suoi diritti; poichè l'abuso del diritto di protezione non si dee confonder giammai coll'esercizio del medesimo.

§ 4.

Diritti connaturali della Chiesa rispetto a' suoi membri.

A.

Diritti.

804. Rispetto poi a'suoi membri, la Chiesa ha il diritto d'esercitare liberamente i sette poteri, che abbiamo enumerati; e tutti i suoi membri hanno il dovere giuridico di sottostare a quel suo potere settemplice da loro riconosciuto col fatto stesso della loro aggregazione.

805. Ogni semplice membro della Chiesa ha quella dipendenza dal governo di lei, che il membro di una società qualsiasi ha dal governo di essa. Noi abbiamo già dati i principj, secondo i quali questa dipendenza viene determinata: tra essi il più importante si è di considerare ciò che esige la costituzione stessa della società.

806. Qui ci basti osservare, che il *potere ordinativo*, avendo a scopo di regolare la vita de' fedeli e l' esercizio de' loro diritti in guisa, che non pregiudichi, ed anzi giovi alla loro propria santificazione, viene di necessità ad estendersi oltremodo, e ad avere un' influenza legittima, benchè indiretta e morale, anche su tutte le cose temporali.

Tocchiamo qualche cosa anche della sanzione di questi diritti della Chiesa.

B.

Sanzione.

807. A qual potere appartiene il diritto di sanzione, che ha la Chiesa rispetto a' suoi membri?

La sanzione si può considerare siccome *funzione d' ogni diritto* (1), e sotto questo aspetto ognuno de'sette poteri ha seco annessa la sua sanzione, sicchè la sanzione, a ragione d'esempio, del *potere costitutivo* è una funzione di questo potere, e così dicasi degli altri.

808. Il diritto di sanzione si può considerare in secondo luogo come una *forza o potere effettivo* (materia del diritto), e sotto questo aspetto il potere di sanzione risulta dall'aggre-

---

(1) L. *Dell'essenza del Diritto*, c. II, a. III.

gato di più poteri, come da quello di sciogliere e di legare, da quello di penitenziare, da quello di privare i fedeli de beni ecclesiastici, ecc.

809. Finalmente il diritto di sanzione si può considerare come un *mezzo d' esecuzione*, e sotto questo aspetto egli appartiene al *potere ordinativo*, e diventa una funzione di questo, nel quale si comprende anche il potere esecutivo.

810. Ora qual è ella la sanzione, colla quale lá Chiesa avvalora l'esercizio de' suoi poteri relativamente a' suoi membri?

Abbiamo veduto che i diritti, che ha la Chiesa verso tutti gli uomini, possono essere difesi contro gli aggressori anche coll'uso della forza esterna, purchè nel debito modo, e che ognuno può in ciò ajutarla (D. I. 144-238). Non si può dire altrettanto dei diritti che ha la Chiesa verso i suoi membri, de' diritti cioè che ha il governo ecclesiastico verso i suoi sudditi: la sanzione di questi ultimi diritti è essenzialmente pacifica (1).

811. La differenza che v' ha fra la sanzione de' diritti della Chiesa verso tutti gli uomini, e quella de' diritti del governo ecclesiastico verso i membri della Chiesa, nasce da questo.

I diritti che ha la Chiesa verso tutti gli uomini, son quelli che la fanno esistere e le mantengono la potenza d' operare. La difesa dunque di questi diritti è la difesa dell'esistenza propria e della sua attività. Ora la forza esterna può giovare a far sì che la Chiesa non sia rovesciata in un paese, e però ognuno può adoperarla contro quelli che, abusando della forza, assaliscono la medesima Chiesa, o la sua libertà d' operare (D. I. 203-207).

---

(1) Si noti, che i diritti, che ha la Chiesa verso tutti gli uomini, gli ha conseguentemente anche verso i suoi membri; e però trattandosi di tali diritti, essi possono essere mantenuti colla forza anche verso i suoi membri, perchè in tal caso i suoi membri si considerano nella qualità comune di uomini. Egualmente contro i proprj membri possono esser difesi colla forza i *diritti acquisiti* della Chiesa, come vedremo più sotto. A ragion d'esempio, quando Teodosio tolse all' ariano vescovo Demofilo la sede di Costantinopoli (an. 380), allora 1.° egli difese alla Chiesa cattolica il *diritto connaturale* d'esistere, giacchè l'arianesimo non era la Chiesa, uccideva la Chiesa; 2.° difese ancora i *diritti acquisiti* sulle chiese materiali ed altri luoghi e possessi della Chiesa costantinopolitana, che gli eretici aveano ingiustamente e violentemente usurpato.

812. All'incontro, i diritti che ha il governo ecclesiastico verso i suoi membri, tendono tutti e unicamente alla santificazione di questi. Ora la santificazione altrui non si ottiene colla forza, perocchè l'uomo non è buono e santo se non in virtù d'una adesione sua propria, spontanea ed interiore, alla giustizia ed alla carità. La forza sarebbe dunque inutilmente adoperata a tal fine; ella non potrebbe mantenere alla Chiesa il solo bene ch'ella pur cerca nell'esercizio de' suoi diritti, e però non potrebbe mantenerle i diritti di che parliamo; il diritto privo del suo bene non è diritto (1).

813. Oltracciò è uopo osservare, che nè pure la forza esterna che sancisce i diritti che ha la Chiesa verso tutti gli uomini viene adoperata propriamente dal governo ecclesiastico: no, ma dai membri della Chiesa. Il governo ecclesiastico ha una missione pacifica, quella di santificare i membri della Chiesa. Il diritto adunque di sanzione relativamente ai diritti che ha la Chiesa d'esistere e di liberamente operare, è un diritto inerente ad ogni uomo come uomo, non nasce propriamente dal governo ecclesiastico, il quale può solo dirigere gli uomini nel migliore e più santo esercizio de'loro diritti, ma non può dar loro i diritti stessi o esercitarli in vece di essi.

814. Ma qual è adunque la sanzione che il governo ecclesiastico può usare a mantenere i diritti, che egli esercita verso i membri della società a cui presiede?

Ella consiste in due poteri:

1.° Nel potere di penitenziare, e

2.° Nel potere di privare de' beni ecclesiastici i renitenti.

815. Il *potere di penitenziare* s'estende all'infliggimento di pene corporali e temporali di qualsivoglia maniera, eccetto la pena di morte e quelle che di lor natura potessero distruggere lentamente la vita (*prima specie di pene*). Ora, quantunque queste pene sieno corporali e temporali, non appartengono però alla sanzione della forza; poichè la sanzione della forza è violenta, e le penitenze che impone la Chiesa sono sempre accettate volontariamente dai fedeli a cui s'impongono, i quali non sono stimolati ad accettarle da alcuna esterna violenza, ma solamente dalla loro fede, in virtù di cui tengono

(1) Si tenga sempre presente che « un bene esistente nell'azione » è il terzo costitutivo del diritto. V. il L. *Dell'essenza del Diritto*, c. II, a. IV.

necessario alla loro esterna salute il riconciliarsi con Dio e colla Chiesa, della quale riconciliazione divien condizione la penitenza imposta. In questo fatto adunque si vede, come la Chiesa esercita legittimamente un potere anche sulle cose temporali; non però un potere violento, ma consentitole dalla volontà medesima de'suoi membri, i quali hanno il dovere di consentirglielo (1).

816. Il *potere d'escludere i renitenti dalla partecipazione de' beni ecclesiastici* (*seconda specie di pene*), principalmente negando loro l'assoluzione de'loro peccati, è sanzione meramente spirituale, che nel modo più pieno la Chiesa esercita colla scomunica.

817. Benchè poi questo potere abbia natura tutta spirituale, nondimeno egli trae seco necessariamente alcune conseguenze temporali, nel modo che son per dire.

Primieramente la partecipazione de' beni ecclesiastici si fa con atti esteriori. Quelli dunque, che son privati di tali beni, rimangono privati altresì degli atti esteriori e materiali con cui s'ottengono; e il ricusarli loro si fa pure con atti materiali ed esterni.

In secondo luogo, la Chiesa li separa talora anche dal corpo de'fedeli quanto agli atti esterni e comuni, per due cagioni: primo, per incuter loro così orrore della colpa commessa; secondo, per guardare gli altri fedeli dal pericolo dell'infezione. La tristezza e la pena, che dee cagionare a' colpevoli il vedersi separati fin anco materialmente dagli altri fedeli, è una specie di *penitenza*, ed in quanto la detta separazione si esige da essi stessi, è un *comando obbligatorio*, che non può essere eseguito se non dalla loro spontanea volontà. In quanto poi viene ingiunto agli altri fedeli di non trattare od usare cogli scomunicati, in tanto si ha un precetto ecclesiastico, che si può considerare ad un tempo come penitenza inflitta allo scomunicato, come confessione pubblica di fede da parte di quelli che evitandolo protestan col fatto di non consentire con esso lui, e finalmente come cautela volta a impedir la propagazione del contagio nel corpo de'fedeli.

---

(1) Le penitenze pubbliche risalgono a' primi secoli della Chiesa. Vedi Tertulliano *Apologet.* c. XXXIX; L. *De pudic.* c. V; L. *De poenit.* c. IX. — Sant'Ireneo contra Haeres. L. I, c. XIII, n. 5, 6.

818. S'aggiunga, che vi può essere un modo di sanzione forzosa delle leggi della Chiesa, quando sia adoperata contro la materialità che mette ostacolo all'ubbidienza delle dette leggi: e questa è una *terza specie di pene*. In tal caso la forza ajuta la persuasione, correggendo l'istinto animale che ricalcitra, e trovasi utile co' fanciulli, co' pazzi e colla gente materiale, come ho altrove notato (1); ma perciò appunto, nell'usare questa forza che ha piuttosto natura di stimolo che di sanzione, è necessario gran senno, col quale ella venga moderata proporzionatamente alla materialità della persona, e si faccia cessare tosto che l'opposizione si scorga venire non dall'istinto materiale, ma dall'intendimento poco istruito, o dalla volontà mal disposta.

819. E tuttavia anche questa specie di forza non è mai inflitta direttamente dal governo ecclesiastico: ma può essere usata dal popolo cristiano, dal padre sopra i figliuoli, dai superiori sopra i soggetti, ecc.

820. Nè si confonda con questa forza, o colle precedenti sanzioni de'precetti ecclesiastici, quelle punizioni che il governo temporale infligge agli eretici o ad altri delinquenti contro le leggi della Chiesa, considerando il loro operare come funesto allo Stato: le quali formano una *quarta classe di pene* repressive de' mancamenti contro i diritti della Chiesa.

821. Tali pene di natura politica possono aver luogo benissimo, a condizione però che esse colpiscano il delitto veramente civile, come, a ragion d'esempio, i tumulti e le sommosse popolari, la turbazione della libertà de' singoli cittadini, le ferite, le uccisioni, ecc. ed altri crimini degni di punizione, anche prescindendo dalla causa che li ha prodotti. La causa nondimeno può giustamente provocare un innasprimento della pena, se si trova necessario a comprimere la spinta criminosa che essa produce (2).

---

(1) V. l'*Antropologia*, L. III, sez. II, c. XI, a. I, § 4. — Parla la Scrittura di questa classe di pene paterne, e le dichiara giuste ed utili. Prov. XIII; XXIII. — Eccli. XXX.

(2) Le eresie sono state sempre cause di pubbliche inquietudini, e fu questa una delle principali ragioni, per le quali il potere politico decretò contro gli eretici pene temporali (Cod. Theod. XVI, I. *Just.* I, I, *De fide catholica*; C. Th. XVI, 4, *De his qui super religione contendunt*; Cod. Th. XVI, 5. *Just.* I. 5, *De haereticis*). — Nel secolo XIII lo spirito di

822. Finalmente osserverò, essere alcuna volta avvenuto, che queste due ultime classi di pene si mescolassero insieme. Il governo civile volea reprimere i disordini che ridondavano nella società civile dalle ribellioni alla Chiesa; la Chiesa volea castigare i suoi figliuoli affine di ridurli a penitenza. Concorrea adunque l'autorità ecclesiastica e la civile d'accordo nell'infliggere certe punizioni ai delinquenti (1).

---

ribellione e di ferocia eccitò i principi a bandir nuove leggi di rigore contro di essi: tali furono quelle di s. Luigi (1228) e di Federico II (1234). — Quelle de' re di Spagna sono troppo conosciute. — In Russia anche nello scorso secolo erano punite col fuoco le eresie che nascevano nel seno della Chiesa russa.

(1) A tali pene miste parmi che si possano riferire alcune di quelle che la stessa Chiesa, sostenuta dall'autorità civile, infliggeva, come, a ragion d'esempio:

1.° L'*esilio*, di cui fa menzione il Concilio romano (503) sotto Simmaco, il III di Costantinopoli, Act. VII; il IV d'Orleans, can. 29; il XII di Toledo, can. X: S. Gregorio M., L. II, Ep. 71. ad Arthemium, e il Corpo del Diritto Canonico, can. XXIII, distinct. LXIII; can. IX, c. III; quaest. IV; can. III.

2.° Le *battiture*, di cui fanno menzione sant'Agostino (Ep. 133, L. II ad Marcellinum Trib.); s. Cipriano (V. il Surio nella *Vita di s. Cesario*, 24 august.); s. Gregorio M. (L. IV. Ep. 27; L. V, Ep. 65); Cassiano (*Instit.* L. IV, c. XVI); Palladio (*Hist. Lausic.* c. VII); i Concilj d'Agde can. XXXVIII, XLI, ap. Labb. t. V, col. 527-528); di Narbona sotto Recaredo (can. XIII, ap. Labb. t. VI, col. 728); d'Epaona (can. XIII, ap. Labb. t. V, col. 713); e di Macon (can. VIII, ap. Labb. VI, col. 660).

3.° Le *multe*, indicate nel Concilio Cartaginese V, celebrato verso il 400 (ap. Labb. t. II, col. 1454), in sant' Agostino (Ep. 104), e s. Gregorio M. (L. IV, Ep. 26).

4.° Le *decaniche* o carceri ecclesiastiche, di cui si trova fatta menzione dagli imperatori Arcadio e Onorio (Leg. XXX. *Cod. Theod. de Haeret.*); da Giustiniano (Nov. LXXIX, cap. II); da' capitolari di Carlo M. (L. V, ap. Balut.); da Basilio diacono (Libell. ad Teod. et Valentinian. in actis Concilii Ephes. P. I, c. XXX); da Gregorio II (Ep. ad. Leon. Isaur. ap. Labb. t. VIII, col. 671); dai Concilj di Macon (ap. Labb. t. VI, col. 659); di Siviglia (ivi col. 1314), e d' Epaona (ivi t. V, col. 711).

ARTICOLO VIII.

DIRITTI ACQUISITI DELLA CHIESA.

§ 1.

Fonte de' diritti acquisiti della Chiesa.

823. Il diritto della *libertà relativa innata* è il fonte, come abbiam veduto, de' diritti acquisiti (D. I. 284).

La libertà relativa innata, che appartiene non meno agli individui isolati, che agli individui associati, ossia alle società (426-449), è un diritto complesso, e contiene nel suo seno il diritto ad ogni genere di proprietà.

824. Ogni società, generalmente parlando, ha questo diritto connaturale di acquistare ogni maniera di proprietà e di dominio, purchè a que' titoli giusti che sono comuni a tutti gli uomini (446-449).

Noi applicammo questo principio alla stessa Chiesa, e conchiudemmo, ch'ella può acquistare qualsivoglia diritto o proprietà in libera concorrenza cogli altri individui e coll'altre società, senza limite alcuno, purchè sempre a giusto titolo (1).

§ 2.

Quali sono i diritti acquisiti della Chiesa.

825. Le giurisdizioni, e i diritti acquisiti della Chiesa, sono i dominj e le proprietà che a giusto titolo a lei pervennero,

---

(1) Benchè sotto gl' imperatori idolatri la religione cristiana non fosse riconosciuta dal governo con un *atto positivo*, tuttavia niuno poneva in dubbio, che ella non potesse possedere come tutte l'altre società; conciossiachè la legislazione romana riconosceva implicitamente il diritto di possedere in tutte le società, che non fossero dalle leggi, o dal supremo imperante, espressamente proibite. Per questo i cristiani ricorsero ad Aureliano, quando Paolo di Samosata, scomunicato nel Concilio d'Antiochia, non voleva lasciare la casa episcopale; e l'imperatore giudicò (ann. 271) che la casa appartenesse a chi avrebbero giudicato i vescovi italiani, e specialmente quello di Roma (*Euseb. Hist. E.* L. VII, c. XXIII). Lo stesso prova l'editto di Licinio del 313, il quale non autorizza la Chiesa a possedere, ma ordina che le siano restituite le proprietà di cui ella era stata spogliata, dimostrando così, che il natural suo diritto di possedere esisteva già senza controversia: del qual editto abbiam riferite altrove le parole.

ed ogni altro diritto che non procede necessariamente dalla sua costituzione e dal Diritto divino.

Ma qui si presenta un'obbiezione. Noi stabilimmo un limite al diritto della proprietà sociale nel fine della società stessa; perocchè, abbiam detto, ogni società può solo possedere se e fin dove il possedimento non venga escluso dal fine di lei o al detto fine non pregiudichi. Ora il fine della Chiesa è del tutto spirituale, non essendo ella istituita per altro, se non per la santificazione degli uomini. Sembra dunque, che nel fine della Chiesa non entrino i diritti temporali di proprietà e di dominio, ma che piuttosto sieno dal medesimo esclusi.

826. Egli è degno che esaminiamo con ogni esattezza questa obbiezione, la quale, dopo l' apostata Giuliano, fu ripetuta si spesso, ed alle occasioni fatta valere per buon diritto.

Il fine di una società può avere tre relazioni rispetto ai beni temporali:

1.° Può *esigerli*; sia che l'acquisto di essi costituisca il fine della società, sia che essi beni riescano mezzi indispensabili all'ottenimento del suo fine;

2.° Può *non rigettarli* anche quando non sono al fine assolutamente necessarj;

3.° Finalmente *può escluderli* e rigettarli del tutto.

827. Ora noi dicevamo, che solo in quest'ultimo caso una società qualsiasi è inetta per la sua costituzione a possedere. Tali sono quelle società religiose, i membri delle quali si obbligano con voto pubblico a non possedere cosa alcuna civilmente. Ma tale non è la società ecclesiastica generale. Laonde il suo fine non esclude la facoltà di acquistare diritti temporali, e di possedere (1).

---

(1) Giudicar ciò che convenga al fine di una società, niuno il può meglio della società stessa di cui si tratta, alla quale importa tanto conseguire il proprio fine, quanto importa l'esistere. Molto più vale un tal principio applicato alla Chiesa, che è sempre assistita dal divino suo fondatore. Ora la Chiesa non ha mai dubitato di avere la facoltà di possedere. Chi vuol vederne i sentimenti ricorra all'opera del Mammachi, nella quale li troverà ampiamente riferiti e difesi. Noterò qui solo alcuni Concilj che suppongono inconcusso questo diritto della Chiesa di acquistare diritti e proprietà. Concilj ecumenici: Calcedonese (451) Act. VI, can. II; Act. X, can. XXVI. — Lateranese I (1123) can. I. — Lateranese II (1139) can. XXV. — Lateranese III (1179) can. XV, XIX. — Lateranese IV (1215) can. XLVI. —

§ 3.

Due classi di beni ecclesiastici: altri proprj del Clero, *e son quelli che appartengono al suo sostentamento; altri proprj delle* comunità de'fedeli, *e son quelli che servono ad opere pie a vantaggio delle dette comunità.*

828. Qual è dunque la relazione, che ha il fine della Chiesa coi beni e diritti temporali?

Sotto la parola Chiesa talor s'intende il governo della Chiesa, ossia il complesso de' suoi ministri, il *Clero.* Talora s' intende la *comunità di tutti i fedeli.* Vediamo dunque qual sia la relazione che ha il fine del clero coi beni temporali, e qual sia la relazione che ha con essi il fine della comunità de' fedeli.

829. Primieramente, il fine del clero esige una porzione di beni temporali qual condizione di sua sussistenza. Il diritto del clero a ritrarre la sussistenza in compenso del suo tempo, che egli consacra all' esercizio del ministero, e che perciò sottrae all'esercizio di un'arte lucrosa con cui guadagnare il vitto od anco onestamente arricchire, gli è assicurato non meno dal Diritto razionale teocratico, che dal divino positivo (1).

Lionese II gen. (1274) can. XII, XXII. — Costanzese (1414) sess. VIII. — Tridentino, sess. XXII, c. XI. Altri Concilj suppongono o dichiarano lo stesso diritto della Chiesa, fra i quali i seguenti: Anciráno (314) can. XV. — Antiocheno (341) can. XXIV. — Costantinopolitano (536). — Trullano (sec. VII) can. XXXV. — Moguntino (428). — Parigino III (767) can. I. — Parigino V (1050) can. IX. — Parigino VI (1105) can. XV. — Arelatese (452) can. XLVII. — Matisconese (581) can. IV. — Lionese II partic. (567) can. II. — Turonese (566) can. XXIV, XXV. — Orlianese I (511). — Orlianese II (533). — Orlianese III (538). — Orlianese IV (645). — Orlianese V (1017) cap. XIII e segg. — Triburiese I (895) cap. VII.

(1) Matth. X. 9-15; Marc. VI, 8-11; Luc. IX, 3-5; X, 4-12; ne' quali luoghi Gesu' Cristo scarica i suoi ministri dall' aver cura di ciò che è necessario a'loro temporali bisogni, incaricando i fedeli, a cui servono, di prestar loro il cibo, l'abitazione, e tutte l' altre cose di cui abbisognano, *Satis ostendit (Christus)*, dice sant'Agostino (De Consensu Evangelist. L. II. c. 30), *cur eos haec possidere et ferre noluerit, non quod necessaria non sint sustentationi hujus vitae, sed quia sic eos mittebat, ut eis haec deberi demonstraret ab iis ipsis, quibus Evangelium credentibus annuntiarent, tanquam stipendia militantibus.* Quanto poi alla maggiore o minore abbondanza e sontuosità di tali sovvenzioni, Gesu' Cristo rimette la cosa alla liberalità de' fedeli: comanda il necessario sotto pene gravissime; vuole che i suoi ministri si contentino del necessario, senza ricusare quel più, che i fedeli spontaneamente aggiungessero, « E nella stessa casa rimanetevi, mangiando

830. Il clero adunque, non solo ha diritto all' acquisto de' beni temporali col favore de' giusti titoli comuni a tutti gli uomini e a tutte le società; ma egli ha un titolo proprio, inerente alla qualità del suo ministero ecclesiastico, in virtù del qual titolo la comunità de'fedeli, a cui egli amministra le cose spirituali, è obbligata giuridicamente di fornirgli il necessario sostentamento.

831. Ma qual è la relazione, che ha il fine del clero con tutti que' beni temporali che sopravanzano al suo sostentamento? Sono questi dimandati, come necessarj, dal suo fine, o sono dal suo fine esclusi o repulsi? — Nè l'una, nè l'altra di queste due cose: il fine del clero nè esige assolutamente questa porzione di beni, nè gli esclude o repelle. Solamente il fine del clero gli impone l' obbligazione d' adoperarli in cause pie, e così adoperati, invece d' impedire, essi ajutano mirabilmente al fine pel quale il clero fu da Cristo istituito, che, come dicemmo, è la santificazione de'fedeli.

832. Divisa dunque la porzione necessaria alla sostentazione del clero, e alle funzioni a lui proprie, dalla porzione che a tal uso sopravanza, si dee conchiudere,

1.° Che il clero ha un titolo proprio e peculiare rispetto alla prima porzione, in virtù del quale la comunità cristiana gliela dee somministrare;

2.° Che rispetto alla seconda porzione, il clero non ha un titolo proprio e peculiare, ma che niuno tuttavia può levargli la libertà giuridica d'acquistare, purchè il faccia agli stessi titoli giusti che son comuni a tutti gli uomini e a tutte le lecite società, nè quella d'amministrare e disporre i beni acquistati, rimanendo a lui solamente l'obbligazione di farli servire a cause pie, cioè all'eccitamento della pietà e all'esercizio della carità.

833. Vero è, che la carità temporale non è esercizio esclusivo del clero, potendo ella esercitarsi da tutti i fedeli, in conseguenza di che si può dire che allora quando il clero pasce gli affamati, veste i nudi, raccoglie gli ammalati, e fa tali altre opere di carità corporale, non adopera strettamente come clero.

« e bevendo quelle cose che appresso coloro si trovano, poichè è degno « l'operajo della sua mercede ». — V. ancora s. Paolo I. Cor. IX, 1-15, e s. Gio. Crisostomo, Hom LXVI, in Matth. V.

Appunto! Ciò dimostra maggiormente il diritto, che egli ha d'impiegare in opere pie i beni, che a giusto titolo egli acquista, o di cui egli diviene depositario ed amministratore: gli ecclesiastici coll'appartenere al clero non cessano per avventura di esser membri della Chiesa, nè perdono mica i diritti inerenti alla qualità di semplici fedeli; conciossiachè chi è più, è anche meno.

§ 4.

È naturale, utile e conveniente, che il clero sia l'amministratore de' beni proprj della comunità de' fedeli, destinati in opere pie a pro di questa.

834. Ogni fedele può esercitare la carità temporale per sè stesso, e per mezzo d'altri.

835. Se il popolo cristiano, di cui il clero è una parte, al clero affida quelle sostanze che consacra ad opere di carità e di religione, egli non esce dal suo diritto, come non esce dal suo diritto il clero, assumendone l'amministrazione e la dispensazione; e che la cosa avvenga così, è naturale, utile, conveniente.

836. È *naturale;* perocchè ell'è cosa troppo conforme alla natura, che il popolo abbia confidenza ne' suoi maestri, ne' suoi pastori, ne' padri dell'anime, in quelli che sono segregati dalla terra pel divino servizio, e che si sono imposti l'obbligo di rendersi esemplari di virtù.

837. È *utile*, perchè il clero presenta al popolo la maggior guarentigia possibile di una dispensazione fedele ed illuminata, attesa la sua scienza, la sua virtù e le speciali sue circostanze che il mettono in grado di conoscere le vere necessità degli uomini, e i modi migliori di provvedervi. Dico i modi migliori di provvedervi, poichè la cosa è manifestamente così, sia che si cerhi la delicatezza di non offendere l'indigenza vergognosa, sia che si cerchi l'imparzialità nelle distribuzioni e l'economia nelle amministrazioni, sia che si cerchi finalmente (il che è di suprema importanza) il vantaggio spirituale di quelli che temporalmente si soccorrono.

838. Si rifletta, che il soccorso temporale può mirabilmente giovare alla santificazione de' fedeli, opera tutta propria de' sacerdoti; e quando esso volgasi a tanto oggetto, non solo giunge a soccorrere la miseria, ma a levarne le cause.

839. In ultimo è *conveniente*, perchè conviene che il clero acquisti con tali ufficj di confidenza una maggiore autorità

e affezione appresso gli uomini, la quale assai gli giova al fine santissimo del suo ministero, e anche perciò egli ha il diritto d'intervenire nelle amministrazioni, vegliando che le volontà de' donatori non siano fraudate (1).

840. Gli ecclesiastici adunque amministrano e dispensano quella porzione di beni, che è destinata alle opere pie, in qualità, dirò così, di semplici fedeli, in quanto allo stretto diritto, e come da questi incaricati; benchè vi sia tutta la convenienza d'incaricarneli.

§ 5.

I beni destinati ad usi pii da' cattolici sono diversi da' beni nazionali.

841. E qui si scopre il diritto di proprietà, che ha la Chiesa considerata non più come clero, ma come comunanza di fedeli.

842. La comunanza de' fedeli, in cui si comprende certamente anche il clero, è una società che può possedere in comune illimitatamente, purchè a giusto titolo.

843. Il titolo poi del possesso è quello che per lo più determina anche l'uso che dee farsi de' beni.

844. Dico per lo più, poichè è certo, che se la comunanza cristiana mettesse insieme de' beni senza determinare affatto l'uso da farsene, lasciando che la stessa comunanza ne disponesse poi liberamente, ella opererebbe a pien diritto; ma tali beni non potrebbero ricevere il titolo di *ecclesiastici*, poichè ad essi non sarebbe determinato un fine pio, o caritatevole. In questo caso i fedeli che conferissero insieme tali beni opererebbero nella loro qualità di uomini, conciossiachè i *fedeli* non cessano di essere *uomini*, come gli *ecclesiastici* non cessano di esser *fedeli*.

845. Ma se i beni, che pongono insieme, hanno il fine espresso o sottinteso della carità o della religione, in tal caso questo fine dee esser mantenuto. Se v'ha taluno che lasci una somma o terreni, affine d'erigere, in un dato luogo, una Chiesa, o uno

(1) Il Concilio di Trento permette, che i donatori nominino amministratori delle fondazioni pie anche fuori del clero, ed anche stabiliscano persone, a cui si renda ragione dell'amministrazione; ma vuole però, che fra quest' ultime persone destinate a rivedere i conti s' intenda compreso l'Ordinario della diocesi, *nisi secus forte in institutione et ordinatione talis ecclesiae seu fabricae expresse cautum esset.* Sess. XXII, *De reformat.* c. IX.

spedale, la comunità de'fedeli di quel luogo è proprietaria; ma una tale proprietà è ristretta e condizionata all'oggetto, al quale que' beni furon donati o legati; di maniera, che quella comunità di fedeli non può far di que' beni altr'uso, che quello che ha stabilito la volontà del donatore.

846. Se la cosa fosse impossibile a farsi, la disposizione, secondo il semplice Diritto di ragione, diverrebbe nulla.

847. La proprietà poi dura e si trasmette fino che dura la comunità, a pro della quale è stata ceduta.

848. Che se non è stato designato dalla volontà del donante l'amministratore de'beni donati, la comunità, ad uso della quale sono donati, e che perciò n'è proprietaria, può eleggere l'amministratore che ella crede migliore; ma, trattandosi di comunità cattolica, l'equità, l'utilità, la convenienza, e la legge ecclesiastica chiama naturalmente i vescovi e gli ecclesiastici inferiori ad avere gran parte in tale ufficio.

849. Quello però, che la giustizia strettamente esige, si è che i beni sieno applicati unicamente agli oggetti determinati dalla volontà espressa, o presunta, del proprietario che li ha donati; sicchè perde il *titolo giusto* chi ad altro fine li volga, e merita il titolo d'usurpatore.

850. Non sono dunque tali beni della nazione, nè de' municipj; ma delle *comunità de' fedeli*, della Chiesa. La nazione, o il municipio potrebb' essere d'altra religione diversa da quella a cui fu fatto il lascito pio, o potrebbe contenere persone di varie comunità religiose. La Chiesa dunque, il dirò di nuovo, è diversa dalla nazione, le diocesi son diverse dalle provincie, le parrocchie da' municipj; non si possono confondere le due società, la civile e l'ecclesiastica, le quali sono due persone giuridiche assai distinte (1).

851. Di che vedesi che la proposta del non accorto prelato d'Autun, e il decreto conseguente dell'assemblea nazionale, che dichiarò in Francia i beni ecclesiastici, beni della nazione (2),

---

(1) Questa confusione d' idee trovasi ancora nel Diritto francese, essendo dichiarate proprietà comunali le chiese e i restituiti presbiterj. *Avis du Conseil d'État du 2 pluviose XIII* (22 gennaio 1805).

(2) Decreto 24 novembre 1789 (13 *brumaire* II). — I beni ecclesiastici delle provincie tedesche sulla riva sinistra del Reno furono del pari dichiarati proprietà nazionale dai consoli con decreto del 9 giugno 1802 (20 *prairial* X).

distrusse tutto il vigore de' titoli giuridici, e contiene tanti ladronecci mandati ad effetto colla sola ragion della forza, quante furono le volontà de' testatori e de' donatori che lasciarono o donarono alla Chiesa que' beni ad oggetti religiosi o benefici (1). Come non fu la prima, benchè la più solenne, così non fu l'ultima quella scandalosa usurpazione.

852. Ne' tempi moderni, i principj d'utilità pubblica e di ragione di Stato rivoluzionarj ed anarchici hanno diminuito alquanto il dominio che avean preso nelle menti; e già si va riaprendo il varco agli eterni dettami del Diritto razionale, generatori della pace e dell' ordine. In più luoghi si riconobbe che i beni ecclesiastici, cioè i beni che hanno una destinazione al culto o alla carità, sono d'indole essenzialmente diversa dai beni nazionali, e che non si posson con quelli giammai confondere; onde diverse costituzioni recenti espressamente sancirono « che tali beni non potranno giammai essere uniti « al demanio dello Stato » (2).

---

(1) Merita che si consulti il discorso di Sièyes pronunciato in quell' occasione (10 agosto 1789), e stampato col titolo *Observations sommaires sur les biens ecclèsiastiques*. « La nazione, egli disse, benchè legislatrice « suprema (ognuno sa che era il tempo dell'*assolutismo* rivoluzionario), non « mi può togliere nè la roba mia, nè la mia opinione. Rimontando a' prin« cipj, la guarentigia della proprietà si trova in ogni legislazione. Come sarà « che il legislatore me la possa togliere, se egli non esiste che per pro« teggerla? » E ancora: « I beni ecclesiastici, come tutti gli altri, appar« tengono a coloro, a' quali i donatori hanno voluto che appartenessero. « Eglino erano liberi di farne un altro uso legittimo, ma in fatto e sotto « la disposizione delle leggi LI DONARONO AL CLERO, E NON ALLA NAZIONE ».

(2) Costituzione di Polonia del 27 nov. 1815, § 13 — di Baviera del 26 magg. 1818, tit. IV, § 9, 10; Editto di religione di Baviera del 26 maggio 1818, § 31, 44-49 — Costituzione di Baden dei 22 agosto 1818, § 20 — di Würtemberg del 25 settem. 1819, § 77, 82 — del gran ducato di Hessen del 17 dicem. 1820, § 43, 44 — di Sassonia-Cobourg del 8 agosto 1821, § 29, 30 — di Sassonia-Meiningen del 23 agosto 1829, art. 33 — di Hessen elettorale del 5 genn. 1831, § 138 — di Altembourg del 29 apr. 1831, § 155 — del regno di Sassonia del 4 sett. 1831, § 60 — di Hannover del 26 sett. 1833, § 68.

§. 6

Sanzione de' diritti acquisiti della Chiesa.

853. Che se si rendesse appieno e universalmente conosciuto il DIRITTO, e così acquistasse tanta riverenza nelle nazioni quant'egli merita; se si giugnesse ad intendere, ch'egli solo è la più ferma guarentigia della pace e della prosperità, i diritti acquistati dalla Chiesa rimarrebbero, senza più, fermi ed illesi. Ma non potendosi dare ancor tanta lode ai tempi nostri, la ricerca che riguarda la sanzione dei diritti acquisiti della Chiesa, non è divenuta per certo oziosa. Qual sanzione adunque è quella che mantiene alla Chiesa i suoi diritti acquisiti? Differisce ella dalle due maniere di sanzione propria de' diritti connaturali?

854. Sì, differisce per modo, che relativamente alla qualità delle sanzioni noi possiamo dividere i diritti della Chiesa in tre classi: 1.° in quella de' diritti connaturali verso tutti gli uomini; 2.° de' diritti connaturali verso i proprj membri; e 3.° de' diritti acquisiti. La sanzione propria de' diritti connaturali verso tutti gli uomini si è la *forza*; la sanzione propria de' diritti connaturali verso i proprj membri sono le *pene spirituali*; la sanzione propria de' diritti acquisiti è quella stessa, che difende e mantiene i diritti della medesima natura (proprietà e dominj) a favore di tutti gli altri uomini.

855. Gli uomini che hanno proprietà e dominj, trovano il mezzo di conservarli, contro l'altrui ingiustizia e rapacità, nella forza della società civile che viene in loro soccorso. Per la ragione stessa la comunanza de' fedeli e la Chiesa può adire ai tribunali civili, e davanti ad essi far valere i propri diritti.

856. Egli è certo che qualora i tribunali civili non esistessero, ovvero non rendessero la debita giustizia, tornerebbe in campo la sanzione naturale non meno a vantaggio della Chiesa, che di qualsivoglia altro proprietario (D. I. 146-151).

857. Che se si considera la cosa nel fatto, se si considera, l'istoria alla mano, qual sia stata la protezione accordata dall'autorità civile ai beni ecclesiastici, si viene a questo risultato: che i beni e i diritti della Chiesa non hanno sempre ottenuto la stessa protezione de' beni laicali; che anzi assai spesso gli uomini di governo a nome dell'autorità civile, di cui erano investiti, si sono impossessati di que' beni e diritti. Così la

Chiesa, il clero, le comunità de' fedeli compreso in esse il clero, si trovarono più volte in faccia alla società civile e al suo governo in quella relazione giuridica che ha un uomo all'altro, una società all'altra, nello stato di natura.

858. La storia è scritta, non si può cancellare, è pubblica, e come nasconderla? La serie delle principali lesioni de' diritti acquisiti, e degli spogliamenti di proprietà, che ha sofferto la Chiesa dalle persone investite dell'autorità civile, e bene spesso a nome di questa autorità, viene così brevemente tracciata da un dotto tedesco.

« Già sotto i Merovingi, i laici per via di preghiere e in-
« tercessioni potenti giunsero spesso ad estorcere da' re delle
« infeudazioni di beni ecclesiastici. Carlo Martello (1) e Carlo-
« manno (2) v'ebbero ricorso, ne' tempi di crisi, fin anco per
« beneficare le milizie. Carlo Magno promise veramente, tanto
« per sè, quanto pe'suoi discendenti, di non più disporre de'beni
« ecclesiastici senza l'assenso de' vescovi (3). Ma dopo Carlo il
« Calvo, che si permise ancora spesso di tali concessioni (4),
« molte chiese e monasteri rimasero in mano de' laici (5). Que-
« sti non solo percepivano i frutti de' terreni, ma ben anco le
« decime ed altre rendite (6), e non lasciavano agli ecclesia-

---

(1) Chron. Virdun. (Bouquet t. III. p. 364): *Ausus est (Carolus) terras ecclesiarum diripere, et eas commilitonibus illis contradere. Postremo non est veritus ipsos episcopatus laicis dare.*

(2) Capit. Carlomann. (an. 743), c. II. — Benedict. Levit. Capit. L. V, c. VI; L. VI, c. CDXXV. — Si dovette allora venire ad un accomodamento col re, a cui la Chiesa lasciò una parte delle sue possessioni, che il re concedeva a tempo alle sue genti di guerra, pagando alla Chiesa un piccol canone. Ad essa poi dovean tornare alla morte del concessionario, se il re non ottenesse dalla Chiesa facoltà di concederle di nuovo ad altri.

(3) Capit. Acquisgran. an. 816 (817) c. I. — Capit. Reg. Francor. L. I, c. LXXVII; L. VI, c. CDXXVII; L. VII, c. CXLII, CCLXI.

(4) Ciò si rileva dal Concordato conchiuso co' vescovi al Concilio tenuto *apud Bellov. civitatem*, a. 845, c. III, V.

(5) *Edict. Caroli II de tributo Nordmannico* a. 877: *De ecclesiis vero, quas comites et vasalli dominici habent, etc.* — Regino, De eccles. discipl. L. I, c. X: *Ut (episcopi) ecclesias tam a regibus in beneficium datas, quam et aliorum, summo studio provideant.*

(6) Agobard. (+ cir. 840), De dispens. rerum eccles. c. XV. *Nunc ipsi contra pietatem majorum, si parietes sibi vindicare potuerint, non tantum ea, quae a constructoribus conlata sunt, sed et multa quae plerique fidelium pro*

« stici per loro mantenimento, se non lo stretto necessario. — Un'
« altra circostanza, che fece cadere le entrate ecclesiastiche in
« possesso de' laici, si fu che — gli oratorj privati de' proprie-
« tarj de' lati fondi si convertirono in parrocchie, e allora i fon-
« datori di essi pretesero le decime per sè medesimi malgrado
« le proibizioni della Chiesa (1). I papi più tardi tentarono di
« richiamare la decima alla sua destinazione primitiva, e di sot-
« trarla al commercio, come avente una destinazione spirituale (2);
« ma nel fatto molte decime rimasero in mano de' laici, che
« ne disposero come del resto de' loro averi. Onde il terzo
« Concilio di Laterano (a. 1179) ordinò di nuovo a' laici di
« restituire, e vietò ogni alienazione ulteriore (3). Questa di-
« sposizione ottenne risultati diversi. Alcuni si spogliarono
« della decima, ma assai più a favore di monasteri e di fon-
« dazioni pie, che delle chiese, ond'essa proveniva; e tali
« restituzioni a favore de' monasteri finirono coll' essere per-
« messe da' Papi, sotto condizione tuttavia dell' assenso vesco-
« vile (4). La maggior parte de' laici al contrario si rifiu-
« tarono al tutto di restituire (5). Allora il decreto del Con-
« cilio venne ricevendo insensibilmente un'interpretazione più
« conciliante. Le decime infeudate anticamente, rimanessero a'
« possessori, condizion fatta che non siano più alienate a' lai-
« ci, e che i laici non ricevano più niuna nuova conces-
« sione di decime. Ma nè anche quest' interpretazione fu se-
« guita; le decime, cadute una volta in mano a' laici, erano
« trattate da essi come il resto de' loro averi, e furono l' og-
« getto di ogni maniera d' alienazioni. Presero quindi natura
« d'una rendita fondiaria ottimamente acquistata di puro Di-

---

sepulturis aut qualibet devotione alia ibidem sacraverunt, cum ipsis ecclesiis vendere licitum putant.

(1) Concil Confluent. a. 922, c. V. *Si laici proprias capellas habuerint, a ratione et auctoritate alienum habetur, ut ipsi decimas accipiant, et inde canes et gynæciarias suas pascant.*

(2) C. XVII, X, *De decim.* (3, 30); c. VII, X, *De praescript.* (2, 26); c. IX, X, *De rerum permut.* (3, 19).

(3) C. XIV.

(4) C. VII, X, *De his quae fiunt a praelatis* (3, 10); c. III, X, *De privileg.* (5, 33); c. II, § 3, *De decim.* in VI (3, 13).

(5) Rilevasi questo dalla Dieta di Gelnhausen (a. 1186), nella quale Urbano III ne fece fare la mozione dall'Imperatore Federico I.

« ritto civile; e sol qua e colà si mantenne l'uso che l'inve-
« stitura delle decime fosse data dalla Chiesa » (1). Quindi vennero gli spogli violenti de' suoi beni, sofferti nel secolo XVI. In Russia poi Caterina II (1764) mise la mano su' beni della Chiesa, li sottomise all'amministrazione d'un comitato detto d'economia, e poscia della direzione de' demanj, stipendiando il clero. Questa disposizione di Caterina fu compita pur ora dallo czar regnante relativamente ai beni della Chiesa cattolica in Polonia (2). Ciò che sia accaduto de' beni ecclesiastici in Francia al tempo della rivoluzione, è troppo noto (3). In Germania i territorj ecclesiastici, i dominj episcopali, i beni de' capitoli e delle abbazie e de' monasteri furono secolarizzati perchè servissero d'indennità a' principi secolari: ma i beni inservienti al culto, e le fondazioni di carità, vennero rispettati (4). In Isvezia i beni della Chiesa furono mutilati: due terzi della decima delle biade se li prese la corona (1528). In Danimarca si divisero in porzioni uguali fra il re, la Chiesa, e il pastore. La Spagna rivoluzionaria ultimamente imitò la Francia nel dichiarare *nazionali* i beni ecclesiastici: i tentativi, che si commettono tuttodì nella Svizzera per impossessarsi de' beni della Chiesa, sono troppo flagranti: nè il sì preciso articolo XII del patto federale, nè l'influenza delle più grandi potenze d'Europa, nè il timore d'una guerra civile, furono guarentigie sufficienti a difendere e mantenere intatti i beni di alcuni pochi conventi del piccolo stato d'Argovia!

859. Fatti così notorj, così costanti, così ripetuti pel corso de' secoli provano evidentemente, che i diritti ed i beni della Chiesa non trovarono una difesa sufficiente nelle leggi della città, dalle quali vengono assicurati i beni de' privati, e sembrano meritare tutta l'attenzione de' religiosi imperanti, degli onesti e cristiani legislatori.

---

(1) M. Ferd. Walter nel suo bel *Manuale* tedesco *di Diritto ecclesiastico* (1839, ottava edizione), L. VI, c. I, § 243, 244.

(2) Ukase del 6 gennajo 1842, diretto al sacro Sinodo e al Senato dirigente. — Il Papa, ed il clero di Polonia non mancarono di protestare.

(3) Quanto alle decime, furono interamente perdute in Francia senza indennità di sorte. *Dècret des* 4-11 *août* 1789, art. V.

(4) *Recez de la dèputation de l'empire du* 25 *fév.* 1803, § 34-37, 61-63-65.

860. Ma quali possono esser le cause di questa differenza notabilissima fra la sicurezza, che trovano nell'autorità civile i diritti e le proprietà de' privati e di private società, e quella sì scarsa, che vi ritrovano i diritti e le proprietà della Chiesa?

Esse meritano di essere altamente considerate: sono due principali:

1.° L'imperfezione, in cui tuttavia si trova la scienza del Diritto; la quale, non essendo bene stabilita e universalmente determinata, lascia luogo all'invenzione di teorie false intorno al potere dell'autorità civile, le quali ora detraggono a questa autorità, ora le aggiungono di quelle facoltà che essa punto non ha, secondochè l'invenzione di quelle teorie giuridiche si fa sotto l'ispirazione di un partito ostile ovvero adulatorio ad essa autorità civile, o d'un partito che cerca la via di coonestare in qualsiasi modo atti ingiusti, favorevoli al proprio interesse. Fino a tanto che la scienza del Diritto ritiene dell'incertezza e dell'oscurità, ciascuno sceglie a man salva quelle dottrine che giovan meglio a' proprj vantaggi, e si crede giustificato nel suo operare tostochè si persuade di operare secondo una delle tante e sì controverse teorie di Diritto. Egli acqueta ancora più facilmente i gridi della sua coscienza, se la teoria che egli segue è una di quelle che favoriscono l'autorità civile estendendo i confini del suo potere; poichè, ciò che è in favore dell'autorità, sembra cosa rispettabile e santa. Ora queste teorie, che sembrano venerabili e sommamente acconce a tranquillar la coscienza di quei che le seguono, perchè a sè vantaggiose, queste teorie, dico, sono in apparenza, benchè non mai in realtà, più favorevoli di tutte le altre agli uomini di alto grado, e però vengono da essi facilmente seguite. Egli è a nome di queste teorie, che le mille volte fu spogliata la Chiesa de' suoi diritti nelle forme più legali. Dee dunque la Chiesa aspettare quella guarentigia maggiore, che le bisogna, dallo studio del Diritto razionale, continuandosi all'opera da lei cominciata di stabilirne i veri ed imparziali principj in tutte le menti, perocchè si dee alla Chiesa ciò che di meglio le legislazioni odierne posseggono al mondo.

861. 2.° La mancanza d' equilibrio tra le proprietà della Chiesa e il potere civile di cui ella partecipa. — Questa ragione appartiene alla statica politica, che io mi propongo di svolgere nel quarto Libro di questo Diritto sociale. Il potere civile

di fatto non è che un aggregato di poteri di tutti i membri della civile società. Se a formare il potere civile di fatto ogni cittadino contribuisce con una porzione adeguata alla quantità delle proprietà sue, le proprietà sono assicurate. Se poi un proprietario non contribuisce a formare il potere *reale* della società civile con una porzione di potere che tenga equilibrio co' suoi averi, ma con una porzione minore; le sue proprietà, i suoi averi non sono più sicuri. Questo è un principio che io dimostrerò fino all' evidenza: le storie delle rivoluzioni umane dopo ciò rimarranno spiegate. Ora le proprietà della Chiesa non ebbero a pezza nella bilancia del potere politico un peso ad esse corrispondente, e perciò non furono sicure. Ora poi lo hanno ancor meno, che in altri tempi (1).

(1) È una legge universale dell'umanità, che dove i diritti non hanno sanzione esterna vengano usurpati e rapiti dalle mani de' forti: le condizioni degl' individui e delle famiglie sono spiegate in gran parte da questa legge, e specialmente la condizione servile. Le storie di tutti i tempi ci mostrano, alcuni uomini più forti degli altri costituirsi in *società civile*, ed escludere da questa i deboli, cioè quelli che, per qualsiasi ragione, non hanno tanto di vigore o d' influenza da vincere l' opposizione de' primi, che loro impedisce d' entrare a parte della civil società. Ora, quelli che si costituivano in società civile, e prendevano così nome di cittadini, accrescevano con ciò stesso immensamente il loro potere sopra gli esclusi, de' quali i diritti non avevano più guarentigia alcuna, almen sufficiente. Così fu che ebbero origine i *servi*, i quali vennero ben tosto considerati come mere cose. Restringendoci a considerare il fatto nel medio evo, nido delle moderne società, vedesi in esso gradatamente scemare l' impero della forza, e lasciar qualche luogo a quello del Diritto per la segreta e continua influenza del Cristianesimo. Ma quanto è lento questo progresso! Acciocchè i diritti degli stranieri in presenza della potentissima società civile sieno tutelati, è necessario 1.° che essi entrino a parte della medesima società; 2.° che acquistino in questa un grado d' influenza proporzionato alla mole de' loro diritti. L' istituzione de' *comuni* fu certo un gran passo: molti deboli acquistarono la cittadinanza, e con essa la libertà. Ma il grado proporzionato d' influenza nel civil reggimento, questo fu loro disputato a sofismi, conteso a sangue. Tuttavia « questo nome di servi, « dice l'eruditissimo cav. Cibrario, scomparve poco dopo la formazione de' « comuni, e dall'obbligo che avevano di far taglia ai padroni, si chiama- « ron tagliabili; e tagliabili a misericordia quando il tempo e la quantità « della taglia non aveva altri limiti, che la natural compassione tanto facile « ad essere soggiogata dall'amicizia; e MANI MORTE, perchè non poteano « nè testare, nè far contratti, nè maritarsi fuorchè con altri servi dello « stesso padrone » *(Dell'Economia Politica del medio evo*, L. I, c. II).

862. La Chiesa dunque ha pe' suoi diritti, quando bisogna, la sanzione che hanno tutti gli uomini e tutte le società che si trovano in istato di natura. Questo è il risultato evidente che danno i principj del razionale Diritto, ed è affatto indi-

---

Or se consideriamo la condizione della Chiesa negli ultimi tempi, si vedrà ch'essa venne privata di quel grado d'influenza civile, che i suoi diritti temporali avrebbero dimandato per essere a sufficienza difesi; anzi si giunse a non riconoscerla più civilmente per proprietaria, applicando ai beni ecclesiastici la denominazione di MANI MORTE, che rammentava i servi detti tagliabili, e tagliabili a misericordia, privi di vera proprietà, incapaci di testare, ecc. L'applicazione di questa parola ai cherici ed ai religiosi spiega il pensiero profondamente ingiusto del secolo che la pronunciò, e dimostra che i beni ecclesiastici non ebbero da quell'ora più nella società civile chi li rappresentasse.

Io non cerco tutte le cause che possono avere addotto questa condizione di cose: non nego che si possa considerare dalla parte de' laici come una reazione, ed una compensazione; nè tampoco nego, che i cherici stessi si sieno sovente pregiudicati malamente interpretando il titolo delle Decretali, *Ne clerici vel monachi secularibus negotiis se immisceant* (Decr. Greg. L. III, t. L); ma dico, che l'avidità e la prepotenza se ne prevalse per eliminare la Chiesa da ogni ingerenza civile, così riducendola a stato di tagliabile a misericordia. Si rinnovò in questo l'artificio dell'apostata Giuliano, il quale si prevaleva de'*consigli morali* del Vangelo per ispogliare i cristiani de' loro *diritti*: voi amate la povertà, diceva, perchè il vostro Vangelo ve la consiglia, dunque io mi prendo i vostri beni; voi rinunziate al secolo, perchè riponete nella virtù i vostri beni, dunque io vi dichiaro inabili ad ogni magistratura; voi dite di avere tutta la vostra sapienza nel Crocifisso che voi adorate, dunque io vi proibisco di applicarvi alle umane scienze, ecc.; quasi che ciò che l' uomo fa per un principio di morale, lo spogli de' suoi DIRITTI, e dia altrui facoltà d'usurparli; o quasichè lo spirito del Vangelo e dell'ecclesiastico ministero escluda il buon uso delle cose umane, e non anzi meramente l'abuso. Tuttavia il pretesto si pose continuamente in campo, e questo è ciò che in Francia, a ragion d'esempio, dettò la legge che esclude il clero dall' esser pari, o deputato, ecc., privandolo così de' diritti comuni a tutti i cittadini con un odioso privilegio. Fra le belle tesi, che Benedetto Bonelli sostenne l'anno 1778 nel Collegio Germanico in Roma, la quinta fu questa: *Secularium negotiorum administratione Ecclesiastici prohibentur cupiditatis ergo suscipienda: non autem prohibentur suscipienda charitatis causa, adhibitisque justis ac legitimis cautionibus;* e nella Esercitazione annessa (De Ecclesiasticae vitae instituto a communis vitae societatisque officiis minime alieno, Sect. I, V) così si legge: *Ne iis quidem Ecclesiastici curis vacant, unde nominatim invidia in eos quaeritur, tutelis, medicinâ, advocatione, muneribus publicis. Non enim universim est interdictum, ut ne unquam secularium negotiorum procurationem Ecclesiastico liceat gerere: verum ita omnino interdictum est, nisi siquando aut*

pendente dalla ricerca: se la Chiesa voglia o non voglia servirsi di un tal diritto? se ella il creda o nol creda conveniente al suo spirito di generosità e di mitezza? se ella giudichi prudente servirsene solo a certi tempi, e con certe riserve? se, intorno al modo d'esercitare un tal diritto, ella abbia delle speciali istruzioni dal suo divin Fondatore? Tutto questo è fuori dal Diritto razionale; spetta a un Diritto soprannaturale e divino.

863. Secondo il Diritto naturale adunque i fedeli, distinti da'cittadini, avendo alla testa i loro pastori, e sotto la direzione di essi, hanno il diritto d'unirsi e di trattare insieme pacificamente quant'occorre alla difesa giuridica de'diritti e de' beni appartenenti alla loro società (la Chiesa), come l'ha ogni altro proprietario qualsiasi, giusta ciò che insegna il Diritto sociale-universale.

864. La Chiesa può aggiungere ancora, e sempre aggiunse, alla difesa de'beni e diritti da lei posseduti le pene spirituali; colle quali si difende anche contro quelli che sono investiti del potere civile, *quacumque is dignitate etiam imperiali aut regali praefulgeat,* come dice il Concilio di Trento, se col pretesto di questo potere, *quacumque arte aut quocumque quaesito colore*, usurpano tali beni, o impediscono che non siano riscossi e dispensati dalle mani a cui spettano, e agli scopi a cui debbon servire, *seu impedire ne ab iis, ad quos jure pertinent, percipiantur* (1). Le quali pene colgono tutti bensì i cristiani; ma non raffrenano l'avidità di quelli in cui è morta la fede. Esse non sono violente, e perciò non raffrenano i violenti; ma indi appunto è che sono le più proprie e le sole degne della Chiesa (2).

---

privatim, aut publice necesse fuerit (Thom., S. II. II, CLXXXVII, II). *Igitur, sive opus non est eorum operâ, ecqua requirenda causa? sive opus est, praesto sunt scilicet. Hospes profecto, oportet, in historia sit, et peregrinus, si quis ignoret, ut tutelis gestis, obitis legationibus, muneribusqne aliis et privatis et publicis egregie perfectis, homines Ecclesiastici, quandocumque casus incidit, ut operâ eorum utendum esset, quam insignem, quam saepe, quam salutarem societati partem attulerint commodorum.* Laonde quanto più si rimarrà libero all'ecclesiastico l'esercitare quelle civili incombenze, che si dimostrino necessarie assolutamente alla tutela della Chiesa?

(1) Sess. XXII, *De Reformat.* c. XI.

(2) Contro le usurpazioni del tempo dei Merovingi hanno protestato, e imposto pene i Concilj seguenti:

Conc. Arvern. I, a. 535, c. V; Conc. Aurel. IV, a. 541, c. XXV;

SEZIONE III.

DIRITTO COMUNALE DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA PERFETTA.

865. Trattando nella sezione precedente del *Diritto governativo* della società teocratica, ci bisognò inserir varie cose appartenenti al Diritto comunale. Ora del pari, esponendo il *Diritto comunale*, aggiungeremo alcune cose, che ci restano a dire spettanti al Diritto governativo. Questi due Diritti hanno fra loro così stretta parentela, che non si può ragionare dell'uno separandolo interamente dall'altro, traendo ciascuno molte sue proprietà dalle relazioni, che tiene coll'altro.

866. Il *Diritto comunale* è la dottrina de' diritti comuni a tutti i fedeli che compongono la Chiesa fondata dal Cristo. Questa nuova società, che invita a sè tutti indistintamente gli uomini perchè ella non è altro che il perfezionamento e la sublimazione della società umana, gli arricchisce altresì tutti, quand'entrano in lei, di nuovi diritti, e nobilissimi, pe' quali essi appajono com'esseri novelli sopra la terra, d'insolita misteriosa dignità rivestiti: la coscienza della qual dignità aumenta la loro intelligenza, e le loro attitudini naturali. Indi non è maraviglia se ne' battezzati si manifesti un più alto grado di *risentimento giuridico*, che è il certo indizio dell'esistenza e del valore de' diritti messi in essere nella persona umana (D. I. 581, 582), e una maggior *previdenza delle conseguenze delle proprie azioni*, che è quella che dilata la sfera delle cose,

---

Concil. Aurel. V. a. 549, c. XIV; Conc. Paris. III, a. 557, c. II; Conc. Turon. II, a. 567, c. XXIV, XXV. — Dopo il secolo X protestarono e sancirono leggi contro i principi che disponevano de' beni della Chiesa i Concilj e i Papi seguenti:

Conc. Remens. a 1094. c. III, IV; Conc. Rotomag. a. 1050, c. X; Concil. Turon. a. 1060, c. III; Conc. Roman, V, a. 1078, c. I; Conc. Lateran. I. a. 1123, c. XIV (c. XIV, c. X, q. I); Conc. Lateran. II, a. 1139, c. X. — C. III, c. XVI, q. II (Nicol. II. a. 1059), c. I, c. XVI, q. VII, (Gregor. VII, a. 1078), c. III, eod. *Sive* c. XIII, c. I, q. III (idem eod.), Conc. Lateran. II, a. 1139, c. X. — C. XVII, X, *De decim.* (3, 30), c. VII, X, *De praescript.* (2, 26), c. IX, X. *De rer. permut.* (3, 19). — Conc. Lateran. III, a. 1179, c. XIV. Questo decreto si trova anche nel c. XIX, X. *De decim.* (3, 30).

in cui il giuridico risentimento si manifesta (D. I 717-719): non è maraviglia, se come d'una parte i cristiani apprezzano più altamente tutti i loro diritti anche temporali, crescendo il lor prezzo in ragione della intelligenza e dignità interna della persona che li possiede, e che vien lesa colla loro violazione; così dall'altra più sdegnosi risentano la deformità morale che è in tale violazione, e l'accresciuta autorità e rigor della legge, che ne comanda il rispetto. Ora *maggior risèntimento giuridico* dalla parte lesa, maggior *rimorso* dalla parte ledente importa maggiore ripugnanza nelle umane coscienze a violare i diritti altrui; e in una parola, maggior conservazione, minor violazione di tutti i diritti. Quindi la società introdotta fra gli uomini da GESU' Cristo cangiò in due modi lo stato giuridico degli uomini: 1.° coll'aggiunger loro i diritti proprj della nuova società, diritti nuovi, e nuovi titoli di diritti, soprannaturali; e 2.° coll'innalzare il prezzo, e rinforzare la sanzione de' diritti naturali.

867. Innalzando il prezzo e crescendo la sanzione de'diritti naturali, il Cristo diede consistenza alla società naturale del genere umano, che era l'abbozzo, come abbiamo detto, della società soprannaturale ch'egli veniva a fondare; perocchè, per dirlo di nuovo, la Chiesa di GESU' Cristo non è che il perfezionamento e l'innalzamento della specie umana considerata come società.

Se dunque, svolgendo ora il Diritto comunale della società teocratica perfetta, volessimo esporre tutte le mutazioni che riceve lo *stato giuridico* degli uomini, quand'essi entrano nella Chiesa, noi dovremmo dividere in due parti questo lavoro, esponendo nella prima, quali sieno i diritti proprj de' fedeli come fedeli, e nella seconda quali sieno i vantaggi e miglioramenti giuridici, che dall'aggregazione alla Chiesa loro provennero rispetto ai diritti comuni a tutti gli uomini. In questa seconda parte ci s'aprirebbe il campo a descrivere ampiamente il potere benefico che la cristiana religione esercitò sugl'individui, sulla società domestica, e sulla civile; e a dimostrare come tutte queste tre specie di diritti degl'individui, della società domestica, e della civile, prima incerti, mal sicuri, obliterati, vennero dall'istituzione della società teocratica del Cristo accertati, assicurati, risuscitati; e come in fine la società universale dell'uman genere, già nel fatto perita (638) perchè gli uomini non n'amavano più in comune i beni supremi (la

verità, la virtù, la felicità virtuosa), fu riassunta e ricreata, furono addotti gli uomini quasi di necessità a rispettare reciprocamente que' diritti innati, che ne formano l'eterno legame.

Ma il disegno di questo libro non si stende a tanto, e però ommetteremo questa seconda parte, contenti d'avere già accennato nell' Introduzione, come il Cristianesimo, col suo apparire sopra la terra, rese gli uomini più atti ad essere *soggetti* di diritti, e come agli stessi diritti temporali aggiunse un valore effettivo che prima non avevano (492-518). Solo aggiungeremo, che tanta è la forza salutifera della società teocratica perfetta a sviluppo ed a protezione de' diritti innati comuni a tutti gli uomini (e sono i diritti della società teocratica iniziale), che niuna forza o passione umana le può resistere; anzi l'egoismo, gl' interessi materiali, le potenze della terra trascina ella dietro di sè, e le costringe a servire alla causa del genere umano, non consentendo che si formi o che duri lungamente al mondo una grande dominazione, se non a patto, ch' ella adoperi il suo potere a protezione de' diritti della società universale, contro le ingiustizie degl' individui, o delle società minori.

868. La *libertà* è uno de' diritti che abbiamo assegnato alla società universale del genere umano (D. I. 65, 66, 87-127); e la maniera colla quale si va operando sotto gli occhi nostri l'abolizione della schiavitù, a dispetto degli uomini che nella loro corruzione vi pongono tutti gl' impedimenti, è l'esempio luminoso che solo vogliamo qui addurre de' molti, per dimostrare che i diritti della società universale trovano nella società teocratica una sopraumana tutela. Addurremo a provarlo un documento autorevole, recheremo le proprie parole della Commissione ad esame delle questioni relative alla schiavitù, istituita dal Re de' Francesi con suo decreto del 20 maggio 1840 (1). Esaminando essa quali fossero le vere cagioni che

(1) Questa Commissione fu presieduta dal Duca di Broglio, a cui crediamo dovuto il maggior lavoro del bellissimo *Rapporto* fatto stampare dal Ministero della Marina e delle Colonie, Parigi, stamperia reale, marzo 1843, un vol. in 4.° di 438 pagine. — Gli altri membri della Commissione erano il conte di Saint-Crioq, il marchese d'Audiffret, e Rossi, pari di Francia; il conte di Sade, Wustemberg, De Tracy, Ipp. Passy De Tocqueville, Bignon, Reinard, deputati; il baron De Mackau, vice-ammiraglio,

addussero l'affrancamento delle colonie inglesi, confessa che ad altro non si può attribuire quel nobilissimo fatto, se non all'azione dello spirito del Cristianesimo. E tanto più qui si scorge l'irresistibile influenza di questo spirito a pro dell'umanità, ch'egli si mostra tanto attivo fino in nazioni divise dal corpo della Chiesa. Udiamo dunque la memorabile confessione di uomini, che hanno studiato la questione da tutti i suoi lati.

« Si fa troppo onore » (così dice la loro relazione al Ministro Segretario di Stato della Marina e delle Colonie (1) « al « Governo inglese, e gli si farebbe troppa ingiuria attribuendo « l'abolizione della tratta e della schiavitù od a sue vedute di « sapienza e di previdenza, od a' suoi calcoli macchiavellici: « il Governo inglese nè accelerò il tempo, nè diresse gli av« venimenti; s'è limitato a mantenere lo *statu quo* fino che « non gli si sforzò la mano; resistette quindici anni all'aboli« zion della tratta (2), venticinque all'abolizione della schia« vitù (3); difese palmo a palmo tutte le posizioni intermedie, « e non cedette mai che alla necessità ».

« Si farebbe del pari troppo onore alla filosofia ed alla « filantropia dell'Inghilterra, dando loro la prima parte in que« sta grande impresa. I filosofi, i filantropi hanno certo figu« rato con gloria nel numero de' combattenti; ma fu lo *spirito* « *religioso* che sostenne il peso e il caldo della giornata, e ad « esso devesi prima di tutto l'onore del felice successo. Vera« mente fu LA RELIGIONE, che liberò i neri nelle Colonie in« glesi. Ella al principiare della lotta suscitò i Clarkson, i Wil« beforce, i Granville Sharpe, e tant'altri, armandoli di co« raggio indomabile, e di perseveranza ad ogni prova. Fu la « religione, che venne formando a grado a grado, prima nella « nazione, poi nel medesimo Parlamento, questo grande par« tito abolizionista, che ognidì s'ingrossa e quasi s'infiltra in « tutti i partiti, obbligandoli tutti, obbligando innanzi a tutti « il Governo a sentirla senza posa con lui; questo partito, che

---

il conte di Moges, contrammiraglio, Filleau de Saint-Hilaire, consigliere di Stato, direttore delle Colonie, Jubellin commissario generale della Marina, Galos deputato, direttore delle Colonie.

(1) Il barone Roussin.

(2) Dal 1792 al 1806.

(3) Dal 1808 al 1833.

« traendo a suo pro, da quarant'anni in poi, tutti gli avvenimenti,
« tutte le circostanze, di mano in mano ha vinta l'abolizione
« della tratta nel 1807 (1); ispirate nel 1815, per mezzo de'
« suoi rappresentanti, le dichiarazioni del Congresso di Vien-
« na (2); di poi quelle del Congresso di Verona (3); dettata
« nel 1823 la mozione del signor Buxton, le risoluzioni del
« signor Canning, la circolare di lord Bathurst (4); lanciato
« sulle colonie nel 1831 l'ordine in Consiglio del 2 novem-
« bre (5); resa così inevitabile nel 1833 l'abolizione della schia-
« vitù, e nel 1838 reso impossibile il mantenimento del novi-
« ziato (6); questo partito che di recente nel 1841 concorse
« a rovesciare l'ultimo ministero Whig, a fine di prevenire una
« riduzione dell'imposta sui zuccheri, che potea pericolare il
« buon successo dell'emancipazione ».

« Il partito abolizionista non si è dato men sollecitudine nelle
« colonie, che nella metropoli: egli le coprì di chiese, di cap-
« pelle, di missioni, di congregazioni appartenenti a tutte le
« sette dissidenti d'Inghilterra (7). — Travagliando a rendere
« l'emancipazione necessaria a Londra, travagliò a renderla pos-
« sibile e facile alle Antille (8); preparò la via, dissodò, lavorò
« il terreno, tolse o vinse gli ostacoli. « Ministri della Chiesa
« stabilita; metodisti d'ogni specie, presbiteriani, moravi, mis-
« sionarj della società di Londra, preti della Chiesa cattolica,
« missionarj battisti » (9), tutti a gara penetrarono nelle officine,
« portando ai neri il lume e le consolazioni del Vangelo, ag-
« gregando alle loro varie comunioni i diversi quartieri delle
« loro residenze; pigliando verso i padroni la persona di pro-
« tettori degli schiavi, verso le autorità civili quella d'inter-

(1) *Atti del 2 maggio* 1807.
(2) *Dichiarazione dell'otto febbrajo* 1815.
(3) *Dichiarazione del* 28 *novembre* 1822.
(4) *Circolare del* 9 *luglio* 1823.
(5) *Ordine in Consiglio del* 2 *novembre* (Pubblicazione della Marina, p. 3-5, I vol., p. 151).
(6) Parliamentary Debates, 1841. Sedute del 7, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18 maggio (Pubblicazioni della Marina, vol. III, p. 519-546).
(7) *Rapporto di M. Bernard sulla Giammaica* (Pubblicazioni della Marina, vol. III, p. 35).
(8) *Rapporto dello stesso sopra Antigoa* (Ivi, p. 171).
(9) *Rapporto del capitano Layrle sulla Giammaica*, 1840.

« cessori a pro di questa classe oppressa; e quindi rendendosi « i signori de'cuori, gli arbitri delle volontà, i veri guardiani « dell'ordine pubblico ».

« Malgrado delle accuse date sì altamente e sì male a pro« posito ai missionarj in occasione della rivolta dei negri nel « 1830, dice sir Riccardo Hill capo dei magistrati speciali della « Giammaica (1), la colonia dee più al loro intervento, che a « quello della forza armata ».

« Così, avvenne nelle colonie inglesi qualche cosa di simile « a ciò che era già avvenuto nell'impero romano, quand'esso « andava a gran passi verso il decadimento. Sotto la vecchia « società angusta, oppressiva, costituita a solo profitto della « classe dominatrice, per le cure de' ministri della religione, « e da essi protetta venivasi formando una società cristiana « sol composta di deboli, di poveri, d'oppressi, ignorante an« cora ma progressiva, che si trovò presta, allorquando suonò « l'ora della libertà, a difendere il suo posto; e a riconoscere « la voce de' suoi capi » (2).

Lo spirito della società teocratica adunque è sì efficace a rivendicare e difendere i diritti naturali della società del genere umano, che, di buono o mal loro grado, rende suoi proprj stromenti a tanto suo nobilissimo fine i ministri delle comunioni separate dalla Chiesa, i filosofi, i filantropi, i governi più possenti; tutti questi ricevono della sua luce; e sono trascinati ad eseguire ciò ch'ella vuole, e ch'essi pure da prima non vorrebbero.

869. Non vorrebbero; e pure quella cotal violenza, ch'ella fa loro nella mente e nell'animo, torna a vantaggio di tutti. Ne sia prova questa sola osservazione: che i governi civili, i quali resistono il più che possono all'abolizione della schiavitù e cedono solo allora che non possono più resistere (3), sono essi appunto quelli che ricevono dalla libertà degli schiavi perfezione, potenza e floridezza. A riconoscere il qual vero, basta riflettere, che tanti sono gli schiavi, e tanti sono gli uomini che si sottraggono al civile potere, rimanendo essi fuori della

(1) *Annessi al Rapporto di M. I. Lechevalier*, 1.a parte, p. 97.

(2) Citato *Rapporto*, facc. 118, 119.

(3) Questo nasce sempre in ragione dell'influenza, che la società domestica esercita sulla civile.

civile società, soggetti quasi unicamente al potere domestico. Ora nel Diritto della società civile noi dimostreremo, che tanto scapita in potere la società civile, quanto cresce in potere la domestica: fra queste due società avendovi un cotale antagonismo. Come dunque la società civile sarà perfetta, o vigorosa, quando si possa dire ciò che disse Tacito del tempo suo col suo solito acume, che NATIONES IN FAMILIIS HABEMUS (1)?

870 « La classe degli operai, osserva ancora la citata Commissione, dappertutto più numerosa dell'altre, e più esposta a « tutt'i generi di tentazioni in ragione della sua miseria, là, « dov'è schiava, non dipende direttamente dall'autorità pubblica. « Ell'è posta legalmente sotto l'occhio, e sotto la mano de' « padroni che l'adoperano. Legalmente gli schiavi non sono « persone, ma cose (2); nelle città gli schiavi sono cose mo- « bili, nelle campagne cose immobili per destinazione. Il « pubblico potere non interviene, se non in certi casi, per « temperare il rigore di questa finzione, per contenere o pro- « teggere, secondo l'occorrenza, il potere signorile ».

« Privati così di tutti i diritti civili, d'ogni partecipazione « all'esistenza sociale, gli schiavi vivono accantonati nelle case, « nelle abitazioni. — Ogni abitazione forma, in qualche guisa, « una società a parte, che coltiva pel suo vitto, costruisce e « fabbrica per sè; una società sommessa a regole particolari, « dove la giustizia s'esercita, fin a un certo grado, secondo « forme che le sono proprie; uno Stato in piccolo, che ha il « suo culto privato, la sua prigione pe'delinquenti, la sua sala « d'asilo per l'infanzia, la sua infermeria pe' malati, il suo « ospizio pe' vecchi e per gl'invalidi ».

« Abolire la schiavitù è abolire questa folla di piccoli Stati « nel medesimo Stato; è toglier di mezzo questo smembra- « mento della sovranità fra il potere pubblico, e il potere do- « mestico: è un chiamare tutta la classe manifattrice all'e- « sercizio de' diritti civili, al beneficio dell'uguaglianza sociale, « sotto l'autorità della legge comune, e la tutela diretta de' « magistrati » (3).

---

(1) Ann. XIV, 44.

(2) Qui non si cita a provarlo le leggi romane, ma gli articoli 44, 45 dell'Editto del marzo del 1685 conosciuto sotto la denominazione di *Codice nero*.

(3) Il citato *Rapporto*, facc. 72, 73.

871. Non può dunque la società civile ricevere la sua perfezione, una condizione della quale si è di poter accogliere nel suo seno il maggior numero d'uomini coesistenti; se i diritti proprj della società universale del genere umano non si rilevino dalla loro oppressione, e non si rendano effettivi; nè essi rendonsi tali, se non per la benefica indeclinabile influenza della società teocratica perfetta istituita dal Cristo.

Questa società coll'aggregare gli uomini a sè modifica dunque i loro diritti temporali, migliora il loro stato giuridico. Ecco il *primo effetto* di lei; di cui già non vogliamo favellare più avanti.

872. Rimane, che ci tratteniamo sul *secondo effetto*, cioè che esponiamo in questa sezione que' diritti, che tutti gli uomini acquistano entrando nella Chiesa; o, a meglio dire, che aggiungiamo quello che non fu da noi detto su questa materia nelle sezioni precedenti.

CAPITOLO I.

CLASSIFICAZIONE DE' DIRITTI COMUNI A' SEMPLICI FEDELI, E LORO NATURA.

873. I diritti proprj de' fedeli componenti la Chiesa si possono partire in tre classi:

1.° In quelli che hanno per oggetto la loro aggregazione alla società;

2.° In quelli che loro s'aspettano come a fedeli già aggregati;

3.° E in quelli accessorj, che essi possono acquistare come uomini, ma somministrandone loro occasione la Chiesa, a cui sono aggregati.

874. Quanto alla natura di tali diritti, basterà il dire in generale: che il diritto d'aggregazione, e i diritti che il fedele già aggregato alla Chiesa ha come tale, sono diritti individuali, inalienabili, intorno a cui non si possono fare transazioni; e se si mettono in società, son di quelli, intorno a cui non può decidersi a pluralità di voti, e a cui non si può detrarre nè meno ad unanimità (1). Quanto poi ai diritti accessorj, su questi

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. II, c. XI.

possono deliberare i soli fedeli che li posseggono, cioè a dire quella data comunità, o quel corpo che n'è il proprietario, osservate le leggi positive della Chiesa; ma non possono già essere messi alla discrezione d' una società, nella quale alcuni sozj non appartenessero alla Chiesa (266, 292), o non appartenessero al corpo proprietario, salva la subordinazione di questo corpo a' legittimi superiori.

CAPITOLO II.

DIRITTI CHE HANNO PER OGGETTO L'AGGREGAZIONE ALLA CHIESA.

ARTICOLO I.

DIRITTO ALL'AGGREGAZIONE RISPETTO A CHI VUOL ESSERE AGGREGATO E RISPETTO ALLA CHIESA AGGREGANTE.

875. Supposta la fondazione della Chiesa cattolica fatta dal Redentore, ogni uomo che si determina a credere ciò che ella propone, ha diritto, come dicevamo (801), d'esservi aggregato.

876. Ma viceversa, ha ella la Chiesa verso tutti gli uomini il diritto che entrino in essa?

Certo è, che gli uomini tutti, conosciuta che l'abbiano, debbono entrarvi; ma questo dovere, morale giuridico verso Dio, è solamente morale rispetto alla comunità de'fedeli che formano sulla terra la Chiesa militante; perocchè l' uomo, non aggregandosi al corpo de' fedeli, non lede i loro diritti. La Chiesa adunque, la comunità de' fedeli (clero e popolo), non ha diritto di pretendere che quelli che sono fuori di lei, entrino in lei; ma sì ha diritto di adoperare, verso tutti, i mezzi persuasivi che a sè li chiamino.

ARTICOLO II.

SE IL SOZIO PUO' USCIRE DALLA SOCIETA' ECCLESIASTICA.

877. Entrato poi l'uomo liberamente nella Chiesa, egli non ha più diritto di uscirne.

878. Ciò si deduce primieramente dalla natura della società, perocchè ella è società perpetua.

879. Di poi dalla natura dell'aggregazione.

L'aggregazione è libera (742); ma nell'atto dell'aggregazione,

almen supposto nell'uomo il libero assenso, prende vigore obbligatorio il Diritto signorile e il Diritto sociale, il governativo e comunale.

Or noi vedemmo, che il Diritto signorile e il diritto sociale nella teocrazía si fondono insieme (710-712), di maniera che l' aggregarsi a questa società importa il sottomettersi per sempre al divino dominio, e così stringesi la società dell'uomo con Dio (742). Oltracciò, la società teocratica importa un' associazione fra loro di tutti questi uomini, che si strinsero in società con Dio (nel Cristo) (717-722). L' aggregazione dunque del credente al corpo de' fedeli sotto la signoria divina si fa mediante un contratto, nel quale le parti contraenti che intervengono sono il ministro della Chiesa (che a nome di tutta la Chiesa riceve chi dimanda d' entrarvi), e il postulante. Il ministro della Chiesa esercita un ufficio appartenente al Diritto governativo, qual è quello di rappresentare la società, e il postulante colle sue promesse mette in essere il Diritto comunale.

Quant' è dunque al Diritto signorile, Iddio nel battesimo, nel quale si fa l'aggregazione alla società, prende possesso dell'uomo con un' azione che egli esercita nell' anima sua (738), il cui effetto chiamasi da'teologi *carattere indelebile:* pel quale l'uomo viene ordinato al culto di Dio. Ora questa dominazione di Dio nell'uomo, questa congiunzione intellettuale, questo effetto impresso nell'anima, non può cessare più mai per la solita stabilità delle opere divine. Nella detta aggregazione adunque il *vincolo signorile* stretto una volta non può più disciogliersi: veggiamo se si possa sciogliere il *vincolo sociale.*

880. Il vincolo sociale può sciogliersi di fatto; ma dalla parte del sozio non può mai sciogliersi di diritto.

Il vincolo sociale può sciogliersi di fatto, sia che si consideri quel vincolo che l' uomo stringe con Dio, o che si consideri quello che stringe colla Chiesa: e ciò, perchè Iddio non vuol gia ritenere nella società de' suoi beni quelli che colla propria volontà vi rinunziano; e così parimente la Chiesa. Anzi vuole Iddio, che la società deiforme sia mantenuta col libero volere dell'uomo, giacchè ell' ha per unico scopo il volontario ossequio dell'uomo a Dio, che è il massimo bene della creatura. Per la stessa ragione la Chiesa non ammette alla comunione de'suoi beni, se non quelli che liberamente e per sincero amore vogliono in lei rimanersi.

881. Ma se si parla di diritto, certamente nessun uomo, entrato una volta nella società teocratica, ha più *diritto* d'uscirne; perocchè, in virtù del contratto, egli s'è legato come dicemmo, in perpetuo, e promise di volervi in perpetuo appartenere. È dunque passato nella Chiesa in virtù di questa sua promessa, condizione assoluta della sua aggregazione, il *diritto*, ch'egli, dopo associato, rimanga ad essa unito perpetuamente.

882. Chi esce dunque dalla Chiesa, lede la Chiesa; nè con ciò diminuisce i diritti della Chiesa sopra di lui; che anzi gli accresce. Laonde quelli che escono dal seno della Chiesa, benchè privi de' beni sociali, rimangono soggetti all'autorità di lei: il suo Diritto governativo non si diminuisce o debilita per la violazione che ne facciano gl'infedeli suoi membri.

ARTICOLO III.

SE LA CHIESA PUÒ DIVIDERE IL SOZIO DALLA SOCIETA'.

883. Mancando il sozio alle promesse e a' patti sociali, la società può sempre privarlo della partecipazione de' sociali beni (458-466).

884. La Chiesa non fa questo, se non dopo avere adoperato tutti i mezzi ch'ell' ha in suo potere per ricondurre il fedele all'adempimento delle sue obbligazioni.

885. Privare il sozio della partecipazione a' beni sociali, è un escluderlo dalla società.

886. Tuttavia la Chiesa, escludendo dal suo seno alcuno che manca ostinatamente alle obbligazioni assunte nel contratto sociale, non gli toglie mai la speranza di essere riammesso nel suo grembo; anzi gliela dà positivamente, qualora egli dolente delle sue infedeltà, e pronto a darle competente soddisfazione, la quale va tutta a proprio vantaggio di lui, chieda di esser di nuovo in lei ricevuto.

887. Ma quegli che per sua colpa venne escluso dalla Chiesa, racquista egli col pentimento un vero diritto d'esservi novellamente accolto?

Sì; attesa la eminenza della carità di Cristo. Sì; perchè Cristo fondando la Chiesa intese fondare la società degli uomini di buona volontà; e chi è pentito de' proprj falli, è già tornato ad essere un uomo di buona volontà.

888. Un tale diritto d'esser sempre, durante la vita, riammesso nella società dopo averne infranti i patti, è così proprio della Chiesa di Gesu' Cristo, che non si riscontra in alcun'altra società.

CAPITOLO III.

DIRITTI PROPRJ DE' SOZJ AGGREGATI.

889. Noi abbiamo distinti i diritti della Chiesa in tre classi: 1.° ne' diritti suoi connaturali verso tutti gli uomini; 2.° ne' diritti suoi connaturali verso i suoi proprj membri; 3.° e nei diritti suoi acquisiti.

Ora quant'ai diritti di ciascun membro della Chiesa, potremmo seguire la stessa classificazione.

Ma a' diritti che la Chiesa ha verso tutti gli uomini, rispondono alcuni diritti che tutti gli uomini hanno verso la Chiesa; e questi gli abbiamo già esposti (800-803). Essendo diritti comuni a tutti gli uomini, sono posseduti anco da' membri della Chiesa, ma non sono proprj di questi.

Resta dunque che noi parliamo de'diritti *connaturali* a' fedeli, poscia de' diritti *acquisiti* da' fedeli.

ARTICOLO I.

SACERDOZIO DE' FEDELI, PRINCIPIO DE' LORO DIRITTI.

890. Allora quando un uomo s'aggrega alla Chiesa (nel battesimo), accadon due cose: 1.° una consecrazione dell'uomo al culto divino, che, se l'uomo non metta ostacoli, trae dietro a sè la santificazione di lui; 2.° un contratto fra Dio e la Chiesa da una parte, e l'uomo che si aggrega dall'altra (741-742). La consecrazione dell'uomo al culto divino nel battesimo è un'operazione interna, che Iddio fa nello spirito, colla quale egli riveste l'uomo di un carattere e dignità sacerdotale, che si accresce poscia nella confirmazione, e si compie nell'Ordine sacro.

891. Il *carattere sacerdotale* di ogni fedele (1) involge

(1) I. Petr. II, 9. Di questo primo grado di sacerdozio, di cui son rivestiti tutti i fedeli, parlano i più antichi Padri della Chiesa. Sant'Ireneo († 201) *Contra haereses*, IV, 20. — Tertull. († 215) *De Orat.* c. XXVIII. —

1.° Un'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale;

2.° Il possesso, che il Signore prende dell'uomo come di un servo destinato in perpetuo a prestargli un culto soprannaturale;

3.° La facoltà di eseguire certi atti di culto soprannaturale, e di ricevere ed esercitare certi ufficj nella Chiesa.

892. Questa facoltà di eseguire certi atti di culto soprannaturale, e di ricevere ed esercitare certi ufficj nella Chiesa, è il DIRITTO ESSENZIALE di ogni fedele; egli è DIRITTO CONNATURALE, perchè a lui dato nell'atto della sua generazione soprannaturale, cioè nel battesimo; il DIRITTO PRIMO nel suo genere; e però il principio di tutti i diritti, che hanno od aver possono i fedeli cristiani.

893. Questo *carattere sacerdotale* viene da Dio solo, non dall'arbitrio dell'uomo: perciò le facoltà annesse a questo carattere non si possono mai perdere dall' uomo, benchè ne possa essere impedito l'esercizio (1).

Origene († 234) *Homil. IX, in Levit.* n. 9. — La Chiesa greca separata ha mantenuta la stessa dottrina circa il sacerdozio privato, di cui partecipa ogni fedele, e che si chiama anche *spirituale o mistico* per distinguerlo dal *sacerdozio sacramentale* proprio de' soli preti, come si può vedere dalla *Confessione ortodossa* di Pietro Mogilas vescovo di Kiow (Ορθόδοξος 'ομολογια της καθολικης και αποστολικης εκκλησιας της ανατολικης fatta imprimere la prima volta dal Dragomanno Panagiota colla prefazione del patriarca Nettario, e colla traduzione latina in Amsterdam 1662) approvata da quattro patriarchi ed altri vescovi, nella quale si legge: *Sacerdotium duum est generum. Alterum* SPIRITUALE, *alterum* SACRAMENTALE. *Communione sacerdotii spiritualis ortodoxi omnes christiani fruuntur. — Atque pro ut sacerdotium hocce est, ita eiusdem modi etiam fiunt oblationes: nimirum preces, gratiarum actiones, exstirpationes pravarum corporis cupiditatum adfectionumque; voluntaria martyrii propter Christum perpessio; ceteraque hujusmodi.* P. I, q. 708. (Wratisl. 1751 in 8).

(1) Quindi è, che a' sacerdoti e prelati della Chiesa non vien meno la loro autorità, nè l'efficacia del loro ministero, nè pur perdendo la *grazia* divina colla loro mala condotta: conciossiachè non perdono mai il *carattere*, nel quale risiede la *podestà ecclesiastica*. Perciò il Bellarmino scrisse così: *Dico igitur, episcopum malum, presbyterum malum, doctorem malum, esse membra mortua et proinde non vera corporis Christi, quantum attinet ad rationem membri ut est pars quaedam vivi corporis* (in quanto cioè ha rotto il contratto sociale, e perduto il bene sociale); *tamen esse verissima membra in ratione instrumenti* (in quanto che l'operazione con cui Iddio unì a sè l'uomo come strumento, onde nasce la podestà del carattere, non viene

894. In virtù poi di questo *carattere* ogni fedele partecipa in qualche guisa a ciascuno de' sette poteri della Chiesa universale: quindi egli ha dei diritti connaturali (speciali) relativamente a ciascuno di essi; ma ne partecipa in modo assai minore che non facciano quelle speciali persone, che sono rivestite del *sacerdozio esterno* quale si conferisce solamente nell'Ordine sacro, che è un carattere e dignità sacerdotale più augusta, che non si dee giammai confondere col sacerdozio *interno* e di primo grado, comune a'semplici fedeli (1). Questo si potrebbe anco chiamare sacerdozio *privato* e *individuale;* come quello che viene conferito coll'imposizione delle mani si potrebbe denominare *sacerdozio pubblico* e *sociale:* il primo si riferisce alla società dell'uomo con Dio; il secondo alla società che gli uomini con Dio associati hanno fra loro.

895. Dallo stesso fonte nascono rimotamente i *diritti acquisiti* de'fedeli, e della comunità loro.

Veggiamo dunque come il sacerdozio individuale e privato dia al cristiano qualche partecipazione a'sette poteri sacerdotali conferiti da Cristo alla sua Chiesa, e come egli lo ponga in istato di procacciarsi altri diritti.

ARTICOLO II.

COME IL SEMPLICE FEDELE PARTECIPI DE'SETTE POTERI LASCIATI DA CRISTO ALLA SUA CHIESA.

§ 1.

Come partecipi del potere costituente.

896. L'aggregazione dell'uomo alla Chiesa si fa col conferire a lui il battesimo, secondo l'intenzione della Chiesa.

---

mai meno), *id est papam, et episcopos esse vera capita, doctores veros, veros oculos, seu veram linguam hujus corporis. Et ratio est, quia membra constituuntur viva (*cioè partecipanti della vita di Cristo, che è il bene sociale*) per caritatem qua impii carent: at istrumenta operativa constituuntur per* POTESTATEM *sive ordinis sive jurisdictionis* (che si fonda infine nell'ordine stesso) *quae etiam sine gratia esse potest.* De Ecclesia militante L. III, c. IX.

(1) Il catechismo del sacro Concilio dà appunto il nome di *interno* e di *esterno* a queste due specie di sacerdozj. P. II, c. VII: XLIV-XLVII. — Gli eretici del secolo XVI hanno confusi in uno questi due sacerdozj, contro il quale errore vedi il Concilio di Trento, sess. XXIII, c. III.

Questo conferimento è proprio del Vescovo; ma può esser fatto validamente da ogni uomo, ancorchè non appartenga alla Chiesa.

Tuttavia, se chi conferisce il battesimo è un fedele, col fare quest'atto in caso di necessità, egli esercita il suo *privato sacerdozio;* l'atto ch'egli fa è un atto di culto rivestito davanti a Dio di maggior dignità (benchè dello stesso effetto quanto al battezzato), che non sia l'atto stesso fatto da colui che alla Chiesa non appartiene. Quindi egli può, se è ben disposto, trarre a sè da quell'atto un merito speciale.

§ 2.

Come partecipi del potere liturgico.

897. Quanto al potere liturgico, il semplice fedele non ha la facoltà d'*immolare* la vittima del nuovo Testamento, mediante la consecrazione del pane e del vino; ma sì ha la *facoltà d'offerirla* all'eterno Padre.

898. Ha la facoltà altresì d'*immolare* sè stesso unendosi in ispirito all'ostia di propiziazione, che s'immola per la salute del mondo; d'immolare, dico, sè stesso con un amore di sacrifizio, sempre preparato a subire anche la morte reale per rendere testimonianza a Cristo, per la giustizia, e pel promovimento del regno di Dio.

899 Del pari le orazioni e le azioni tutte dal fedele offerte a Dio acquistano un pregio ed efficacia speciale a cagione del carattere sacerdotale, di cui è rivestito da Dio medesimo colui che le fa (1).

---

(1) Ecco in qual modo il catechismo del sacro Concilio di Trento parla di queste funzioni proprie del sacerdozio interno e privato di ogni semplice fedele: *Quod igitur ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles postquam salutari aquâ abluti sunt, sacerdotes dicuntur: praecipue vero iusti qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio* JESU *Christi summi sacerdotis viva membra effecti sunt: hi enim fide quae charitate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant: quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt. Quare in Apocalypsi ita legimus* (Apoc. I, 5): « *Christus* « *lavit nos a peccatis nostris sanguine suo, et fecit nos regnum et sacer*- « *dotes Deo et Patri suo* ». *In quam sententiam ab Apostolorum principe dictum est* (I. Petr. II, 5): « *Ipsi tanquam lapides vivi superaedificamini,*

900. Nel *potere di consecrare*, che costituisce il sacerdozio esterno, pubblico, ministeriale, si racchiude altresì il potere di *benedire* tutte le cose, e di consecrarle; in virtù del qual potere le cose tutte per virtù divina prosperano ordinatamente alla salute eterna degli uomini. Ora il *carattere* impresso in tutti i battezzati dà loro l'attitudine non propriamente di benedire, ma di ricevere il frutto delle benedizioni della Chiesa, e quello che proviene dall'uso di esse cose benedette, o sia de' sacramenti.

§ 3.

Come partecipi al potere eucaristico.

901. Il fedele, in virtù del battesimo, acquista il diritto di ricevere gli altri sacramenti.

Partecipa dunque primieramente al potere eucaristico, perchè egli è atto, pel carattere sacerdotale di cui è rivestito, a ricevere la santissima Eucaristia, e, dove non vi ponga ostacolo, eziandio la grazia che procede da un tanto sacramento.

902. Egli può anche in caso di necessità amministrare a sè stesso ed agli altri battezzati un tale sacramento.

§ 4.

Come partecipi del potere di sciogliere e di legare, e del potere medicinale.

903. In virtù del *carattere*, il fedele può ricevere il sacramento della penitenza, pel quale rimane slegato da' suoi peccati.

904. Ma per la stessa ragione la Chiesa può esercitare sopra di lui anche il poter di legare, ritenendogli i peccati senza rimetterglieli, o avvincolandolo colle censure.

905. Può anche ricevere il sacramento medicinale dell'estrema

« *domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerentes spirituales hostias,* « *acceptabiles Deo per* Jesum *Cristum* ». *Et Apostolus nos hortatur ut* « (Rom. XII, 1) *exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam,* « *Deo placentem, rationabile obsequium nostrum* ». *David item multo ante* « *dixerat* (Ps. L. 19): *Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor con-* « *tritum et humiliatum, Deus, non despicies* ». *Quae omnia ad interius sacerdotium spectare facile intelligitur.* Catechismus Concilii Trident. Pars. II, De ordinis sacramento, n. 23.

unzione, il quale, se non trova ostacolo, conferisce a lui la grazia, sempre in virtù del carattere sacerdotale che sta in lui suggellato, e che è il seme fecondo della grazia.

§ 5.

Come partecipi del potere ierogenetico.

906. In virtù del *carattere* de' battezzati avviene altresì, che il contratto matrimoniale, fornito delle formalità dalla Chiesa stabilite (1), rappresenti l'unione di Cristo e della Chiesa, e a questa rappresentazione risponda il conferimento della grazia divina; avviene, in una parola, che il contratto matrimoniale de' cristiani sia in pari tempo un sacramento.

907. Di che consegue, che i cristiani, pel carattere sacerdotale di cui sono insigniti (secondo l'opinione più comune, e ch'io credo certa), siano *ministri* di questo sacramento. Così mentre, rispetto agli altri sacramenti, il carattere impresso dà loro solamente la facoltà passiva di riceverli; rispetto al sacramento del matrimonio dà loro altresì la facoltà attiva di amministrarlo, e di formarlo (2).

---

(1) La Chiesa collo stabilire alcune formalità necessarie alla validità del sacramento del matrimonio, a ragion d'esempio la presenza del paroco e di due testimonj, che rendono pubblico il contratto matrimoniale, non fa che determinare e stabilire la *materia* di questo sacramento. Mentre in altri sacramenti fu determinata precisamente la materia dal divino Istitutore, nel matrimonio GESU' Cristo non determinò la materia se non in parte, cioè stabilendo ch'ella debba essere un contratto *monogamo* de' battezzati; e del resto lasciò libero alla Chiesa il fissare quelle formalità, che potessero rendere ne' varj tempi un tale contratto legittimo e degno di rappresentare l'unione di Cristo e della Chiesa, e quindi idonea materia a tanto sacramento.

(2) Che « ogni qual volta i cristiani stringono un contratto matrimoniale legittimo (cioè rivestito delle formalità volute dalla Chiesa), essi formino altresì un sacramento »; e che « i contraenti sieno i ministri di questo sacramento »; sono due proposizioni legate strettamente insieme. Perocchè se è vera la prima, tosto si può provare la seconda a tutto rigore con questo argomento: È deciso dal Concilio di Trento, che i matrimonj clandestini che si facevano ne' secoli precedenti erano veri matrimonj, *rata et vera esse matrimonia* (Sess. XXIV, *De Ref.* c. I). Se dunque non si dà vero contratto matrimoniale presso i cristiani senza che egli sia ad un tempo sacramento, che è la prima proposizione; ne viene che i ministri del

§ 6.

Come partecipi al potere didattico.

908. Benchè a' Vescovi competa in proprio la predicazione del Vangelo, poi a' preti inviati da loro; tuttavia anche il sem-

---

sacramento sieno i contraenti cristiani, che è la seconda; poichè, come dicevamo, i contraenti cristiani avanti il Concilio di Trento facevano fra loro de' veri matrimonj senza l' intervento del sacerdote. Convien dunque provare la prima proposizione, cioè che presso i cristiani non si dà vero e legittimo contratto matrimoniale senza che sia ad un tempo sacramento; ed ella si prova così: 1.° Nel linguaggio ecclesiastico *vera et rata* non sono se non que' matrimonj che sono anche sacramenti. Ma il Concilio di Trento ha dichiarati matrimonj *vera et rata* quelli che si facevano da' cristiani fra loro senza sacerdote: dunque anch'essi erano veri sacramenti. Benedetto XIV espone questo validissimo argomento con queste parole: *Jam autem nunquam Tridentini Patres illa* VERA AC RATA *conjugia dixissent et declarassent, nisi credidissent ea esse vera sacramenta: uti enim perpendit Bellarminus*, cit. c. VII, *sapientissimis illis Patribus notum erat, a sacris canonibus, quibus suum loquendi modum conformasse est praesumendum, ea tantum matrimonia dici* VERA AC RATA, *quae non solum sunt contractus civiles, sed etiam sacramenta religionis: quod potissimum discimus ab Innocentio III, in cap. quarto, De Divortiis, ubi ait:* « *Et si matrimonium verum inter infideles exsistat, non tamen est ratum: inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum* (De Synod D. L. VIII, c. XIII, V); alle quali parole soggiunge Benedetto XIV: *Porro si semel evincitur matrimonium sine sacerdotis praesentia clanculum contractum, aliquando fuisse, et alicubi nunc quoque esse sacramentum, necessario inde conficitur,* ILLIUS MINISTROS ESSE CONTRAHENTES *et non sacerdotem* (Ivi). 2.° Nelle parole delle divine Scritture non si trova nessuna distinzione fra il matrimonio legittimo de' cristiani, ed il sacramento; ma si parla di quello come fosse di natura sua sacramento. E in vero Cristo stabilisce l'*indissolubilità* del matrimonio de' cristiani, escludendo qualunque altro matrimonio che sia dissolubile. Ora l' indissolubilità di cui parla Cristo è quella che risulta dal *vincolo sacramentale*, dicendo *quod Deus conjunxit homo non separet* (Matt. XIX, 6). Dunque non v'è fra i cristiani, che un matrimonio indissolubile non solo per contratto, ma prima per legge di Dio, che prescrive l' indissolubilità del contratto medesimo; e perciò non c'è un vero matrimonio cristiano, che non sia sacramento. 3.° San Paolo pure, quando dice, che il *matrimonio* de' cristiani *sacramentum est*, non esclude nessun matrimonio de' cristiani, non ne riconosce un altro, che non sia sacramento (Eph. V, 32). E come prova s. Paolo che il matrimonio cristiano sia sacramento? Dal rappresentare che esso fa l'unione di Cristo e della Chiesa; la quale è rappresentata, secondo l'Apostolo, in

plice fedele è in parte chiamato al ministero della parola; poichè

1.° Egli è obbligato a confessare Gesu' Cristo in faccia agli uomini in certe occasioni, in cui l'esige la gloria del Salvatore (1).

909. 2.° Egli può ripetere l'insegnamento ricevuto dai pastori

---

ogni matrimonio de' cristiani. 4.° Il Concilio di Trento del pari parla sempre di un solo *matrimonio* possibile fra' cristiani, il quale è ad un tempo *contratto legittimo* e *sacramento* (Sess. XXIV, De Reform.). 5.° L'autorità citata di sopra d'Innocenzo III prova, che la *qualità* de' contraenti, cioè l'esser fedeli battezzati, aventi il carattere indelebile, questa qualità è quella che produce la differenza fra il matrimonio degl' infedeli, e quello de' fedeli: differenza che fa sì, che quello degl' infedeli sia vero, ma non *rato*, e quel de' fedeli sia vero ed anco *rato*. Ma che cosa vuol dir *rato?* Secondo il citato pontefice vuol dire: confirmato dal sacramento che lo rende indissolubile. Si considerino di nuovo le parole citate, e specialmente queste: *inter fideles autem verum et* RATUM *exsistit*, QUIA SACRAMENTUM FIDEI QUOD SEMEL EST ADMISSUM, NUNQUAM AMITTITUR, *sed ratum efficit conjugii sacramentum.* 6.° Finalmente Benedetto XIV osserva, ne' luoghi dove è promulgato il sacro Concilio nascere talora il caso, che si facciano de' matrimonj alla presenza del paroco e di due testimonj, senza benedizione, per sorpresa fatta al paroco dagli sposi che innanzi a lui con due testimonj esprimono il loro consenso. Ora se si potesse dividere, come vuole il Cano, il contratto dal sacramento, sicchè in tali matrimonj vi fosse il contratto solo senza il sacramento, la Chiesa non tacerebbe. *Ne igitur sic copulati fideles perpetuo careant gratiâ, quae ex sacramento matrimonii in contrahentes derivatur, deberet Ecclesia illos compellere, aut saltem hortari atque inducere ad suum contractum legitime, consuetisque adhibitis sacris ritibus, iterum renovandum coram eodem parocho, cujus verbis fit sacramentum; atque ob eandem rationem, coram sacerdote aut praeciperet, aut saltem instaurari curaret clandestina conjugia in locis inita ubi Tridentinum decretum non est receptum. Cum autem in neutro casu conjugii renovationem ab Ecclesia urgeri videamus, non temere inde conjicimus, utrumque contractum, quamquam sacerdotis benedictione non obsignatum, jam ab Ecclesia haberi pro sacramento* (De Synod. D. L. VIII, c. XIII, VIII). — Laonde questa opinione non solo è la *più comune,* come dice il Lambertini, ma quella altresì, cui a ragion *propugnarunt* FERE OMNES *antiqui theologi, jurisque canonici interpretes* (ivi). — Merita di esser letto altresì, su questo argomento, il breve scritto intitolato, *Terzo Saggio di osservazioni sopra alcuni articoli del progetto di Codice Civile* dell'avvocato G. B. Monti. — Mendrisio, tipografia della Minerva Ticinese, 1836.

(1) Il *carattere* impresso nel fedele dal sacramento della Confermazione ordina e dispone il fedele specialmente a confessare la fede con fortezza in faccia a tutto il mondo.

della Chiesa, e sotto la loro direzione, comunicarlo ad altri, colla viva voce, o cogli scritti (ufficio di istruttore, e di scrittore);

910. 3.° Talora egli si trova in certe posizioni, nelle quali ne ha un obbligo. I genitori hanno il dovere d'infondere ne'loro figliuoli una sana dottrina non solo per altrui mezzo, ma bene spesso anche per sè stessi convivendo co' figliuoli;

911. 4.° Il semplice fedele ha il diritto altresì di confrontare l'insegnamento di un pastore della Chiesa con quello degli altri pastori della Chiesa universale, e di rigettare il primo se è contrario alle decisioni espresse dalla Chiesa universale; ovvero di scegliere l'opinione più comune e più autorevole, trattandosi di cose opinabili (1).

912. Da quest'ultimo diritto d'ogni semplice fedele nascono de'diritti all'autorità civile, o per meglio dire agli uomini che ne sono investiti; perocchè, essendo anch' essi fedeli, possono anch'essi, come tutti gli altri, cercare quale sia la dottrina della Chiesa universale, mediante il confronto dell'insegnamento de' singoli pastori colle decisioni ecumeniche e col consenso della tradizione, affin di giovarsene utilmente nella loro condotta come uomini privati e come uomini pubblici.

913. E quindi poi si conosce quanto sieno vani ed erronei certi diritti astratti, che non pochi pubblicisti moderni attribuiscono all' autorità civile, come quello che chiamano *jus reformandi*, e che fanno consistere nella facoltà di decidere, se la Chiesa sarà ammessa nello Stato e sotto quali condizioni: diritto procedente dall' abuso, che si fece della parola *Chiesa* nel sistema de'protestanti. Perocchè, se si riconosce coi cattolici, che una sola è la Chiesa, com' è definito nel simbolo degli Apostoli; in tal caso le altre, che con tal nome si chiamano abusivamente, non sono vere Chiese. Or non sarebb'egli cosa assurda il sostenere, che tocchi all' autorità civile il decidere, se si debba ammettere nello Stato la vera Chiesa? quando pur tutti quelli che formano l'autorità civile, come pure tutti i cittadini che la società civile compongono, hanno manifestamente il *dovere* di ammettere la vera Chiesa, e però non possono avere il *diritto* di rifiutarla? (766-776) (2).

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. III, c. XVII.

(2) Una delle vie che condurrebbero gli uomini a intendersi sopra mol-

914. L'autorità civile adunque, relativamente alla vera Chiesa e alle cose da questa insegnate, non ha altro diritto se non quello, che ha ciascun fedele: il diritto di esaminare qual sia la vera Chiesa per non confonderla colle false e non essere da queste ingannata, il diritto di conoscere le decisioni dogmatiche della vera Chiesa, quello di confrontare ad esse gl'insegnamenti de'singoli pastori o dottori, il diritto di riconoscere quali siano i pastori legittimi distinguendoli dagl' intrusi (1). Dopo di ciò, il suo diritto cessa, ed incomincia il suo dovere.

915. Relativamente poi alle comunioni che sono fuori della Chiesa, l' autorità civile può aver benissimo il *Jus reformandi*; purchè lo eserciti senza violenza, che dee essere riserbata alla repressione de' crimini o delitti che offendono l'altrui proprietà, o vi attentano. Alcune comunioni separate dalla Chiesa si sono di più date totalmente in braccio al poter civile, il quale così acquistò su di esse diritti speciali (2).

---

tissime questioni sarebbe quella di restituire al linguaggio la sua *proprietà;* come una delle vie per le quali si condusse il mondo a falsare le idee fu l'introduzione d'un linguaggio improprio. La parola *religione* fu applicata a tutte le *superstiziose credenze*, la parola *chiesa* fu applicata a significare le comunioni dalla Chiesa separate. L'accomunamento di queste due parole a significare tutt'altro, anzi l'opposto di quello che significano, indusse nel mondo ragionamenti fallacissimi. Provvide adunque il gran Teodosio non meno alla rettitudine logica delle menti, che alla giustizia, quando ordinò, che solamente quelli che tenevano la dottrina di papa Damaso e di Pietro vescovo d'Alessandria si chiamassero *cattolici*, e gli altri si dovessero dire *eretici*, e vietò che le assemblee di questi s'arrogassero la qualità e la denominazione di *Chiese*. — L. II, *Cod. Teod. De Fide Cath.* L. XVI (28 febbrajo 380). — De' sofismi, che provennero dall'accomunare la parola *religione* a tutte le superstiziose credenze, vedi le osservazioni da me fatte ne' *Frammenti d'una storia della empietà*, Apologetica f. 326 e segg.

(1) A ragion d'esempio, ne'tempi di scisma. Ecco ciò che scrive Giuseppe Schell: *Ante schisma sub Urbano VI (ab anno 1378-1589) haud vestigia talis placeti (regii) inveniuntur; et in tempore funesto, tantum ob providam cautelam, istud jus adhibitum videmus, ut securius bullae veri papae ab illis antipaparum dignoscerentur; igitur cessante causâ, etiam exercitium placeti regii cessavit.* Nelle sue aggiunte alle *Institutiones Juris Ecclesiastici P. Mauri de Schenkl* (§ 364, B). — Giov. Jung. *(Orig. hist. juris sacror. Commentar.)* dimostrò, che del *placeto regio* moderno non avvi esempio prima del secolo XVI, e che trasse origine dal *sistema territoriale* de' protestanti, cioè da quel sistema, che sommette la Chiesa al signore territoriale.

(2) Il senso nel quale fu introdotto il *Jus reformandi* nel trattato di

916. A tutte queste operazioni, che si riferiscono o che hanno analogia al poter didattico, il cristiano ha una speciale attitudine e diritto nel suo carattere sacerdotale; e dalla grazia che l'accompagna può trarre un merito corrispondente.

§ 7.

Come il semplice fedele partecipi del potere ordinativo.

917. Alcune cose nella Chiesa, e nel suo governo, sono determinate dal suo Fondatore, e quindi immutabili.

Altre sono lasciate a determinarsi, secondo le esigenze de' tempi, dalla sapienza della Chiesa docente assistita dallo Spirito santo, e queste si soglion raccogliere sotto il nome di disciplina ecclesiastica: qui si spiega il potere ordinativo della Chiesa.

918. Questo potere è affidato al capo della Chiesa nella sua pienezza, e subordinatamente ai Vescovi, i quali lo esercitano in parte per mezzo de' preti; ed una qualche porzione ne rimane anco a' semplici fedeli: la qual ultima porzione è quella che noi dobbiamo ora esporre.

919. I semplici fedeli influiscono ed hanno diritto d'influire nel governo della Chiesa in una certa misura e modo determinato, e dai pastori stessi della Chiesa acconsentito e riconosciuto, sia che si considerino le *persone* che vengono preposte al governo della Chiesa, sia che si considerino le *leggi* disciplinari della Chiesa medesima, sia che si considerino le *cose* dalla Chiesa possedute.

Sono questi i tre oggetti, a cui si riferisce l'influenza che può esercitare ogni semplice fedele nel potere ordinativo della Chiesa.

Osnabruck, art. V, § 30, fu questo: « Si dà al sovrano facoltà di esaminare qual sia la professione di fede seguita da' suoi sudditi per riconoscerla ed ammetterla, se è la vera cattolica, e per contenersi a quel modo che la giustizia e la prudenza vorrà, se non è la vera ». Così inteso, questo diritto non è assurdo. Per altro *circa essentialia religionis*, quali sono le cose di domma, le formole in cui il domma dee esser espresso, e le cose riguardanti i costumi, l'autorità civile non ha nè pure il *jus cavendi*, non potendo darsi in tali cose, pericoli al pubblico bene. V. *Institutiones juris ecclesiastici Mauri de Schenkl*, § 361 (Landishuti, 1830).

A.

Influenza de' semplici fedeli circa l'elezione delle persone ecclesiastiche.

920. Il popolo non ha diritto di eleggersi e darsi i proprj pastori, il che appartiene al clero. Ma egli ha il diritto di avere de' pastori a lui ben accetti, i quali godano la sua stima e la sua confidenza.

921. Affine di conoscere quali fossero le persone che godessero la stima e la confidenza del popolo al quale si dovea eleggere il pastore, fu in uso, fino da'primi tempi della Chiesa, che all'elezione di un nuovo vescovo concorressero, oltre i vescovi vicini e il clero, anche il popolo della città, o del luogo, in cui il nuovo pastore dovea essere costituito. In tal modo i vescovi giudicavano principalmente della sanità della dottrina; il clero del luogo faceva testimonianza della santità e prudenza del candidato; e il popolo manifestava la stima e la confidenza, che poneva nella persona che si trattava di dargli a pastore e padre. Perocchè queste sono le qualità che debbono trovarsi in un buon pastore, per essere idoneo a reggere un popolo: *dottrina sana, santità, prudenza, e pubblica opinione* (1).

922. Questo diritto, che ha il popolo cristiano d'aver de'pastori di tutta sua confidenza, è inalienabile; e però i sovrani stessi, che hanno ottenuto la nominazione alle sedi vacanti, sono obbligati a rispettarlo (2).

923. Alla *scelta* del pastore la Chiesa fa seguire la *prova* del medesimo, cioè il processo che dimostri non essere in lui cosa che il renda indegno dell'ufficio, a cui si vuol destinare; processo che appartiene ai vescovi della provincia ed al sommo

---

(1) Ved. Thomassin. P. II, L. II, c. I. — De Marca, L. VIII, c. II, n. 2 e segg. — Van Espen, P. I, tit. 13, c. I; — e l'opera importante de' fratelli De Lamennais sull'istituzione dei vescovi.

(2) Sant'Alfonso de' Liguori prova che i Pontefici ed i Re PECCANO MORTALMENTE se promuovono all'episcopato quelli che, sebben degni, non sono I PIU' DEGNI: *Ex quo patet* PECCARE *quidem* GRAVITER *Pontifices, et Reges, qui ad praefatas dignitates* NON DIGNIORES *promovent.* E lo stesso dice in appresso di tutti i beneficj curati: *Distinguendum inter beneficia curata et simplicia. Si sint curata, certum est quod patroni Episcopatuum, ut sunt Reges, ad id tenentur.* E di nuovo: *Omnino tenendum est — quod in beneficiis curatis teneatur* SUB GRAVI *patronus adhuc laicus praesentare* DIGNIOREM. Th. M. L. IV, 91-111.

Pontefice, ma in cui ogni semplice fedele può aver voce di testimonio (1).

924. Il popolo è invitato altresì a far conoscere le eccezioni, che rendessero indegno dell'ufficio un individuo che si tratta di promuovere ai sacri ordini; al qual fine la Chiesa fa pubblicare i nomi degli ordinandi dal pergamo (2).

925. Se il pastore ecclesiastico, non adempiendo le sue sacre obbligazioni, si rendesse sgraziatamente colpevole di gravi delitti, i semplici fedeli possono ricorrere al potere gerarchico superiore della Chiesa, implorando un rimedio a sì deplorabile inconveniente (3).

---

(1) C. VIII, D. LXIV (Conc. Nicaen. a. 325). — C. III, D. LXV (Conc. Antioch. a. 332). — C. VI, D. LXI (Conc. Laod. a. 372). — C. V, D. LXV (Conc. Carth. II. a. 390). — C. II, § 3, D. XXIII (Statuta eccles. antiq.). — Innocent. I, epist. XXIV, ad Alexandr. episc. Antioch. a. 451, c. I (Schaenemann, Epist. Rom. Pontif. t. I, p. 603). — Concil. Calced. a. 431, c. XXVIII. — Damas. epist. VIII, ad Achol. a. 380, c. I, III; epist. IX, ad eund. c. II (Schaenemann, p. 366-69). — Conc. Constantin. epist. XIII, ad Damas. a. 382, c. V, VI (Schaenemann, p. 396). — Bonifac. epist. XV ad episc. Maced. a. 422. c. VI (Schaenemann, p. 746). — Leon. M. epist. LXIX, LXX, CIV, CXXVII, CXXIX, CXXX, ed. Baller.

(2) Ecco la legge ecclesiastica, che sta nel Pontificale Romano: *Hi vero, qui ad singulos majores (ordines) erunt assumendi, per mensem ante ordinationem Episcopum adeant; qui Parocho, aut alteri cui magis expedire videbitur, committat ut nominibus ac desiderio eorum, qui volent promoveri, publice in Ecclesia propositis, de ipsorum ordinandorum natalibus, aetate, moribus, et vita a fide dignis diligenter inquirat, et litteras testimoniales, ipsam inquisitionem factam continentes, ad ipsum Episcopum quamprimum transmittat.* De ordinibus conferendis.

(3) « A terminare in guisa durevole le turbolenze di Milano (an. 1067) « il Papa (Alessandro II) rimandò dei legati, i quali pubblicarono co- « stituzioni di regole, e presero efficaci partiti perchè fossero osservate. « I dottori più illuminati si levarono al tempo istesso contra le preoccupa- « zioni dell'ignoranza, o meglio della licenza e dell'ostinazione. L'una « delle massime che originavano i maggiori abusi, era che molti vescovi pre- « tendevano non essere permesso ai loro inferiori di poterli accusare. I « dottori più profondi e più circospetti sostennero tutto in contrario, che « in caso di sospetto non v'aveva cosa più ragionevole di quella di obbli- « gare i vescovi e gli ecclesiastici di second'ordine a dover rendere ragione « della loro innocenza, od a confessarsi umilmente colpevoli; che anche « s. Pietro ricevette la riprensione che gli fece s. Paolo, suo inferiore; « che se i prelati non potessero essere giudicati, nessuno vorrebbe più sog- « gettarsi alle leggi canoniche; e che se non era permesso ai figliuoli di « una Chiesa di aprir la bocca contro il loro pastore, siccome è quasi

926. Alcuni diritti circa la destinazione delle persone ecclesiastiche s'acquistano ancora dai semplici fedeli in conseguenza delle loro liberalità e fondazioni pie. Non è questo il luogo d'esporre i diritti annessi al *patronato* a quel modo che gli hanno già determinati le leggi positive, ma solo d'indicarne alcuni, che si possono cavare dal Diritto di ragione.

927. Gli ecclesiastici ministeri si possono dividere in quelli che hanno annessa la cura d'anime, e in quelli che non l'hanno annessa.

928. Se un fedele fonda co' proprj beni e dota un uffizio ecclesiastico che non ha annessa la cura d' anime, egli è secondo l'equità il lasciare a lui l'elezione dell'ecclesiastico che dee incaricarsi di quell'ufficio, se pur egli la brama, bastando che i vescovi rettori delle chiese riconoscano che la persona nominata non è indegna, ma è sufficientemente idonea all'ufficio.

929. Ma trattandosi di cure d'anime, e d'uffizio pubblico (1), egli è richiesto dal Diritto divino, non meno che da quello di

---

« impossibile di trovar fuori della parrocchia testimonj della sua condotta, « ne risulterebbe nel primo ordine una licenza arrogante ed una impunità, « che distruggerebbero affatto la disciplina » (P. Dam. L. II, ep. 12). Henrion, *Storia universale della Chiesa*, lib. XXXII.

(1) Se si considera come i patroni laici giungessero ad ottenere il diritto di nomina a' benefizj curati, si vedrà che questo fu da principio, quasi direi, carpito alla Chiesa, e che lo spirito della Chiesa vorrebbe, che la scelta de'curati fosse libera a' Vescovi senza presentazione del patrono. In fatti una delle origini di tal diritto patronale furono gli oratorj privati, che i grandi proprietarj esigevano per sè e po' villici nelle loro tenute. Trattandosi di oratorj privati, era conveniente, che la scelta del sacerdote che ne dovea tener cura a privato servigio, fosse lasciata a' proprietarj che il mantenevano, riserbato solo alla Chiesa il diritto di vegliare, acciocchè non si scegliessero sacerdoti indegni. Ora questo diritto, che il proprietario avea rispetto al suo *culto privato*, passò ad aver per oggetto il *culto pubblico*, quando tali oratorj, cresciuta la popolazione, si cangiarono in chiese parrocchiali. Allora i successori del proprietario mantennero il diritto di nominare alla cura parrocchiale, benchè talora avvenisse, che il territorio non fosse più da loro posseduto. Decreti p. II, caus. XVI, q. VII, c. XXXV (Capit. Ludov. P. a. 829, c. II); — c. XXXVI (Conc. Tribur. a. 895); — q. I, c. LIX (Capit. I, Carol. M. a. 803, c. I); ibid. Corr. Rom. — La parola *Patroni* si riferisce a quella di *Coloni*. Così gli ecclesiastici addetti agli oratorj stabiliti nelle tenute da' proprietarj si assomigliavano ai Coloni. V. C. un. C. Th. ne colon. inscio domin. (5, II), c. un. C. Th. de colon. Thrac. (II, 51).

ragione, che la persona che vi si destina sia la migliore, la *più idonea* di tutte quelle che si possono rinvenire. Ora i semplici fedeli non sono giudici competenti della *maggiore idoneità* di tali persone, spettandosi la competenza di questo giudizio ai rettori della Chiesa; e d' altra parte la più costante esperienza dimostra, che i singoli fedeli soggetti a passioni, a parzialità, a vedute umane, non danno sufficiente guarentigia a potersi fondatamente presumere, che le loro nominazioni cadano sui soggetti più degni, e *più idonei*. Si dee tanto più temere che rimanga frustrato il Diritto divino nella scelta del migliore, trattandosi di benefizj, i cui fondatori chiamano di preferenza a goderli i sacerdoti della loro famiglia, ne' quali casi v'ha spesso anche il pericolo gravissimo, che l' ignoranza de' genitori cacci nello stato ecclesiastico i non chiamati loro figliuoli.

930. Sembra, che solamente per eccezione a qualche fedele eminente in virtù e in sapienza, si potrebbe senza inconveniente accordare il diritto di nomina a tali ufficj; ma questo diritto dovrebbe, secondo la ragione e lo spirito ecclesiastico, essere a lui strettamente personale, senza che potesse passare a'posteri, che offrono tanto minor guarentigia alla Chiesa, quanto meno è noto quali essi siano per riuscire (1).

931. Nulladimeno può anche darsi il caso, e s' è dato, in cui la scarsezza delle chiese e de' sacerdoti sia tale, da dover riputarsi utile al pubblico il promuovere la fondazione di dette chiese e cure, coll'accordare la nominazione de' pastori a' patroni, non potendosi altrimente ottenerla. Certo, egli è un minor male l' avere curati idonei invece di curati i più idonei, che non sia il lasciarne interamente privo il popolo

---

(1) Il diritto di nomina degli ecclesiastici addetti alle chiese non comparisce nella Chiesa innanzi al secolo quinto, quando nelle Gallie al Vescovo che fondava una Chiesa in altra diocesi, fu accordato di mettervi dei sacerdoti di sua scelta (C. X, Concil. Arausicano a. 441. — Concil. Arelat. a 452, c. XXXIX). Trattavasi d' un Vescovo che non potea patire eccezione; ed era cosa personale. A questo secolo i fondatori laici non erano ancora ammessi a godere questo diritto di nomina; nel seguente l'ottennero, ma fu da principio personale, nè si poteva trasmettere a' successori. (V. Nov. Just. 57, c. II, nov. 123, c. XVIII. — Decreti p. II, c. XVI, q. I, c. XXXI (Pelag. I, c. a. 557); — c. XVIII, q. II, c. IV, XXX idem. eod.); — c. XVI, q. VII, c. XCII (Conc. Tolet. IX, a. 655).

cristiano. Questo spiega in parte la disciplina invalsa. Ma se questa condiscendenza della Chiesa apparisce giustificata da parte di lei nel caso dell'accennata strettezza, non rimane tuttavia giustificato il patrono che esige per condizione della sua liberalità un diritto così poco ragionevole, se pur esso patrono è bene istruito della natura del medesimo, e del gran principio, che alle cure d'anime si debbono eleggere i sacerdoti più degni e più idonei; i quali non si trovano mai con più sicurezza, che allora quando il clero stesso è incaricato di sceglierli (1).

---

(1) Il diritto di nomina divenne ereditario, quando si considerò come annesso alla proprietà dell'oratorio privato che passò poi ad essere parrocchia; ma fu da principio un abuso. Ora le ragioni che indussero la Chiesa a condiscendere anche in ciò, furono l'accennato bisogno di sacerdoti, la mescolanza del potere ecclesiastico col potere feudale, e l'arbitrio altresì de' re di Francia che s'impossessavano de'beni della Chiesa e li davano in feudo ai laici (Decreti p. II, c. XVI, q. I, c. LIX. Capit. I, Carol. M. a. 803, c. I (ibid. Corr. Rom.)), i quali si credevano padroni assoluti delle chiese, e si mescolavano violentemente nella nomina degli ecclesiastici fino ad usurparsi l'investitura degli ecclesiastici ufficj, ed esercitare sui sacerdoti gli stessi diritti che sui loro vassalli (Edict. Carol. M. ad comites, a. 810. — Decreti p. II, c. XVI, q. VII, c. XXIX (Leo III, c. a. 800); — c. XXXVII, eod. (Conc. Mogunt. a. 813); — c. XXXVIII, eod. (Conc. Cabilon. II, a. 813). — Capit. I, Carol. M. a. 813, c. II, — Capit. Ludov. a. 816, c. IX). Nel secolo IX i signori laici, mal grado le sanzioni della Chiesa, disponevano de'sacerdoti; e per formarsene una giusta idea si trascorra questo brano d'Agobardo arcivescovo di Lione, che descrive tali disordini del suo tempo: *Increbuit consuetudo impia, ut poene nullus inveniatur anhelans, et quantulumcumque proficiens ad honores et gloriam temporalem, qui non domesticum habeat sacerdotem, non cui obediat, sed a quo incessanter exigat licitam simul atque illicitam obedientiam non solum in divinis officiis, verum etiam in humanis, ita ut plerique inveniantur qui aut ad mensas ministrent, aut saccata vina misceant, aut canes ducant aut caballos, quibus foeminae sedent, regant, aut agellos provideant. Et quia tales, de quibus haec dicimus, bonos sacerdotes in domibus suis habere non possunt (nam quis esset bonus clericus qui cum talibus hominibus dehonestari nomen et vitam suam ferret?)* NON CURANT OMNINO QUALES CLERICI ILLI SINT, QUANTA IGNORANTIA CAECI, QUANTIS CRIMINIBUS INVOLUTI: *tantum ut habeant presbyteros proprios, quorum occasione deserant ecclesias seniores et officia publica. Quod autem non habeant eos propter religionis honorem, apparet ex hoc, quod non habent eos in honore. Unde et contumeliose eos nominantes, quando volunt illos ordinari presbyteros, rogant nos aut jubent, dicentes: Habeo unum clericionem, quem mihi nutrivi de servis meis propriis, aut beneficialibus, sive pagensibus, aut obtinui ab illo*

B.

Influenza de' semplici fedeli nella legislazione disciplinare della Chiesa.

932. Benchè i pastori della Chiesa abbiano la potestà di far leggi obbligatorie, e d'imporre precetti morali a' fedeli, e questa potestà sia loro esclusiva, e non comune a'semplici fedeli; tuttavia questi influiscono giustamente, per consenso degli stessi pastori, nelle disciplinari loro disposizioni. La ragione, e l'estensione di queste influenze indirette viene mettendosi in chiaro, mediante le seguenti proposizioni.

933. I.ª *proposizione.* — Tutti i fedeli sono obbligati di volere il miglior bene della Chiesa, foss'anco che ne dovessero soffrire qualche danno temporale.

La cosa è tanto evidente, quant'è evidente che il bene maggiore sia da preferire al minore, il bene pubblico al privato, e il bene morale ad ogni altro bene.

934. D'altra parte, ella è cosa certa che, se il bene morale può talora venire in collisione con qualche bene materiale, non è che un fatto accidentale, di maniera che, calcolati gli effetti in tutto il loro complesso, risulta che cercandosi il maggior bene morale, si ottiene sempre indirettamente ed anco inopinatamente, il maggior bene temporale.

935. II.ª *proposizione.* — Al solo governo della Chiesa appartiene il giudicare quali leggi e disposizioni convengano al maggior bene della Chiesa, e ad esse tutti i fedeli debbono ubbidire (1).

---

vel illo homine, sive de illo vel illo pago: volo ut ordines eum mihi presbyterum. Cumque factum fuerit, putant ex hoc, quod majoris ordinis sacerdotes non eis sint necessarii, et derelinquunt frequenter publica officia et praedicamenta (De privileg. et jure sacerdot., cap. II). A questo stato di cose i vescovi e i Concilj cercarono porre qualche riparo, specialmente il terzo ed il quarto di Laterano, restringendosi però a mantenere, che il Vescovo sia il giudice dell'idoneità de'sacerdoti nominati da'patroni, ma lasciando per evitare un maggior male, che il diritto di nomina passasse per eredità (Conc. Salegunst. a. 1022, c. XIII. — Conc. Bitur. a. 1031, c. XXI. — Decretal. l. III, t. V, *De praebend.* c. XXX — t. XXXVIII, de jur. patron. c. IV, XXXIII — l. V. t. XXXVII, *De poen.* c. XI).

(1) L'autorità civile è l'autorità de' semplici laici regolata da un' amministrazione. Laonde i fedeli laici investiti dal governo civile possono bensì regolare i diritti degli individui loro soggetti, ma non accrescere la somma di questi diritti. Ella è dunque evidente la verità di quella proposizione

Di ciò basterà addurre due ragioni. La prima, che ogni governo è sempre il giudice competente di ciò che più giova alla società che egli amministra (1).

936. La seconda, che i fedeli debbon credere il governo ecclesiastico divinamente assistito, e però degno di tutta loro confidenza.

937. III.ª *proposizione.* — I fedeli hanno il dovere e il diritto di conoscere le leggi e disposizioni ecclesiastiche; di distinguerle da quelle che falsamente si spacciano per tali; di confrontarle fra loro in caso di collisione, attenendosi a quelle che emanano da una autorità maggiore, e lasciando da parte quelle che vengono da una autorità minore; hanno il diritto, in una parola, di conoscere la vera volontà obbligatoria della Chiesa, per adempirla.

Non ci ha qui bisogno di dimostrazione: il dovere di ubbidire dà solo al semplice fedele tutti questi diritti.

938. IV.ª *proposizione.* — Qualora l'uno o l'altro ecclesiastico, abusando della sua potestà, la facesse servire ai proprj particolari interessi; ogni fedele ed ogni società ha il diritto di cautelarsi in modo da non esserne temporalmente danneggiata; ma non ha mai il diritto di giudicare temerariamente intorno a ciò, nè di regolare la sua condotta dietro sospetti ingiuriosi, o di mancare all'ubbidienza inverso le vere leggi e precetti ecclesiastici, o di pretendere guarentigie preventive più estese di quello che porta il diritto di guarentigia (D. I. 1820-1900).

939. V.ª *proposizione.* — Benchè il Governo della Chiesa sia il solo giudice competente del miglior bene della Chiesa scopo delle leggi e disposizioni ecclesiastiche, e quindi al solo governo della Chiesa appartenga di fare le dette leggi e disposizioni; tuttavia la Chiesa desidera e vuole, che il detto maggior bene si ottenga senza pregiudizio temporale de'fedeli, o almeno con minor pregiudizio possibile. Ora il giudice competente di

---

dimostrata da' più sani canonisti: *Potestati civili, nec quantum ad essentialia, nec quantum ad accidentalia Religionis capita, ad animarum salutem proxime spectantia, jus determinandi competit.* — Institutiones Juris ecclesiastici Mauri de Schenkl, § 360.

(1) Sul dovere, che hanno i sozj di rimettersi, intorno a ciò, al giudizio del governo sociale, V. *La Società ed il suo fine*, L. I, c. IX.

questo danno, che essere ci potesse in dette leggi e disposizioni, sono i fedeli medesimi, o il governo civile per essi (D. I. 610). Laonde i fedeli, ed il governo civile per essi, operano secondo il diritto e in modo conforme all'intenzione della Chiesa stessa, se, trovando nelle disposizioni ecclesiastiche qualche cosa di pregiudicievole al bene temporale, ne fa rimostranza alla Chiesa, componendo insieme con essa quei temperamenti, che, senza perder nulla del maggior bene spirituale, giovano ad evitare possibilmente il temuto danno temporale.

940. Dalla quale proposizione si vede:

1.° Che errano que' politici o pubblicisti, i quali pretendono di aver soddisfatto ai diritti della Chiesa, coll'accordarle solo la facoltà di disporre delle cose essenziali, come si dicono, alla religione, cioè di ciò che è tanto necessario alla religione, che senza di esso ella non potrebbe menomamente esistere; poichè il diritto della Chiesa non è sol quello di provvedere ai fedeli il *necessario*, ma sì ancora quanto è loro *utile* a pervenire a quell'alta santità e perfezione, a cui li chiama il Vangelo, e che dee esser preferita alle cose temporali.

941. 2.° Che i fedeli, ed il loro governo civile per essi possono trattare col governo ecclesiastico, affine di temperare e comporre le disposizioni disciplinari che potessero nuocere al bene temporale; a condizione che lo facciano in buona fede, non già per cavillare e molestar la Chiesa: sofferendo in pace.

942. 3.° Che sebbene i semplici fedeli non abbiano diritto di vedere ed esaminare, prima che vengano pubblicate, le disposizioni ecclesiastiche, il che pregiudicherebbe al maggior bene della Chiesa pel ritardo e intralciamento che ne proverrebbe al corso delle ecclesiastiche disposizioni; tuttavia i prelati hanno l' obbligo di consultare i fedeli stessi, qualora temessero che le loro disposizioni potessero nuocere al loro bene temporale, ajutandosi de' loro consigli e giudizj, che circa le cose loro temporali son competenti; come pure di ricevere sempre in buona parte le rimostranze de'fedeli laïci, valutandole, con tutta buona fede, per quello che posson valere, le rimostranze, dico, volte a modificare le disposizioni disciplinari, accostandosi alle loro opinioni e desiderj compatibilmente col maggior bene della Chiesa.

C.

Influenza de' semplici fedeli circa le cose, o beni ecclesiastici.

943. Abbiamo veduto, che il clero relativamente ai beni temporali ha due diritti principali:

1.° di essere mantenuto da' fedeli;

2.° di acquistare beni temporali a nome della Chiesa, o dei fedeli bisognosi, agli stessi titoli giusti, ai quali ciascun individuo, e ciascuna società può acquistarne, salve le condizioni consentite tra la Chiesa e il Principato.

Il primo diritto è fondato sopra un titolo proprio del clero; il secondo s' appoggia a' titoli comuni.

944. Quanto al primo titolo, spetta a' fedeli, alla comunità de'fedeli, il diritto di non dare più di quello che basta al necessario mantenimento del clero.

945. Quanto poi a' titoli comuni, la comunità de' fedeli non può distruggere questi titoli a pregiudizio del clero e della società ecclesiastica; ma deve lasciarli sussistere.

946. Supponendo poi che esistano de' beni ecclesiastici a titolo giusto acquistati, secondo il Diritto di ragione, i semplici fedeli possono avere od acquistare due diritti riguardo ad essi:

1.° diritto di amministrazione e

2.° diritto di avvocazia.

a).

Diritto di amministrazione.

947. Quanto al diritto di amministrazione, essi lo possono avere od acquistare dentro i confini, e ai titoli, che risultano dalle seguenti massime.

Prima massima. — I beni destinati a mantenimento del clero e del culto debbono di natura sua essere amministrati dal clero stesso, se pure i testatori o donatori non abbiano disposto altramente.

948. *Seconda massima.* — I beni destinati ad opere di carità debbono essere amministrati dai corpi di quelle persone, in vantaggio di cui sono destinati, o da chi fa legittimamente per gli detti corpi: il che fecero quasi sempre per addietro i

pastori della Chiesa (1), se pure i testatori o donatori non abbiano altramente disposto.

949. *Terza massima.* — Il clero, cioè i prelati che governano la Chiesa, hanno in ogni caso il dovere e il diritto di vegliare perchè i detti beni servano alle opere pie, a cui sono stati lasciati o donati, e di farsene render conto dagli amministratori (2), quando pure i testatori o donatori non abbiano disposto altramente (3).

950. *Quarta massima.* — Quei semplici fedeli hanno diritto d'amministrare i beni destinati ad opere pie, i quali sono chiamati a ciò dalla volontà di chi li ha donati, volontà che è legge obbligatoria.

951. *Quinta massima.* — Se un legato pio alla morte del

---

(1) Primieramente gli Apostoli per sè, e pe' diaconi, amministravano le oblazioni de' fedeli (Act. VI); di poi ne furono amministratori i vescovi, secondo il prescritto de' canoni (*Can. Apostol.* XL, I, *Praecipimus*, etc. c. VII et VIII. — Concil. Grangrens. a. 333, c. XXIV et XXV. — Concil. Antioch. a. 345, c. XXII, — Concil. Agathens. c. XV. — Et Concil. Aurelian. I, relat. c. XXXII, *causs.* XII, q. II, etc. VII *causs.* X. q. I, etc. etc.), — Talora tuttavia lasciarono che amministrassero quelli stessi, a pro dei quali erano i beni destinati, come si può vedere presso il Tomassini P. III, l. II, c. I-XII; e l. III, c. I.

(2) Conc. Trid. sess. XXII, *De Reformat.* c. VIII. — La suprema ispezione su tali beni appartiene di natura sua al capo della Chiesa, ed i sommi Pontefici fecero sempre leggi riguardanti le cause pie e le loro amministrazioni. Papa Simplicio (a. 457) stabilì la giusta divisione dei beni ecclesiastici, o forse la rinnovò (Epist. III ad episcopos Florentium, Equitium, Severum), e lo stesso fece poco appresso papa Gelasio (Ep. IX ad episcopos Lucaniae. — V. Rupprecht Not. in jus can. l. III, tit. V, n. 8). Altri esempi antichi di tali disposizioni fatte da' sommi Pontefici si possono vedere presso Gufi (Vindic. Jurium Stat. Eccl. P. I, n. 133 seqq.) Vedi pure nelle Decretali il titolo: *De rebus Ecclesiae alienandis vel non,* e la costituzione e stravagante *Ambitiose.* — Gli stessi protestanti hanno riconosciuto l' utilità di questo diritto de' sommi Pontefici, e confessano ch' essi bene spesso salvarono i beni della Chiesa dalle usurpazioni; come Plank, *Geschichte der Christlich-Kirchl. Verfassung.* V. B. II, *Abth.* II, *Abschn.* III, 386. — Tal diritto fu altresì riconosciuto solennemente dalla Sede apostolica, da recenti Concordati, come dal francese dell' anno 1801, art. XIII, e dal bavarese, art. VIII.

(3) Il rispetto che la Chiesa vuole s'abbia alle volontà de' testatori è tale, che ella rinunzia al diritto di rivedere i conti delle amministrazioni pie, quando così abbiano stabilito i fondatori o donatori. C. Tr. sess. XXII, *De Reformat.* c. IX.

testatore non può essere eseguito nè in presente nè in futuro, secondo il Diritto di ragione, sembra dover ricadere all'erede nominato, o all'erede necessario. Ma se non v' ha erede, ovveramente se, dopo morto l'erede, l'opera pia incominciata si rende impossibile ad eseguirsi, sembra convenientissimo e conforme all'equità ed alla pietà, che la Chiesa, a nome proprio e della comunità de' fedeli, assegni quei beni ad un'altra opera pia, avuto anco riguardo alla presunta intenzione del benefattore; giacchè que' beni non hanno in tal caso un certo padrone, ed è al tutto consentaneo ai sentimenti di un cristiano benefico il concedere in tali circostanze ai pastori della Chiesa un sì utile arbitrio.

b).

Diritto di Avvocazia.

952. Il diritto di difendere la Chiesa e i suoi beni non è solamente proprio de' fedeli, ma di tutti affatto gli uomini (D. I. 267), perchè è un beneficio, ed ogni uomo ha diritto di fare de' benefizj (802).

953. Ma questo diritto è limitato e condizionato alla volontà della Chiesa. Sicchè nessun individuo e nessuna società ha diritto di proteggere e di difendere la Chiesa e i suoi beni in quei casi, ne' quali la Chiesa *non lo vuole*; e negli altri, dee farlo in quel *modo, nel quale ella lo vuole;* giacchè la Chiesa sola è giudice competente del quando e del come la protezione, la difesa, l'avvocazia, e gli atti che si fanno a questi titoli, le riescano di giovamento, ovvero di nocumento (D. I. 713).

954. Le maggiori ingiustizie furon sempre commesse a nome del Diritto; lasciando aperto non una rima, ma un uscio all'umana malizia, l'imperfezione con cui vengono descritti i diritti da' pubblicisti. Un diritto astratto e vago, cioè disunito dai suoi limiti e dalle sue condizioni, non è diritto; o almen si presta ottimamente alle imprese degli uomini ingiusti, i quali si credono o fanno le viste di credersi disobbligati d'osservare i limiti e le condizioni del diritto, unicamente perchè essi enunciano il lor preteso diritto senza limiti e condizioni. Così appunto avvenne che la Chiesa fu ridotta alla più misera servitù da chi più spacciavasi d'usare con essa il diritto di pro-

tezione (1), e vessata in mille guise e spogliata de' beni suoi, sotto il colorato pretesto d'esercitar a suo pro il diritto d'avvocazia. Ma il vero si è, che non esiste alcun diritto di protezione e d'avvocazia illimitato ed incondizionato; ma che solo esiste un diritto di protezione e di avvocazia condizionato e limitato al voler della Chiesa stessa sì rispetto al tempo, e sì rispetto al modo d'esercitarlo.

955. Al quale vituperevole abuso del santissimo diritto di protezione e d'avvocazia diede maggior ansa l'aversene fatto un ufficio positivo e permanente (2), annesso a qualche dignità o a qualche famiglia, sicchè restava sempre incognito qual sarebbe la persona che l'avrebbe di mano in mano esercitato, se pia od

---

(1) È da vedersi l'*Esposizione dei sentimenti di Sua Santità* (Pio VII) *sulla dichiarazione dei principi e Stati protestanti riuniti dalla Confederazione Germanica*, dove si legge: « Conosce Sua Santità, per tacere di altre « ragioni, fin dove si estendano dai giuspubblicisti tedeschi questi *supremi* « *diritti di protezione* verso la Chiesa. Conosce che sotto il pretesto di « una tale protezione si vuole attribuire ai sovrani una potestà illimitata « *circa sacra*, sconosciuta affatto ai nostri maggiori, ed opposta alle divine « prerogative della Gerarchia ».

(2) L'ufficio dell'avvocazia avea due scopi: l'uno *pacifico*, ed era quello di sostenere in giudizio le *cause civili* della Chiesa, o esercitare la *giurisdizione civile* a nome della Chiesa, o ajutare l'*economia* e l'amministrazione delle chiese; l'altro era *guerresco*, e dovea difendere i diritti e le persone della Chiesa dalle violenze e vessazioni: onde distinguevasi l'*advocatia togata*, e l'*advocatia sagata*, o *armata*.

L'*avvocazia togata* era 1.° o *forense*, la quale si distingueva in *meno nobile* o *causidica*, e difendea le cause nel foro contenzioso, o *più nobile*, cioè *giurisdizionale*, che esercitava la giurisdizione annessa alle Chiese in nome di queste; onde tali avvocati sono chiamati spesso *vice-domini*; 2.° o *economica*. Era ancora 3.° *totale*, o *parziale*; 4.° *principale*, o *delegata*, chiamata anche *sotto-avvocazia*; 5.° *originaria*, che i fondatori si riserbavano, o *elettiva* e *fattizia*, che le chiese dimandavano, e che anco stabilivasi per via di patti, o *dativa*, che il principe dava alle chiese da queste non chiesta; 6.° *gentilizia*, cioè di famiglia, od *ereditaria*.

L'*avvocazia sagata* o *armata* fu distinta, 1.° in *universale*, che esercitavano gli imperatori a difesa della Sede Apostolica e della cattolica Chiesa, cominciando da Carlo Magno; 2.° in *majestatica*, annessa al governo civile de' cattolici, ed è o *generale*, e consiste nel dovere che ha di sua natura il governo de' cattolici di protegger la Chiesa, o *speciale*, che è quando il principe o altri è obbligato a difendere le chiese per qualche special titolo di patto, di giuramento, ecc.; 3.° in *avvocazia di semplice protezione*. — V. *Institutiones Juris Ecclesiastici P. Mauri de Schenkl*. Landishuti 1830, § 386.

empia, se giusta od ingiusta, se savia o di scarso giudizio. Senza contare che quando tali ufficj si perpetuano nelle stirpi o nelle cariche, gli abusi passano in consuetudine, e le consuetudini prendono luogo di legge e di diritto. Ma v' ebber de' tempi, ne' quali la società civile non era bastevolmente organizzata, o era mal costrutta; e in mezzo ad essa il bisogno di protezione e di difesa provavasi così urgente per tutti i deboli, ch'egli parea meglio ricorrere a una protezione qualsiasi straordinaria, eccezionale e quasi extra-sociale, per la stessa ragione per la quale si trovò allora maggior sicurezza ne' privilegi, che nelle leggi comuni troppo imperfette od inefficaci.

956. Intanto avvenne che « l'avvocazia istituita a bene ed « utilità della Chiesa, ed un tempo a lei necessaria, spesso le « riuscisse nocevole e per poco fatale. Conciossiachè gli avvo- « cati, lasciato l'ufficio di tutori, esercitavano i diritti di padrone, « anzi la tirannide nelle persone ecclesiastiche, rapivano i beni « della Chiesa a titolo di salario (1), — impoverivano le chiese « con banchetti ed esazioni perpetue, corrompevano i costumi « delle plebi, a loro capriccio delegavano il proprio incarico ad « altri, l'oppignoravano, lo infeudavano, lo vendevano ecc. Laonde « i prelati delle chiese facean poi l'estremo di loro possa, af- « fine di render le chiese libere dagli avvocati, e questa libera- « zione delle chiese dagli avvocati aveano in conto di gran bene- « fizio, e la chiedevano ed impetravano come grazia dagli im- « peratori e dai principi (2); soprammodo poi eran molestie « nocevoli i sotto-avvocati, surti massimamente nel secolo XI; « cui Federico II imperatore ed Adriano III abrogarono » (3).

CAPITOLO IV.

DIRITTI ACCESSORI ED OCCASIONALI DELLA SOCIETÀ ECCLESIASTICA. — CRISTIANITÀ.

957. La Chiesa militante è una, perchè uno è il suo capo invisibile e il suo capo visibile, una la sua fede, uno il battesimo, uno lo Spirito che la anima ed unisce per la carità in

---

(1) Questo salario chiamavano *advocaticum*, *advocatiam*, *advocationem*, *advocatiae justitiam*. — Du Fresne Glossarium. V. Advocatia.

(2) V. Gallade Diss. de Advocatis Eccl. c. VI, § 12. — Van Espen. J. E. univ. P. II, tit. XXV, c. I, n. 26 seqq.

(3) P. Mauri de Scheukl, *Institutiones Juris Ecclesiastici*, § 386 ***.

una sola famiglia con un solo Padre Iddio, identiche le obbligazioni, uguale il mezzo interno d'azione (la grazia), pari la speranza ed il fine. Ma quest' unico corpo è organato; risulta di più membra, di più organi, ciascuno de'quali componendosi di più persone individue, avviene che più soggetti di diritti v'abbiano nella Chiesa cattolica, i quali, se piace enumerarli, si possono ridurre a' seguenti:

1.° Un soggetto di diritti è la Chiesa universale nella sua totalità, di cui è capo il sommo Pontefice;

2.° Un soggetto di dìritti è il Clero (Chiesa docente), pure nella sua totalità, di cui pure è capo il sommo Pontefice;

3.° Un soggetto di diritti è tutto il popolo de'fedeli (compresi gli ecclesiastici nella loro qualità di fedeli);

4.° Ma di nuovo, il Clero si divide in varj corpi, secondo le diocesi, le parrocchie, le società speciali ecclesiastiche e religiose: tutti questi corpi sono altrettanti soggetti di diritti;

5.° Ogni corpo clericale si divide in più persone individue, e queste pure sono altrettanti soggetti di diritti;

6.° Lo stesso è a dirsi del popolo de'fedeli: egli si divide secondo le nazioni, le provincie, i comuni, le parrocchie, le singole società religiose e pie. Tutti questi corpi de'fedeli sono altrettanti soggetti di diritti;

7.° Ogni corpo di fedeli componesi pure di fedeli singoli, i quali sono altrettanti soggetti di diritti non già solo considerati come uomini, o aventi altra qualità; ma considerati come fedeli della Chiesa cattolica.

958. Or poi tutti questi soggetti di diritti sono inseriti e incorporati l' uno nell' altro come membra d'un solo corpo, del corpo della Chiesa militante. Quindi nella Chiesa, considerata come corpo uno e semplice, si rifondono i diritti di tutti i suoi membri, e di tutti i suoi organi (in quanto sono suoi organi); e i diritti stessi si ordinano e si subordinano fra di loro, come le parti maggiori e minori del corpo della Chiesa.

E come queste parti non tolgono l'unità della Chiesa, anzi da quest'unità ricevono la loro vita; così i varj soggetti di diritti non tolgono l' unità dell' unico soggetto di tutti i diritti, che è il corpo intero della cattolica Chiesa, e il suo capo visibile; salve sempre le obbligazioni locali o personali risultanti da' titoli di comune giustizia.

959. Ciascuno de' specificati soggetti dee potere acquistare

tutti i diritti non incompatibili col suo stato, purchè gli acquisti a *giusto titolo*. Gl' individui poi non possono acquistare diritti come fedeli, se non o in quanto rappresentano la società teocratica (fiducialmente), o in quanto la Chiesa stessa ne conferisce loro una parte per necessità di loro sussistenza. Perocchè nella società teocratica, propriamente parlando, non si danno beni temporali proprj assolutamente degl'individui, ma solo beni sociali.

960. Del rimanente, come i titoli de' diritti sono spesso de' fatti accidentali, così ogni qual volta i menzionati soggetti di diritti, che nella società teocratica si distinguono, hanno per titolo de' lor diritti un fatto accidentale, d'indole accidentale pure ed occasionale è il loro diritto. Tali sono i diritti, che si fondano su concessioni di giurisdizioni temporali, fatte alle Chiese da'principi, o su donazioni; questi non son punto diritti essenziali alla Chiesa, ma accidentali, a qualunque soggetto aderiscano. Su di che non par necessario lo stendersi maggiormente; ma più tosto conchiuderemo quanto fu da noi sul Diritto della società teocratica ragionato.

CONCLUSIONE.

961. Se dunque, rivolgendo indietro lo sguardo al cammino percorso, vogliam raccogliere il detto in poco, noi dimostrammo:

1.° Che tutti gl'individui della natura umana possiedono in comune il lume della ragione (l'essere), la verità primitiva, di tutte più universale; e questo bene, che informa la specie, unifica gl'individui, i quali, quasi come pecchie aggomitolate intorno a quella che volgarmente chiamasi lor regina, nella luce essenziale affissati immobilmente si tengono; e da quella scende a tutti uguale il diritto, uguale l'obbligazione, identica la virtù morale, identico il fine, compimento della stessa virtù, bene eudemonologico. Quindi l'esistenza di una società naturale dell'uman genere non può negarsi, a sola condizione che più individui conoscano di coesistere sopra la terra, e di conseguente l'esistenza di un *Diritto cosmopolitico* (1).

---

(1) Così lo chiamò Kant: io preferirei di chiamarlo *umanitario*. Ad ogni modo mi sembra un gravissimo errore, degno solo della società pagana, quello di Krug (*Aforismi* § 41), che non ammette alcun diritto cosmopolitico, se non come frazione del Diritto di Stato, quando quello è da questo al tutto indipendente, anzi questo da quello dipende.

962. 2.° Che se gli uomini, oltr' avere in comune il lume della ragione, l'usano altresì a intendere che dee avervi un autore del mondo (ed essi il fanno ben tosto mossi a ciò da un cotale istinto intellettivo che, sicuro di sè, dubbio alcun non conosce (1)); allora essi sentono che la naturale società che hanno insieme è dal Creator *dipendente* (109-114); cioè che il *vincolo sociale* che insieme gli aduna è condizionato ad un *vincolo signorile* che li assoggetta tutti al primo degli esseri.

963. 3.° Ma qualora giungano altresì a vedere, che l'*essere* che risplende nelle loro menti, manifestativo di tutte le cose, è quello stesso che è in Dio (benchè in Dio sia Dio, e non in essi), allora vengono nel pensiero sublime, a cui giunsero le più grandi menti del paganesimo, che l'uomo e Dio hanno un bene comune, e quindi una comune società, *ut jam universus hic mundus, una civitas communis Deorum atque hominum existimanda*, come pure scrisse Cicerone (2). E nulladimeno non potevan vedere i gentili che questa era più tosto un leggero abbozzo della società che Iddio volea stringere cogli uomini mediante il Cristo, che non la società stessa effettuata e compita.

964. 4.° Sull'abbozzo dunque di società universale e teocratica, che nella umana essenza rimase impresso di mano del Creatore, anche dopo la rovina del primo peccato, il Creatore medesimo, quasi artefice peritissimo, andò tirando linee e pennellate maestre, che furono le verità salutari rivelate di tempo in tempo agli uomini; e finalmente incarnò l'opera esimia e la finì quando il Verbo assunse l'umana carne. Allora fu compiuta la società invisibile degli spiriti rappresentata dalla società visibile, detta Chiesa militante, quella società teocratica, in una parola, di cui abbiamo esposto il Diritto.

965. 5.° Dal che si scorge primieramente, che la Chiesa universale non si può confondere colla società naturale del genere umano, più di quello che si possa confondere il disegno d' una casa sopra una carta tracciato, colla casa già eretta dalle fondamenta tutta di pietre massicce ben cementate e commesse. E tuttavia la Chiesa dicesi universale anche per questo, che le prime sue linee sono già tirate dalla natura sul genere umano; e ch' ella invita tutto questo genere umano, per dargli

---

(1) V. il *N. Sagg.* Sez. VI, P. IV, c. II, a. VII.
(2) *De Legib.* I, VII.

quella perfezione di cui esso ha l'idea, senza averne la determinazione e la realità, ed a cui egli tende col suo più secreto ed intimo voto, siccome all'adempimento della sua destinazione.

966. 6.° Che se oltracciò cercasi l'indole della società teocratica perfetta, o della Chiesa, essa è SOCIETA' FAMIGLIARE NELL'ORDINE SOPRANNATURALE. Non è società civile, perchè la civile ha per suo oggetto la *modalità dei diritti;* quando la teocratica ha per oggetto e scopo i diritti stessi, il valore de' diritti, i beni più preziosi dell'uomo. È poi società famigliare, perchè si mette in essere a modo e titolo di *generazione*, che è quel fatto, onde una persona comunica altrui la propria natura. Or questa generazione soprannaturale, vera origine della teocratica società, è quella eterna del Verbo, aggiuntavi l'incarnazione dello stesso Verbo, ed appresso l'incorporazione e l'innesto degli altri uomini in lui; per la quale mistica unione parteoipano gli uomini della divina ed umana natura di Cristo, e quindi altresì, per adozione, della sua figliazione. Mediante questa società dunque il Creatore divenne padre degli uomini; e la Chiesa non è che la famiglia di Dio. In questa Chiesa v' ha un potere *assoluto*, ma non *dispotico*, simile a quello che è nella famiglia naturale. È poi società invisibile e visibile. E in quant'è invisibile, ella è formata dalla comunicazione di Dio all'uomo, e, da parte dell'uomo, dalla fede, dalla carità e dall'ubbidienza giurata a Dio: la visibile poi è l'espressione esterna e l'esterno magistero di questa ubbidienza e di questa carità. Rappresentativo e delegato è il suo governo esteriore relativamente al Governatore invisibile, ma egli è proprio relativamente agli uomini governati. Il fine di lei è doppio: nella mente divina, è la propria gloria nella felicità suprema de'sozj: nella mente degli uomini, è la gloria divina nella massima servitù che possano prestare a Dio. Gli uomini hanno una relazione con Dio di massima servitù: Iddio li ricambia con una relazione di massima amicizia. Questa società singolare ha per sua base la *signoria*, il *diritto* e la *beneficenza* ad un tempo: nel capo della società risiede ad una la massima signoria, il massimo diritto, la massima beneficenza: egli vuole la massima servitù, perchè è la massima giustizia in sè, e perchè nelle sue conseguenze è la massima felicità di quelli che la prestano. La massima servitù de' sozj si compenetra col massimo loro bene: l'essenza di servitù e quella di suprema felicità sociale qui diventano un' essenza sola. E poichè di

questa società è scopo il bene sommo ed unicamente vero, essa è la suprema di tutte le società de'fedeli; a cui si debbono riferir tutte, a cui servir tutte. Come i beni inferiori non sono beni, se non riferiti al supremo, così le società non sono società oneste, ma sette e congiure, s' elle non servono alla suprema: questa è adunque quella che rende moralmente possibili l'altre società; che le rende giuste.

967. 7.° Di che consegue, che la Chiesa universale contiene nel suo seno il gran principio organizzatore del genere umano. Essa è destinata a raccogliere gli uomini sbrancati, formandone un sol corpo ordinatissimo. E allorquando di tutta l' umana specie sarà fatto un solo ovile, con un solo pastore, secondo le promesse del suo Salvatore ed organizzatore, allora l'opera della creazione sarà compita, la destinazione della stirpe adamitica sopra la terra sarà raggiunta: l'umanità intera sarà oggimai quella città felice, di cui profetò Zaccaria, *Et vocabitur Jerusalem* CIVITAS VERITATIS (1). L' eterna provvidenza avrà così ricondotta l' umana specie all'originale disegno, restituitale l' unità di famiglia rotta dalla morte effetto del peccato. Poichè se la morte non fosse entrata nel mondo in punizione della colpa, l' uman genere diramato da un medesimo padre sarebbe stato una sola famiglia, non disunita unquemai od infranta. Dissipato questo disegno, Iddio lo rifece più bello, più mirabile ancora traendone l' occasione dalla rovina di quel primo: egli raggiunse di nuovo in una famiglia gli uomini, ma questa fu tale che ha per padre e vero generatore non più Adamo, ma Dio medesimo.

968. Sì alto è il concetto della teocratica società effettuata dall' Uomo-Dio! Tutto ciò che potremmo dire di lei si ricapitola veramente in questa parola: ella è la *società domestica soprannaturale*. Il Diritto ne fu da noi più tosto tracciato, che svolto; passiamo ora ad esporre quello della *società domestica naturale*, che della teocratica è nobile simbolo, ed anzi è di essa, pel Cristo, quasi compendio. Conciossiachè, dopo che noi avremo esposto il Diritto delle due società domestiche, l' una appartenente all'ordine soprannaturale, l'altra al naturale, potremo allora accingerci all' esposizione del Diritto più complicato della società civile. Conciossiachè egli è uopo, che prima si conoscano quelle società che hanno a scopo ed oggetto i

---

(1) Zach. VIII, 3.

diritti ed i beni, quali sono le due società domestiche mentovate; acciocchè si possa poi conoscere quella che ha per iscopo ed oggetto la *modalità dei diritti*, quale è la civile, e investigarne il Diritto. Chè certo non si potrebbe acconciamente favellare del modo più savio di regolare la modalità de' diritti de' sozj, se questi diritti stessi, e le loro precedenti unioni sociali e le dipendenze non si fossero conosciute.

DIRITTO SOCIALE

LIBRO III.

DIRITTO SOCIALE-SPECIALE.

PARTE SECONDA.

DIRITTO DELLA SOCIETÀ DOMESTICA.

969. La famiglia è un' unione d' umani individui, che si suol distinguere da' trattatisti in tre società intrecciate insieme, la conjugale, la parentale, e la erile.

970. Ma noi già osservammo, che la relazione di servo e di padrone non è relazione *sociale* (24-30). Aristotele, san Tommaso e tant' altri aveano fatta la stessa osservazione.

971. Nè col ripeter l'osservazione noi intendiam di proscrivere la relazione di signore e servo, ma sol d'escluderla dal *Diritto sociale*, rimettendola al *Diritto individuale*, dove l' abbiamo trattata.

972. Di più, quantunque il padrone ed il servo, siccome tali, non formino insieme una *società*, ma una semplice *convivenza;* tuttavia essi non cessano d'essere associati, quali uomini, nella società teocratica naturale, e, quali cristiani, nella società teocratica soprannaturale (541, 653, 664-667, 726, 785-788, 800, 801).

973. E tali *vincoli sociali*, che stringono necessariamente insieme il servo ed il padrone, limitano ed addolciscono il *vincolo signorile* che passa fra essi. Di che, lo stato di servitù, dallo stato della maggior società temperato, è reso compossibile alla dignità umana (D. I. 243-244).

974. Onde è dunque da ripetersi la durezza e l' ingiustizia della servitù? — Dalle seguenti cagioni:

1.° Da una veduta parziale, che considera solamente la relazione signorile di *padrone a servo*, senza attendere contemporaneamente alla relazione sociale di *uomo ad uomo*.

Questa maniera esclusiva di vedere fu la cagione logica, e somministrò la giustificazione legale della schiavitù gentilesca;

975. 2.° Dal disconoscere per ignoranza, o dall'escludere per empietà la relazione soprannaturale, che, legando tutti gli uomini efficacemente a Dio, li lega altresì in sacra ed intima società fra loro.

Questa società soprannaturale tolta via, rimane il solo vincolo della società naturale; dalla debolezza del quale è da ripetersi la causa della durezza e dell'inumanità, che si riconosce ogni di più nelle relazioni signorili in quelle regioni, dove il protestantismo o lo scisma ebbe agghiacciato i cuori;

976. 3.° Dal sensismo, il quale tende a distruggere la società stessa teocratica naturale, togliendo all'umanità il possesso, che dee avere in comune, della verità e della morale virtù.

977. Quanti danni non sofferse anche presso di noi cattolici dal sensismo la classe più bassa della società! Quanti arbitrj della classe più elevata volti a opprimere questa, pure col pretesto di soccorrerla!

978. Laonde se noi dichiariamo ipsociale la relazione che passa fra servo e padrone astrattamente considerata, senza tuttavia espellerla dal Diritto; nè veniamo con ciò a giustificare la servitù dura e ripugnante all'umana dignità; nè facciamo scaturire l'attemperamento che la rende onesta e giuridica dal suo proprio seno; dichiariamo anzi, che ogni temperamento ed onestà le vien dal di fuori; le viene dal coesistere con una società essenziale all'uman genere, dalla quale nessuno degli uomini può uscire, sia padrone o servo, nè sforzarsi di cacciarne altrui, senza colpa, poichè è società, che ha l'immobil sua base nell'intelligenza umana, e il suo glorioso fastigio nella grazia divina.

979. Ci basti adunque avere esposto la natura, i titoli, le limitazioni della servitù nel Diritto individuale (D. I. 128-133, 239-244, 528-863, 1560-1613, 1995-1999); e avere aggiunta a quelle limitazioni conferma e difesa nell'esposizione del *Diritto teocratico*.

980. E nondimeno alcuna volta ci verrà necessario rifarci per incidenza sulla relazione di servo e padrone, sì nel libro presente che spone il Diritto della società domestica, e sì nel seguente che spone quello della società civile; e allora noi aggiungeremo alle cose dette quel tanto che ci bisognerà a chiarire il rapporto tra il vincolo sociale ed il signorile, che in

tali società si mescono variamente insieme, come pure a descrivere l'atroce combattimento che spesse volte s'accende tra essi.

981. Esclusa dunque dalla domestica società la relazione che impropriamente chiamarono società erile, rimangono l'altre due che debbono dar materia al libro presente. Il quale si partirà in due sezioni rispondenti alle relazioni di conjugi e di parenti, alle due società intrecciate insieme, che formano quel corpo di persone conviventi che famiglia si chiama, e sono, come dicevamo, la conjugale e la parentale (1).

982. Che se mai altre volte noi ci proponemmo di consultare la buona natura umana, sceverandola diligentemente da tutto ciò, che s'è messo in lei di vizioso; egli è massimamente in questa parte che tratta della società domestica, che noi dobbiamo diligentissimamente sdegnare le voci della lusinghevole corruzione; e della pura e schietta natura raccogliere gli oracoli intemerati. Chè questa sola per certo può esserci nell'investigazione dei diritti umani, e de'doveri, quella guida fedele, di che abbisogniamo; nè la scienza del Diritto famigliare può avere altro ufficio ed altro intento, che di cogliere e descrivere accuratissimamente, secondo la frase di Michele d'Efeso, τὸ παρὰ τοῖς πλειστοις και αδιαστρόφοις και κατά φύσιν εχουσιν (2).

---

(1) Non si confonda la scienza del Diritto, colla scienza del governo della famiglia che abbiam chiamata *Iconomia (Pref.* alle *Opere Morali* f. XII*)*. L'*Iconomia* è la scienza che insegna il modo di governare la famiglia, conducendola alla sua perfezione, è, in una parola, la politica della famiglia. Ora in questa scienza si dee certo parlare de' *servi*, che sono un animato strumento a tal fine. Ma la scienza del Diritto sociale non ha altro intento, che quel d'esporre i doveri giuridici e i diritti delle persone che compongono la società; le relazioni giuridiche ch'ella può avere colle persone estranee, appartengono al *Diritto individuale* (V. l'*Introduzione al Diritto sociale*).

(2) « Ciò che vien ricevuto da molti, e dai retti uomini, è secondo natura ». Ad. Nicom.

SEZIONE I.

DELLA SOCIETÀ CONJUGALE.

CAPITOLO I.

NATURA DELLA SOCIETÀ CONJUGALE.

ARTICOLO I.

CONCETTO DELLE DUE SOCIETA' NATURALI ORDINATE ALL'UNIFICAZIONE DEL GENERE UMANO SECONDO IL DISEGNO DEL CREATORE.

983. Ogni diritto ha per suo oggetto un bene (1), e ogni bene, quanto al suo valore, si riduce ad un sentimento aggradevole (2). Ogni diritto adunque ha per oggetto e materia ultimamente un dolce sentimento della natura umana; di che anche viene al diritto il nome di *naturale*. Ora, qual è quel dolce natural sentimento, a cui si riferiscono i diritti della società conjugale?

984. L'uomo non basta a sè stesso (3), egli sente incessantemente il bisogno d'unire a sè degli esseri diversi da sè: gli unisce a sè nel proprio sentimento, nel quale il principio senziente è egli stesso. Questo FATTO, somministratoci dall'osservazione interiore, si può anco annunziare così: « L'uomo tende ad unificare in sè stesso gli esseri diversi da sè ». Essendo dunque l'uomo uno ed identico, scorgesi in lui una continua tendenza di ridurre ad unità la pluralità. Laonde come la pluralità ridotta ad unità piace all'*intendimento* che la contempla, relativamente al quale piglia il nome di *bello*; così la pluralità ridotta ad unità nel *sentimento*, piace al sentimento e piglia il nome di *bene eudemonologico*. Il bello è la pluralità condotta all'unità nel mondo ideale; il bene eudemonologico è la pluralità condotta all'unità nel mondo reale.

985. Ma quali sono gli esseri che l'uomo tende a unir seco stesso, a unificare nella semplicità del suo sentimento essenziale? — Tutti, niuno eccettuato; ma possiam classificarli così:

---

(1) *Dell'Essenza del Diritto*, c. III, a. IV.
(2) *Del principio della derivazione de' diritti* c. II, a. II.
(3) *Saggio sulla Speranza*, nel volume intitolato, *Apologetica*.

986. Altri sono mere cose, altri sono persone e nature intellettive. L'unificazione, che fa l'uomo seco stesso delle cose, produce il fatto singolare della *proprietà* (1): l'unificazione delle persone produce il fatto, pure singolare, della *società*, principalissimamente della società conjugale. Perocchè il matrimonio è l'unificazione non già di cose, ma di nature e di persone umane. L'indole della quale unificazione riceve luce dalle seguenti considerazioni.

987. Non potendovi essere altri oggetti, in cui tenda la moralità, che quelli che sono intelligenti, e l'uomo trovandosi in comunicazione con Dio e co' suoi simili; questi sono gli oggetti de' suoi doveri morali (2). Ma queste stesse intelligenti nature, la divina e l'umana, oggetti della moralità, sono altresì quelle che l'uomo tende senza posa e pienamente a congiunger seco in mille guise per ingrandirsi e felicitarsi. La unione dell'uomo colla natura divina, e colle appartenenze di essa, costituisce la società teocratica; la piena unione dell'uomo col suo simile è il fine della società conjugale: nell'una e nell'altra società egli rinviene un cotale sentimento di felicità, o di speciale appagamento.

988. Ciò posto, egli è mestieri che noi confrontiamo insieme queste due società, e che dimostriamo come la società teocratica, benchè sì assoluta, lasci luogo alla conjugale quaggiù sulla terra; e come per entrambe, secondo il disegno del Creatore, doveva intessersi un associamento strettissimo del genere umano.

ARTICOLO II.

RELAZIONE FRA LA SOCIETA' TEOCRATICA E LA CONJUGALE.

989. Come dunque possono stare insieme la società teocratica e la società conjugale, le due primitive società uscenti immediatamente dalla natura dell'uomo?

990. La società teocratica ha per *bene comune* l'essere universale.

L'essere, in quanto è unito nella costituzione dell'uomo collo spirito, è lume, e in esso gli uomini tutti posseggono l'iden-

---

(1) *Del principio della derivazione de' Diritti*, c. II. a. II.

(2) *Principj della scienza morale*, cap. VII, a. VIII.

tica verità, e l'identica regola di ragionare e di vivere. Ma questo lume naturale che a tutti gli uomini splende, e in cui hanno tutti la stessa regola del pensiero e della vita, benchè di somma dignità, non somministra un bene infinito-reale. Quindi la società, che nella comunità di tal bene si fonda, è incipiente, non completa (668-678).

Ora Iddio volle, che l'uomo godesse seco di una società completa. A tal uopo gli diede graziosamente una cotal percezione di sè medesimo; e sollevandolo così fino a sè, il trasportò in una regione superiore a tutta la natura. L'*essere* in tal modo noto all'uomo per natura (essere nella sola forma ideale) fu reso all'uomo sensibile per grazia (essere nella forma ideale e reale, Dio). Quindi tutti gli uomini che ricevono questo dono non solo *divino*, come il primo, ma ben anco *deiforme*, possedono in comune il sommo bene; la società teocratica giunse per tal guisa al suo compimento, fu fondato il regno di Dio (694-711). Così di Dio e degli uomini si fece una vera società (1).

991. Ma egli è certo che Iddio, bene infinito, potrebbe comunicarsi all'uomo con tanta pienezza da esaurirne tutta l'attività. In tal caso sarebb'ella più possibile alcun'altra società che in quella non fosse compresa? Certo no; perocchè l'uomo troverebbe in Dio ogni bene non pure sperato e finale, ma immediato e presente. E questo fa Iddio in cielo, e però ivi cessa la società conjugale, che per la sua materialità non può fondersi pienamente nella società deiforme; onde l'uomo sta nel cielo siccome un angelo di Dio (2). Non volle però il Creatore far questo d'un tratto; anzi volle comunicare sè stesso agli uomini per gradi, ponendoli da prima in uno stato di via sopra la terra.

---

(1) A tutta ragione, da s. Tommaso la *società* degli uomini con Dio viene attribuita all'ordine soprannaturale: « La natura, dic'egli, ama Dio sopra tutte « le cose in quant'è principio e fine del bene naturale: ma la carità l'ama in « quant'è oggetto della beatitudine, *et* SECUNDUM QUOD HOMO HABET « QUANDAM SOCIETATEM SPIRITUALEM CUM DEO » *S.* I. II, CIX, III ad 1. Quindi è che i teologi cattolici con tutta proprietà riferiscono all'ordine soprannaturale l'*amicizia* fra l'uomo e Dio, come si può vedere in Domenico Bannez, che sostiene espressamente la tesi, *Inter Deum et homines non aliam amicitiam esse veram et propriam, praeter supernaturalem.* Comment. in II. II, XXIII, 1.

(2) Matth. XXII, 30.

992. E non di meno in sulla terra stessa si scorge, che qualora Iddio più comunica di sè all' uomo, la società conjugale si rende men necessaria quanto alla sua materiale consumazione, e s'allontana, quasi direi, dall'uomo per riverenza della deiforme. Nel terren paradiso, dove Iddio coll'uomo trattava assai da vicino, questi non sentì il bisogno di consumare la sua unione colla vergine datagli per compagna; e nella Chiesa di Gesu' Cristo, incontanente che Iddio si comunicò di nuovo agli uomini con abbondanza, si videro innumerevoli mortali d'ambo i sessi, coll'altezza dell'animo e colla purità della mente, farsi generosamente eunuchi pel regno de' cieli (1). La società conjugale adunque è possibile solo in terra, perchè Iddio non si comunicando all'uomo pienamente, non lo spiritualizza abbastanza; conciossiachè egli si presenta bensì sensibile all' intelletto, ma quasi in uno specchio e per enimma (2). In cotale condizione e stato, l'uomo, nella sua parte superiore unito a Dio, e ancor materiale nella inferiore, con quella può aderire alla società teocratica siccome a suo fine, e con questa alla società conjugale, la quale coll' esercizio delle virtù, di cui ella somministra al mortale ampia occasione, divien mezzo, facendolo meritare, alla più piena sua unione con Dio.

993. La *società conjugale* si rende anche per altra via mezzo al compimento della *teocratica;* cioè perchè da essa procede lo svolgimento dell'umana specie, la quale, per la consumazione dell' union conjugale prende a sussistere in più individui. Così si forma il genere umano, così la natura umana entra o può entrare nella società teocratica con tutti quegli individui, nei quali ella è destinata a manifestarsi e ad attuarsi. Anche per questa ragione il matrimonio tiene in sè qualche cosa di elevato, che mosse il Riparatore dell'uman genere ad innalzarlo alla dignità di sacramento.

ARTICOLO III.

SECONDO LA PRIMA ISTITUZIONE L' UMAN GENERE DOVEA FORMARE UNA SOLA SOCIETA' UMANO-DIVINA.

994. Qualora poi si consideri che, secondo ciò che Dio ci ha manifestato delle sue intenzioni, non dovevano gli uomini soggiacere alla morte, se non avesser peccato; facilmente si

(1) Matth. XIX, 12. (2) I. Corinth. XIII, 12.

scorge ch' essi avrebbero formato tutti insieme non pure una sola società teocratica, fine del primo disegno, ma altresì una sola società domestica, mezzo acconcissimo a quel disegno; la quale società domestica si sarebbe ultimamente rifusa tutta nella teocratica, quasi limpido fiumicello che versa le sue onde nel mare (1).

ARTICOLO IV.

NELLA SOCIETA' CONJUGALE VI HA UN'UNIONE COMUNE A TUTTI GLI UOMINI E UN' UNIONE PROPRIA DE' DUE SESSI.

995. Ma continuiamoci a penetrare più addentro nella natura della conjugal società.

Dicevo, ch' ella ha per base la piena unione dell' uomo col suo simile.

Ora l'unione dell' uomo col suo simile è la base e l' oggetto di ogni amicizia, eziandio fra persone dello stessò sesso. Ma fra persone di sesso diverso è possibile un' unione più piena e tutta speciale; ed ella appunto, questa unione che esclusivamente ha luogo fra persone umane di sesso diverso, è quella che forma l' oggetto dell' amore e il fine della società conjugale che ne consegue.

996. A meglio chiarir la intimità e la pienezza dell' unione dell' uomo col suo simile, che si realizza nella società conju-

---

(1) Quantunque si possano concepire colla mente vari esiti al caso che Adamo non avesse peccato, tuttavia si noti, che, accennando noi al *disegno primitivo*, questo non si dee desumere che da tutto quel meglio che si può pensare dovesse avvenire degli uomini creati da Dio innocenti. Questo meglio, quest' ideale, non solo esclude il peccato di Adamo e dei posteri; ma fors' anco suppone che Adamo non avrebbe mai lasciato intieramente i suoi figliuoli, ma al tempo da Dio stabilito, tutt' insieme con questi sarebbe stato trasportato alla visione beatifica, niente a ciò ostando che gli uni fossero rimasti più e gli altri meno sopra la terra. Nondimeno si può anche supporre il contrario, con sant'Agostino, cioè che Adamo sarebbe stato glorificato prima de' figliuoli (V. sant'Agostino, *De Genes.* ad litt. L. IX, c. VI; e *De C. D.* L. XIV, c. X); fossero poi rimaste in terra più stirpi, od una sola alla volta. Ancora si concepisce possibile, che i padri, benchè passati a stato di beatitudine, si manifestassero e reggessero i figliuoli, in terra dimoranti (come fece Cristo dopo la sua risurrezione fino alla sua ascensione in cielo), fino a tanto che questi venissero tutti assunti al medesimo stato di celeste felicità.

gale, considerata nella sua perfezione (1), conviene osservare che in essa

1.° Primieramente è presupposta tutta quella amicizia ed unione che è possibile, secondo la retta natura, fra uomini dello stesso sesso;

2.° E che sopr' essa poi è aggiunta quella intimità ed unione maggiore che non è possibile fra persone umane dello stesso sesso, ma sol di sesso diverso; e quest' ultima maniera d' unione diviene la differenza specifica e caratteristica della società conjugale.

Consideriamo entrambi questi elementi.

§ 1.

Primo elemento della società conjugale, la pienezza dell'unione comune a tutti gli uomini.

997. Il marito e la moglie sono due esseri umani che s' uniscono con tutta la pienezza possibile a realizzarsi fra persone di sesso diverso, secondo la retta ragione. Tale è il vero concetto del matrimonio.

998. Ora da esso si scorge primieramente, che l' unione sessuale non costituisce da sè sola la società conjugale, ma che essa esige e suppone dinanzi a sè ogni altra unione possibile fra persone umane (2).

999. Affine dunque di ben concepire l' alta natura della società conjugale, conviene spingere col pensiero l' unione fra due persone umane di sesso diverso fin là, dov' ella può

---

(1) Acuta osservazione di Platone, ripetuta poi da Aristotele e da tant' altri, si è questa, che a conoscere l' intima natura delle cose, convien sempre considerarle prive di tutti i loro difetti accidentali.

(2) A cansamento d' equivoci osservi qui il lettore, che altro è la società conjugale di fatto, e altro è l'*obbligarsi* a detta società. Chi s' è obbligato a detta società, cioè chi s'è maritato, dee vivere conforme alla medesima, realizzandola così nel fatto. Ora poi chi manca a tale obbligazione, il marito, per esempio, che non ama la moglie, o la moglie che non ama il marito, non cessa mica d' essere maritato; perocchè esser maritato vuol dire, « aver contratta l' obbligazione di vivere conforme a ciò che esige la società conjugale ». Fra que' conjugi adunque che mancano a tutta quella intimità d'unione, che esce dal concetto del matrimonio, non vien meno la società loro *di diritto*, ma ella rimane *di fatto*, per loro colpa, inadempita (688).

andare, secondo la retta ragione; ed allora avremo colta la giusta e compiuta nozione della società, di cui parliamo. Tentando noi tal impresa, tocchiamo prima di que' vincoli, che legar possono insieme uomo con uomo anche del medesimo sesso; e con ciò avremo indicato il primo elemento del matrimonio, il suo necessario preliminare: poscia investigheremo la propria natura dell' unione de' sessi.

1000. Le affezioni legittime che legano insieme gli uomini si classificano acconciamente in due serie: altre sono native, o *spontanee*, altre *suscitate*. Quelle sono calme e costanti, queste veementi e soggette a mutazioni; di quelle l' uomo quasi non ha coscienza, ma improvvisa gli sorge talora, poniamo quando vien messo a pericolo il caro oggetto di sue abituali affezioni; è allora ch' egli incomincia a sentir d'amare; il pensier del contrario, il timor d' una perdita, trae la sua riflessione sopra di sè, e il rende vivamente consapevole di quel che ha, col confronto di quel che potrebbe non più avere. Le affezioni spontanee adunque sono il fondamento e la radice delle suscitate. Che se le affezioni *suscitate* non si fondano sulle *spontanee*, se non sono uno svolgimento e una maggiore attuazione di queste; elle riescono un fuoco di paglia, o sono bastarde, ipocrite, figliuole spurie dell' egoismo, non della grande facoltà d'amare che di tutte le vere affezioni è madre pudica. Noi dunque enumereremo le affezioni *native* e spontanee, nelle quali le *suscitate* si racchiudono come ne' loro rudimenti.

1001. Il primo bene che gli uomini in comune posseggono è l' essere ideale, onde a ciascuno è libero dedurre i medesimi concetti, i medesimi principj di ragionare, le stesse cognizioni (641).

Pure, se questo bene comune produce quasi una società degl' intelletti uniti nell' identica verità, la società delle umane persone non comincia che coll'uniformità delle volontà nel bene medesimo (664-667).

Ma nativa all' anime umane è la tendenza all'amore dello stesso essere conosciuto, sicchè ogni entità diviene ad esse un grado di bene.

Quindi siccome tutti gli uomini hanno in comune la notizia dell' essere, così hanno comune l'amore del medesimo; e poichè l' *essere amato* è bene a chi l'ama, così tutti gli uomini hanno un medesimo primo bene per oggetto di questa loro nativa affezione.

Indi si forma, abbiam detto, una incipiente società divina fra tutti gli uomini: divina, perchè è divino il vincolo che la forma, la luce della verità.

E quindi anche il primo rudimento della società conjugale (662, 663) dee essere l'amore dell'identica verità che agli intelletti de' conjugi ugualmente presiede; e per opposto la volontà avversa al vero distrugge il primo anello d'oro di quella umana congiunzione.

1002. Ora dall'essere nell'anime lo stesso fonte di verità, onde procedono le stesse regole di giudicare e di vivere, e avere si possono le stesse cognizioni, rendesi naturale agli uomini il consentire ne' giudizi, nelle contezze, e negli affetti verso gli enti conosciuti giusta la proporzione del loro valore. E se nella deduzione de' veri derivati dal primo identico fonte, e quindi nelle cognizioni attinte, può accadere diversità; tuttavia non è possibile contraddizione alcuna di notizie, d'affetti e di voleri in coloro, che rettamente, e senza vizio, come vuole il dovere, procedono in procurandosi questo loro intellettivo e morale disviluppamento. Or poi l'uniformità de' pensieri, delle opinioni, e il consenso degli affetti e de'voleri è all'anima come il possesso d'un tesoro inapprezzabile; e non si può dire che gaudio pacifico dal godimento indiviso di un tesoro sì caro, tutto spirituale, ridonda, e quanto le menti si congiungano per esso strettamente, e quanto s'abbraccino in esso i cuori.

1003. Laonde se questo consentire in tutto, pel solo fatto che così le anime si trovano quasi unificate, spande in esse affettuoso calore, il quale appartiene a quelle che abbiamo chiamate *affezioni native e spontanee*; egli è poi manifesto che questo calore, queste affezioni possono dagli amatori coltivarsi ed accrescersi, senza potersi assegnare alcun limite, cangiandole così in quelle che abbiamo dette *affezioni suscitate*.

Ora anche queste vengon formando un secondo anello, e tutto d'oro, che unisce i conjugi, preliminare al loro ultimo congiungimento.

1004. Nel che vogliamo però osservare, che le sole affezioni native e spontanee sono richieste necessariamente dalla società conjugale; le *suscitate* poi stanno a lei bene, siccome un cotale ornamento accidentale, e giovano mirabilmente, qualor siano ordinate, ad accrescere la perfezione e la felicità sensibile della conjugal convivenza.

1005. Or poichè la cagione generale per la quale accade che due o più esseri umani, posseditori dello stesso fonte di verità nelle menti, e con in cuore la stessa tendenza ad amar tutto, vengano poi non già solo a distinguersi per varietà di cognizioni e d'affetti (il che non distrugge l'uniformità del pensare e dell'amare), ma ben anche a contraddirsi nelle opinioni e nelle affezioni, il che rende impossibile il consentire a pieno fra loro; poichè, dicevo, la cagion generale di ciò, non è altro che uno sragionare, il quale, anzichè seguitar semplicemente il dettato del vero, seguita quello delle passioni, o sia viziosamente procede; vedesi manifesto, che la *virtù* è un elemento dimandato dalla società conjugale; e che ogni vizio, ogni immoralità danneggia, vulnera, od anco strazia quella società, che a sì piena unione anela di due intellettive e morali creature.

1006. A intendere questo più intimamente, si richiami alla mente (ciò che noi abbiamo altrove dimostrato), che è la volontà quella che dirige la ragione; e secondo che essa è semplice e pura, o di male passioni imbevuta, conduce la ragione a trovare il vero, o a fingersi il falso (1); quindi la ragione, che dicesi pratica in quant'è così mossa dalla volontà, genera di sè gli affetti ragionevoli od irragionevoli, ed avvía le operazioni esterne buone o ree. E siccome il vero è uno, e il falso è molteplice, così quel corso legittimo del ragionare aduna gli animi nel consentimento, e questo illegittimo gli divide col dissentimento. Perciò ogni difetto morale, ogni mal volere, traviando il ragionare, pregiudica all'indole amorosa della società conjugale, che, essendo l' unione più intima e piena di due intelligenti creature, richiede o anela il pieno consentire, e quindi ne vuole anche la condizione, che è la rettitudine delle volontà direttrici degl' intendimenti. Dalle quali cose si può giustamente inferire, che la conjugal società è essenzialmente morale; conciossiachè tutto ciò che declina dalla virtù, scema o toglie l'unione di due esseri intellettivi.

1007. In quell'uomo che colla sua volontà, e quindi con tutto sè stesso, aderisce agli enti conosciuti, secondo il loro comparativo valore, avvi il sentimento della pace, il godimento puro

---

(1) V. il *Nuovo Saggio*, Sez. VI, P. IV, e il *Sistema Morale* premesso alla *Filosofia del Diritto*, facc. 61 e segg.

delle entità; e di più egli sente da sì semplici ed ordinati affetti migliorato sè stesso; perocchè con quel suo assenso riceve in sè l'ordine degli enti, a cui, amando, si conforma. Questa partecipazione dell'ordine degli enti ch'egli ama, questo suo intimo miglioramento, è ciò che si chiama dignità morale. Ora tutti questi beni, acquistati dall'uomo colla pratica della virtù, formano un novello vincolo a due anime che li posseggono in comune. Veramente ciò che posseggono in comune due anime virtuose è lo stesso *ordine dell'essere*, a cui aderiscono con tutto sè stesse; perocchè quell'ordine, secondo cui amano gli esseri, è *identico*, e però è vincolo unificante. All'incontro la coscienza della propria rettitudine, e la *pace* e la *gioja* che sorge e quasi zampilla in esse dall'amar gli *esseri reali* secondo l'*ordine ideale*, non sono propriamente beni identici, perocchè non può disconoscersi che i sentimenti di un'anima si distinguono numericamente da' sentimenti d'un'altra; ma eglino sono tuttavia beni della stessa specie, e però, secondo la specie, sono goduti in comune, in intima società. Lo stesso dee dirsi della *dignità morale*, che la creatura intelligente s'acquista colla pratica della virtù.

1008. Non basta però: quantunque i beni accennati, procedenti dalla virtù, quanto alla specie sieno comuni a' virtuosi amici, e quanto alla loro distinzion numerica sieno proprj di ciascheduno, che colla virtù sua propria li produce a sè medesimo; tuttavia hanno gli amanti un altro modo di goderli in comune, identicamente considerati e in quanto son proprj di ciascheduno (benchè ciascun d'essi non li goda alla stessa guisa dell'altro); e questo fatto è grande virtù e quasi miracolo dell'amore. Perocchè, siccome noi abbiam veduto che la natura intellettiva trae seco una facoltà universale di amare, una facoltà che si riferisce ad ogni ente, il quale, in quanto è ente, è essenzialmente amabile a chi lo conosce; così è chiaro che due esseri intelligenti e possono amarsi l'un l'altro, ed amandosi, l'uno ama tutto ciò che è nell'altro, ogni parte e ogni pregio dell'altro; onde ama dell' altro anche i beni e piaceri, anche la pace e la gioja e la dignità propria di lui; e tutte queste cose ama nell'amato, secondo il loro intrinseco merito, che è quanto dire, fuor di misura. E così l'amare in altrui la virtù, e gli affetti conseguenti, divien principio della *stima morale*, che s' hanno insieme gli amatori, e però i conjugi sopra tutto, che sono

gli amatori perfetti. La quale *stima morale*, che è mai, se non un'altra vaghissima e fortissima funicella che avvince insieme le loro anime?

1009. Or tutti questi dolci vincoli delle umane creature procedono naturalmente dal possesso della verità, e dalla pratica della virtù; e più s'intorcono e si fortificano, quanto più l'adesione consenziente dell'anime a tutti gli *esseri reali* s' aumenta e procede meglio proporzionata al loro comparativo valore, rivelato dal paragonarli all'*ordine dell'essere* che l'anima intelligente contempla nell'idea. Conciossiachè a quest'adesione si riduce la virtù morale. Ma fra gli *esseri reali* ve n'ha un supremo, in rispetto al quale tutti gli altri s'annullano. Nè la mera intelligenza, nè la natura ci mette in immediata comunicazione con esso. L'intelligenza non ce l'addita che negativamente, come la causa necessaria, ma al tutto inaccessibile, dell'universo. Ma qualora, egli stesso discendendo s' accosta all'uomo, e se gli dà percettibile, allora l'uomo può aderire realmente all'Essere infinito; Dio diviene un bene pienamente comune e sociale; nel cui godimento si unificano gli uomini che lo posseggono. Questo è il religioso legame, compimento de' precedenti, che dee avvincolare le due creature umane destinate a vivere unite di tutte le unioni possibili a formarsi fra esse, le quali ultimamente in una sola si fondano che dicesi conjugale. La religione soprannaturale adunque sublima oltre natura il matrimonio, stringendo i conjugi del vincolo massimo che è la carità, e divinizza la loro unione. Conciossiachè Dio stesso entra per essa terzo nella lor società; divenendo Dio il comun bene di Dio, e de' conjugi. Allora è, che si avverano (attesa l'altezza, nobiltà e consistenza della carità di Cristo) le parole del gran Dottore d'Ippona: « Con « questa carità ci amiamo scambievolmente, con questa amiamo « Dio. Nè noi ci ameremmo insieme di vero amore, non amando « Dio. Poichè ciascuno ama il suo prossimo come sè stesso, « se ama Dio. Che se non ama Dio, non ama sè stesso » (1). A cui soggiunge altresì, che s. Paolo pone a frutto dello spirito la carità, e « poscia vi appicca gli altri quasi frutti uscenti da

(1) *Hac diligimus invicem, hac diligimus Deum. Neque enim vera dilectione diligeremus invicem, nisi diligentes Deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam seipsum, si diligit Deum. Nam si non diligit Deum, non diligit seipsum.* Tract. LXXXVI in Jo.

« quel capo, e a quello legati, che sono il gaudio, la pace, « la longanimità, la benignità, la bontà, la fede, la mansue- « tudine, la continenza, la castità » (1), inapprezzabili beni nel matrimonio cristiano contenuti. Essendo dunque il Cristo di Dio venuto a dare agli uomini il precetto della carità, e le forze d'adempirlo; di nuovo, era consentaneo che egli elevasse a natura di sacramento quella società, che si proponea di realizzare in sè l'amore perfetto, e che non poteva raggiungerlo; era consentaneo che dalla carità sua ella venisse divinizzata, e adorna d'ogni sublime virtù.

L'essere (la verità), l'ordine dell'essere qual regola delle affezioni (la legge morale), Iddio reso percepibile agli uomini, sono beni di prezzo infinito. Gli uomini che in comune li amano trovansi uniti coll'anime più che pe' semplici accidenti: le quali anime sì rispetto alla parte loro intellettiva, come rispetto alla parte loro volitiva, dimorano in un centro comune, nel vero luogo delle intelligenze. Ma le umane persone anche per la comunione de' beni finiti si legano insieme.

1010. Primieramente l'uomo ama sè stesso con amor soggettivo, il quale gli rivela qual sia l'umana natura; e quindi che bontà ella s'abbia anche in altrui. Egli ama allora la natura umana, come oggetto conosciuto buono dovunque la scorge, cioè in tutti i suoi simili: e questo amore è oggettivo, d'apprezziazione. Ma egli l'ama ne' suoi simili anche soggettivamente, istintivamente, cioè ama in essi la propria similitudine, ama sè stesso. Quest'amore soggettivo d'altrui è spontaneo e naturale, e colorisce ed incarna, per così dire, quel primo, che è morale e virtuoso.

Così un doppio amore si mescola insieme; e compone quell'affezione e quella virtù che italianamente si dice *umanità*, e che i greci dissero φιλανθροπιαν.

1011. Se per *umanità* intendiamo l'affezione che ha l'uomo verso l'uomo in universale, se cioè restringiamo l'oggetto di quest'affezione alla natura umana considerata nella sua essenza e nel complesso delle sue parti, ell' è un'affezione unica, specificamente distinta da tutte l'altre.

---

(1) *Fructus, inquit, spiritus caritas est, ac deinde cetera tanquam ex isto capite exorta et religata contexuit, quae sunt gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, castitas.* Tract. LXXXVII in Jo.

1012. Ma se riduciamo all'umanità tutti gli affetti che hanno per oggetto quanto nell' umana natura si può rinvenire eziandio che solo per accidente, l' umanità è un'affezione molteplice: non solo essa abbraccia l'umana natura tutt' intera nel suo complesso, ma ben anco s'affissa alle singole parti di lei: nè si limita ad amarne le condizioni essenziali, ma i suoi accessorj altresì, e gli ornamenti acquisiti. L' *umanità* diviene così un tronco che manda fuori diversi rami di affezioni, le quali s' apprendono a tutte le varie parti, e a tutte le varie doti, che in umani individui si possono riscontrare.

1013. V'ha dunque un' affezione, che riguarda l' essenza dell' umana natura, comune a tutti gl' individui — *umanità* in senso stretto, cioè considerata quale affetto fondamentale.

V' hanno affezioni, che riguardano i pregi accidentali, naturali o acquisiti, della natura umana, dell' anima, o del corpo, o dell' uomo intero che d' anima e di corpo risulta — *affetti uscenti dall'umanità.*

1014. I pregi accidentali dell' anima e del corpo danno materia ad affezioni più eccellenti e più forti, che non la semplice essenza dell' uomo: perocchè tutte le doti di maggiore stima e amor degne, le stesse virtù morali, non sono che pregi alla natura accidentali.

1015. Tra' quali pregi v' ha la *morale dignità*, di cui abbiamo parlato, che all' uomo deriva o dalla naturale virtù o dalla soprannaturale. L'uomo della virtù soprannaturale abbellito, partecipa di quell' infinito valore che ha Dio stesso, e quindi si fa degno di quel divino amore, in paragone al quale gli altri affetti svaniscono come in cospetto al sole le stelle. Quindi l'acuta osservazione sopraccennata di sant' Agostino, che « Chi non ama Dio non ama sè stesso ». Conciossiachè chi ama Dio ha in sè stesso un oggetto degno di quell' amore che è vero amore, perchè non serve ad altro amore, e quindi può amare Dio in sè stesso d'amor finale; ma chi non trova in sè da amare altro che l' umanità, egli ha un oggetto sì povero, che i suoi affetti non si possono legittimamente in esso fermare, ma debbono proceder oltre in cerca d' un fine più degno; onde l'uomo che non ama Dio non ama sè stesso, per questo, che il suo affetto non può, secondo ragione, fermarsi in sè stesso. Dunque meno ancora egli ama i suoi simili, i quali pur non suole amare, che a similitudine di sè stesso.

1016. Ora se l' unione conjugale dee essere quell'union massima, che risulta da tutte le unioni possibili a due esseri umani, uopo è che i conjugi sieno uniti anco per l' affetto e per la virtù della *umanità* nel tronco e ne' rami: cioè ciascuno dee amare nel consorte l' umana natura, e i pregi di essa, o sieno già in lui, o acciocchè vi sieno.

1017. Ed anco in questi *affetti*, come ne' precedenti, non si ometta distinguere quel grado d' affezione che è *nativo* e *spontaneo*, da quello che è *suscitato*.

Veramente ogni essere ed ogni suo pregio, e quindi l' umana natura ed ogni pregio di lei, col pur presentarsi all' animo mediante l' esperienza e la cognizione, trae e muove un primo grado d'affetto, purchè l' uomo non sia pervertito e stravolto, nè vi ponga impedimento; e questo grado è l' affezione che dicevamo *spontanea*.

Ma l' *affezion suscitata* è l' incendio che nasce da quella prima scintilla. Conciossiachè l'affezione spontanea, coi consensi della volontà, e cogli atti replicati delle facoltà affettive si eccita e svolge maggiormente, e in infinito s' aumenta, come da bragia coperta di cenere col soffio e col fomite si trae altissima fiamma.

Ora ben si noti, per dirlo di nuovo, che questo eccitamento, direi quasi artificioso, che sì diversi, sì soavi, sì poderosi, e talor sì tremendi scuotimenti fa provare alle fibre dell'uman cuore, non è richiesto dal concetto della conjugal società: ma solo è richiesto quel primo grado d' affezione, che da sè stessa accalora, secondo la legge della spontaneità a cui soggiace l' umana natura. Il di più è ciò che distingue i varj gradi di sensibile felicità, che a' conjugi la loro unione produce; ma spesso ancora quel di più trae seco i più gravi pericoli per l' umana debolezza, turbando il tranquillo della ragione; chè l' infermità dell' intendimento non vale a reggere il naviglio da troppo impetuosi venti di affetti sospinto.

1018. Un' altra stirpe d' affezioni ci rimane a indicare, e quest' è il *puro amore*, voglio dire l' amore che ama sè stesso. Egli è ciò che v'ha di più squisito e di più consumato nell' ordine degli affetti.

1019. L'amore da sè medesimo amato è passivo ed attivo, conciossiachè l'essere amoroso ama di essere amato, ed ama pure di amare.

Qual dolcezza provenga all' amatore dalla consapevolezza di

essere amato dall' amata persona, ella è cosa che trapassa la virtù della parola che il voglia esprimere. È nondimeno manifesto, che quella dolcezza si fa tanto maggiore, quanto maggiore è l' amore, col quale sa l' amatore di venir riamato, e quant'è maggiore e più amato l'essere, da cui egli sa di venir riamato.

1020. Amando poi d'amare, l'essere amoroso divien benefico; poichè da questa specie di affezion nobilissima egli è incessantemente condotto a diffondere il bene, a produrre e riprodurre pregi amabili in altrui; affine d'accrescere così appunto a sè stesso gli oggetti del suo amore, e di poter via più amare. La *benevolenza* e la *beneficenza* traggono le loro acque da quest'alta sorgente.

1021. Bensì conviene distinguere, favellando di beneficenza, fra il dare altrui il *bene d' esistenza*, e il dare altrui il *bene di perfezionamento* (1). Conciossiachè, se a comunicare l'*esistenza* ad un ente noi possiamo esser tratti da quel nativo affetto pel quale bramiamo di dare un oggetto al nostro proprio amore (onde s'origina anche l'affezione della *filogenitura*); quando all'opposto non trattasi di comunicare l'esistenza ad un ente che già l'ha, ma sì di dargli il *perfezionamento*, qualche suo bene accidentale, allora noi siamo tratti dal naturale amore che portiamo all'ente sussistente, e propriamente alla sua *essenza* nella realità contemplata: la quale ci mostra che cosa manchi all'ultimo fornimento di lui (2). Amando noi dunque per nostra natura ogni ente, amiamo di conseguente per natura, che l'ente, l'essenza che in lui amiamo, sia ultimata, quale ella dee essere, senza difetti, co'pregi suoi.

Laonde egli pare, che l'uomo sia tratto dalla buona natura a giovare, cioè a perfezionare gli enti per due vie:

1.° Pel naturale ed essenziale amore, che il reca ad aderire spontaneamente a tutte le entità che egli conosca, di che surge in lui la brama che gli enti conosciuti sieno tali quali debbono essere secondo il loro *archetipo*, e dietro alla brama va lo sforzo, l'industria che egli fa per condurli a quella loro eccellente forma, il che è giovar loro;

2.° Pel desiderio di avere in essi oggetti più degni del-

(1) V. *Principj della Scienza morale*, c. III, a. V, VI; c. VII, a. IV, V.
(2) Ivi, c. II, a. II.

l'amor suo, cioè più atti ad esser da lui amati, attesa l' inclinazione d'amare più ch'egli possa, la quale si sta in lui, essere affettivo, connaturata.

1022. Ma chi attentamente considera, vedrà che queste, che da principio sembrano due ragioni, più profondamente considerate riescono ad una sola.

Poichè la tendenza, che noi accennavamo, ad amare, procede dal rapporto ontologico degli enti collo spirito, pel quale « tutti gli enti sono naturalmente amabili all'intelligenza ». Qui si spiega la tendenza generale. Ora questa tendenza veste due forme: sotto l'una ci si manifesta come tendenza ad amare gli enti che già sono; sotto l'altra, come tendenza a bramarli perfetti, che è quanto dire, più pieni dell' entità loro propria, acciocchè sieno più amabili. Entrambe queste tendenze si risolvono sempre nella tendenza generale ad amare, o come l' abbiamo anche appellata, nell'amore dell'amore attivo. Ed anche di quest' affezione purissima che muove l'uomo ad amare sol per amare, considerata sott' entrambe le forme, debbono essere avvincolati que' due esseri umani, che tolgono ad unirsi della più perfetta e piena di tutte le possibili unioni.

1023. Laonde, ricapitolando noi tutte le affezioni passate fin qui in rivista, a tre stirpi le richiameremo, uscenti dall'unità nel modo seguente.

L' essere è per sè amabile allo spirito intellettivo ed affettivo a cui si comunica; e questo rapporto, che dicemmo ontologico, è ciò che gli dà la denominazione di *bene*.

Ora l' essere ha tre forme primitive ed inconfusibili: egli è ideale, reale, e morale. Quindi le tre tendenze originarie, le tre supreme stirpi di tutte le umane affezioni.

1024. Ma quelle forme originali trovansi adunate insieme, quantunque categoricamente distinte, nell' essere medesimo: quindi l' intrecciamento e mescolamento di quelle tre diverse affezioni, e da questa miscela altre affezioni complesse aventi per oggetto l'essere attuato in tutte le sue forme egualmente.

1025. L'essere ideale è la *verità*, ed origina

1.° La tendenza alla verità (idealità);

2.° Alla scienza (realità conosciute);

3.° Alla virtù (adesione dell' animo alle realità conosciute secondo l'ordine dell'idealità).

1026. L'essere reale è *sentimento;* ed origina

1.° La tendenza ad amare sentimentalmente noi stessi, e ad amarci più, più che siamo pregevoli, onde la capacità d'amare sentimentalmente gli altri, la quale procede dalla capacità d'amare noi stessi;

2.° La tendenza ad amare i nostri simili (umanità), e ad amarli più, più che sono a noi simili (affezione a chi consente con noi), e più che hanno di pregi (stima morale, ecc.);

3.° La tendenza ad amare gli esseri maggiori di noi, e l'infinito conosciuto per la via d'eminenza (1).

1027. L'essere morale è *sentimento regolato dalla verità;* è l'amore stesso puro, cioè universale, passivo ed attivo; onde la compiacenza, la benevolenza, la beneficenza, ecc.

1028. Or poi l'essere assoluto è ad un tempo ideale, reale e morale, onde assume in sè il fiore, la cima di ogni affezione delle creature intellettive e volitive. Nelle Scritture è chiamato CARITÀ (2). Questo è dunque il vincolo più sublime, il più squisito cemento delle umane volontà, che colliga, perfeziona, consuma tutti gli altri.

§ 2.

Secondo elemento della società conjugale, la pienezza dell'unione propria de' due sessi.

A.

Varietà inevitabili della condizione de' corpi di tre specie. — Prima specie, vizj naturali, scemanti per sè l'unione, e rimedio a ciò.

1029. Le affezioni fin qui annoverate si possono dire d'origine razionale, benchè consistano in sentimenti che discendono fino ad influire nell'animalità per quell'identità mirabile, che ha l'uomo come principio intellettivo, e come principio animale.

Or, considerando noi solamente l'origine razionale delle affezioni, ci avvenne di supporre come possibile in due esseri umani un *consenso pienissimo* di volontà, una *perfetta unifor-*

---

(1) *Via d'eminenza* è detto quel metodo di ragionare, pel quale da' pregi nostri, toltine i limiti, ascendiamo a conoscere i divini, come si può vedere nella Teodicea di Leibnizio.

(2) *Deus caritas est.* I. Joann. IV, 16.

mità di pensieri (1). Ma ora dobbiamo considerare alcune affezioni d'altra natura, nelle quali è impossibile agli uomini di rinvenirsi gli uni gli altri del tutto uguali, e quasi accordati all'unisono. E di vero, non da essi, ma dalla natura stessa dipendono le accidentali varietà de' loro corpi, i quali non hanno condizione immutabile ed uniforme, come l'eterna verità; e le affezioni di cui parliamo traggon da' corpi.

Certo i corpi umani hanno un'impronta e una natura simigliante, ciò che li rende tutti d'una specie, tutti umani; ma di poi ammettono non poche accidentali varietà non pur di sesso, ma nel medesimo sesso, di organizzazione, di temperamento, di vital perfezione. Le quali varietà, e ancor più se svolte con diverse educazioni, variano le tendenze e propensioni comuni al genere umano, d'indole, di grado, di composizione, e quasi di fisonomia; e oltremodo influiscono alla formazione de' diversi caratteri degli uomini. Ma tali varietà fra gli uomini, tali, quasi direi, dissentimenti istintivi, scemano essi necessariamente la strettezza di loro unione?

1030. È mestieri distinguere: le diversità di cui parliamo, procedenti dalla fisico-morale condizione degli umani individui, si compartono in tre classi:

1.° Altre sono contro natura, sono *viziosità*;

2.° Altre sono *limitazioni* accidentali, a cui la natura soggiace;

3.° Altre sono secondo natura, cioè *pregi e condizioni* diverse della natura stessa.

1031. Se le diversità fra gli esseri umani sono contro natura, riescono certamente altrui moleste, e però per sè stesse scemano la strettezza dell'unione fra gli uomini.

1032. Ma tuttavia non sempre producono l'effetto di scemare l'amore. Ricordiamoci dell'*amor puro* di cui favellammo, di quella funzione del puro amore che denominammo *amore dell'amore attivo*, la quale specie è anch'essa un'affezione o *meramente spontanea*, o *suscitata*. Ora egli è manifesto che le vizio-

---

(1) La diversità dell'educazione modifica lo sviluppo degli uomini, e loro arreca varie opinioni ed abitudini anche nell'ordine razionale. Tuttavia queste varietà non dipendono dalla natura, come le fisiche, ma sì dalla volontà degli uomini; e però chi descrive l'*ideale* dell'unione di due esseri umani, può da esse prescindere.

sità della natura scemano l'amore in quegli individui, ne'quali non v'ha che l'amore spontaneo; ma non sempre in quelli, in cui v'ha il puro amore *suscitato*. Conciossiachè l'affezione suscitata acquista virtù indefinita; e però l'amatore può amare la persona difettosa nei suoi stessi difetti, può amarla coll'amore di compassione, di benevolenza, di beneficenza; e dico negli stessi suoi difetti, perocchè tale amore trova l'occasione di esercitarsi ne'difetti, a cui egli compatisce e desidera rimediare.

1033. Dal che si vede come il puro amore sia indispensabile all'union conjugale, acciocchè ella sia piena: derivandosi da esso lui la scambievole tolleranza, quel sopportare a vicenda i difetti, che tanto spesso dal dovere è richiesto fra esseri umani imperfetti, che devono, che vogliono convivere insieme quant'è lunga la vita (1).

B.

Seconda specie di varietà naturali, *limitazioni accidentali della natura*, talora scemanti e talora accrescenti l'unione.

1034. Le *limitazioni* accidentali, considerate da sè sole, e singolarmente prese, sono diminutive dell'amore.

1035. Ma non sempre se n'ha questo risultato, se nell'uno de'due umani individui v'abbiano alcune di esse, altre nell'altro. Perocchè tali diversità di limitazioni possono discordare, ed ancor fare buono accordo insieme. Di vero, allora quando ciò che manca ad un individuo si trova nell'altro, e il pregio che ha un solo può essere da entrambi goduto, ove eglino insieme s'uniscono, quelle differenze armonizzano ottimamente. Il che talora accade fin ne'difetti; poichè, se noi poniamo il caso del zoppo portato dal cieco, chi non intende quanto bene s'accoppii colui che, veggendo anche per l'altro, gli mostra la via, con colui che camminando anche per l'altro, gliela fa seco percorrere? e come possano essere appunto per questo più stretti amici? La persona collettiva adunque riesce talora perfetta

---

(1) Benchè si parli qui di difetti involontarj, perchè nell'unione ideale, che noi descriviamo, suppongonsi esclusi i volontarj; tuttavia quanto non viene necessario questo amor generoso e puro a sopportare e condonarsi tra'figliuoli di Adamo anche que'difetti, che in gran copia provengono dalla debolezza delle forze morali, e dalla malizia stessa della volontà?

componendosi di persone individue imperfette. Conciossiachè i beni che sono di ciascheduna persona divengono così di tutte, e i pregi delle une correggono i difetti delle altre reciprocamente. Non è forse in grandissima parte per questo, che sentesi il prezzo, e il bisogno dell'umana società? Non è la divina Provvidenza quella che aduna insieme gli uomini, rendendo colla varietà de' suoi doni gli uni reciprocamente utili, o necessarj agli altri?

1036. Laonde egli pare, che questa diversità appunto cagioni in gran parte anche quel secreto attraimento che manifestano certe persone tra loro, pel quale taluna sente di star bene con tal altra, e non con tutte ugualmente, senza forse saperne dire il perchè a sè medesima, trattandosi di una maravigliosa armonia, che risulta da pregi e da difetti moltissimi e minuti, che si sottraggono alla coscienza. A produrre la quale armonia e affinità di sentimento, che incontra manifestarsi fra due persone, molte altre cause tuttavia influiscono; e fra esse, eccone alcune.

1037. I varj bisogni dimandano, ad essere soddisfatti, oggetti loro convenienti. Ora se tutti avessero il bisogno stesso, scarseggerebbero forse gli oggetti, e quindi le persone si troverebbero male insieme, angustiate, penanti. All' incontro, riuscendo i bisogni diversi, ciascuno per soddisfare al proprio non rapisce l'oggetto richiesto dal bisogno altrui; e però tali persone agiatamente convivono. Non è egli palese che, avendosi due mangiari imbanditi, se all' uno de' convittori piace l'uno, e l' altro all' altro di preferenza, essi trovansi mirabilmente in accordo per cagione appunto del vario loro appetito? Che se fossero nella voglia uniformi, sicchè entrambi appetissero lo stesso cibo, abborrendo dall'altro, non è egli chiaro che n'avrebbero in minor copia ciascuno, dovendo ciascuno di mezza porzione esser pago? Ebbene, il sentimento umano s' accorge assai dalla lunga, prevede, per così dire, e presente infinite di queste anche piccolissime o privazioni, o soddisfazioni, che con questa o con quella compagnia gl'incontrerebbe d'avere; e sopra tutto presente le mortificazioni e le soddisfazioni dell'amor proprio. Ora anche questi minutissimi presentimenti van rifondendosi in quella cotale elezion naturale, affinità, o armonia, comecchè si chiami, di sentimento di cui favelliamo.

1038. Un' altra causa di questa elezione di preferenza è la seguente:

Fra i bisogni, e gli oggetti che sono atti a soddisfarli, avvi rapporto di *convenienza*, come dicevamo, e non di *uniformità*. Anzi la disposizione d'un soggetto a goder d'una cosa (tendenza) o ad evitare una molestia (bisogno), e quindi a possedere l'oggetto correlativo, suppone una diversità, anzichè una uguaglianza, fra il difetto del soggetto, e l'oggetto che dee portarvi rimedio. La *convenienza* non suole essere fra cose uguali, ma per lo più fra cose disuguali, di cui l'una si avviene all'altra, come, a modo d'esempio, un corpo convesso s'avviene e si continua ad un concavo. Or simigliantemente accade fra due esseri umani fatti l'uno per l'altro. Acciocchè l'uno d'essi trovi nell'altro onde soddisfare le sue esigenze, è uopo che nell'altro cadano certe qualità diverse da quelle del primo, ma tali che a quelle del primo riescano proporzionate ed acconcie. Così, nell'ordine delle cose dell'animo, a chi è vago di comandare debbono piacere gli umili, disposti a ricever da lui il comando; e a chi per opposto sente il bisogno d'essere da altri diretto piace naturalmente che alcuno vi sia di lui più ardito e più savio, che gli comandi e il diriga. Discrepanze armoniche simiglianti a queste si possono osservare nelle tendenze animali, sicchè all'uomo robusto non sarà il robusto che più venga in grado, ma forse il gentile, com' al gentile piacerà il robusto; e dicasi ugualmente d'altre affinità ed accostamenti che procedono dalle accidentali diversità, che hanno fra lor convenienza.

C.

Terza specie di varietà, le condizioni varie integrali della natura umana.

1039. Che se fra quelle varietà, che consistono in *limitazioni accidentali* della natura, si dà talor la concordia, e talor la discordia, onde s'ha gran parte di quei sentimenti che abbiamo accennati di avvenenza o di ripugnanza d'individuo a individuo; all'incontro fra quelle varietà che sono *integrali* della natura umana non manca giammai una squisitissima convenienza, e tutte sono volte dalla natura al fine di giungere insieme le persone dotate di quelle varie condizioni.

Così è che le varie età della vita umana si contemperano assai bene insieme, ed ella è cosa gioconda al vecchio l'assistere a' giuochi de'fanciulletti, ed avere il conforto della robusta

virilità. Ma la principale di tali diverse condizioni naturali che fa l'una persona all'altra convenientissima, si è quella de'sessi, di cui or noi di proposito favelleremo.

ARTICOLO V.

DELL'UNIONE PROPRIA DE' DUE SESSI.

1040. Al qual fine, riassumendoci, noi abbiam distinte le affezioni d'origine *spirituale*, e le affezioni d' origine *animale*. Abbiamo anche percorsa la serie delle prime, trattenendoci su ciascuna delle principali specie: quanto poi alle seconde, cioè a quelle d'origine animale, ci siamo ristretti a notare che elle son varie, ed a classificarne sommariamente le varietà. Noi volemmo riserbarci a parlar d'esse più specificatamente all'occasione che dovevamo parlare di quella che n'è la principale, a cui è commesso dalla provvidenza il mantenimento della specie umana.

§ 1.

Tre classi d' affezioni d' origine animale nell' uomo.

1041. Le affezioni che in tutto o in parte sono d' origine animale, si possono ridurre a tre classi: la prima delle *sensibili*, la seconda delle *sensuali*, la terza delle *sessuali*.

1042. Alle *affezioni sensibili* noi riduciamo tutte quelle che hanno dello spirituale insieme e dell' animale, ma di questo tanto poco, che appena l'uom se n'accorge; di maniera che domina più in esse la parte spirituale.

1043. Elle sono le seguenti:

1.° L'affezione d'ammirazion dilettevole, che s'ingenera dalla bellezza corporea;

2.° L'affezione che nasce ogniqualvolta sembra vedere nell'altrui aspetto o ne'movimenti, quasi in ispecchio, una bell'anima, dignitosa virtù, amorosi e nobili sensi: la quale affezione vien nutrita specialmente dalle gentili parole, le quali rendono più chiari gl'indizj delle doti dello spirito tralucenti nelle forme corporee; come pure da'gesti ammodati, cortesi, e umilmente alteri. Alla qual classe si riducono le affezioni prodotte da quella avvenentezza che si chiama *grazia*.

3.° L'affezione, che talora s'accende d'un subito fra due persone per una cotale misteriosa attrazione che le chiama ad amarsi,

senza poterne dare a sè stesse ben chiara ragione. Senton esse rapidamente una segreta convenienza e reciproca, che hanno insieme l'una all' altra; sentonsi allacciate da dolci affetti, vinte da una fusione di delicati, indiscernibili sentimenti che certe opportune attitudini, altre armoniche, altre simpatiche, hanno d' improvviso eccitati; delle quali alcune rientrano nelle due classi precedenti della bellezza (sebben relativa e parziale, chè l' innamoramento nasce anco verso persone per sè deformi), e del riflesso dell' anima bella, che sembra aversi nelle fattezze del corpo.

1044. Ora, quando tutte queste affezioni miste insieme da native e *spontanee* passano ad essere *suscitate*, e pervengono a certo grado di forza; esse pigliano nome d' *amore* in senso stretto, e costituiscono quello che fu già detto *amor platonico*.

1045. Il quale amore è certamente nocevole alla perfezione della virtù, perchè, nella condizione presente dell' uomo, egli lega l' anima, e le toglie la libertà di darsi al bene ed al buono dovecchessia, restringendola invece e fissandola in un solo oggetto esclusivamente, fatta cieca agli altri migliori, come osservò di sè il Petrarca allorchè scrisse :

« — perch' io miri
» Mille cose diverse attento e fiso,
» Sol una donna veggio, e 'l suo bel viso (1).

1046. Ma questa specie di affezione non nasce solo in verso a persone d' altro sesso, ma ben anco del proprio, onde l'amore de' fanciulli ch'ebbero i greci in istima, il quale supposto anco non isdruccioli, com'egli è assai facile, a impurità, tuttavia è difettoso sempre, come dicevo, a cagione ch' egli è passione la quale offusca l' intendimento, legando a piccolo bene ingiustamente la volontà; onde l' amatore d' Alessi avea troppo ragion di esclamare, *Ah! Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!* (2) Tosto poi che un tale amore passa all' inconti-

(1) P. I, canz. XXVIII.

(2) Virg. Eol. II, 69. — Dee, a dir vero, far meraviglia il vedere come quel gentile scrittore di Giuseppe Taverna nelle sue *Lezioni Morali a' giovanetti tratte dalla storia* lodasse i greci per l' amore de' garzoni! Questo è uno di que' nei, da'quali io vorrei vedere ripurgato un libro sì pieno di bei documenti, e di sì terso dettato.

nenza, e così perde la prima e genuina sua forma, egli è al tutto detestabile ed infame.

1047. All' affezione *sensibile* è contermina la *sensuale;* e se quella piglia certo grado di forza, fa l'uomo trapassare agevolissimamente a questa seconda.

1048. Affezione sensuale chiamo quella che nasce in persone d'altro sesso, o del medesimo, conversanti fra loro, coll'avvicinamento e col contatto de'loro corpi in parti oneste, o coll'immaginazione de'piaceri indi ricevuti.

Quindi in un desiderio o tendenza alla rinnovazione di tali piaceri quell'affezione si va risolvendo.

1049. Non ogni piacere proveniente dal contatto corporeo si riferisce per sè agli organi della generazione. Più tosto si può osservare, che i movimenti che si riferiscono alla generazione sono di una specie tutta lor propria, e l' animale li suscita in sè medesimo con una specie d'attività spontanea diversa da ogni altra: di maniera che lo stesso movimento materiale e meccanico degli organi sessuali può essere ora diviso dal movimento organico generativo, ora con lui unito e a lui inserviente, secondo la natura d'attività interna, o la forza esterna da cui è prodotto.

1050. Quindi altresì s'appalesa, come questo principio d'attività generativa, che nell' immaginazione risiede, supponendo l' uomo in uno stato d' integrità e perfezion di natura (eziandio che non fosse elevato a stato soprannaturale), sarebbe soggiaciuto all' impero della sua libera volontà; senza che nessuno stimolo esteriore atto a muovere materialmente le parti genitali, potesse eccitarvi alcun movimento generativo contro la volontà dell'uomo stesso, il quale perciò non veniva punto impedito dal fare tutti gli altri movimenti corporei a lui necessarj, che alcun disordine in lui non potevano cagionare. E intorno a ciò io mi appello all'esperienza degli uomini continenti, i quali sanno troppo bene come l'impero della loro volontà possa spesso non solo negare il consenso alle sensazioni turpi, ma ben anco sovente impedire direttamente le sensazioni medesime. Che se questo non possono far sempre gli uomini al presente, il poterlo fare qualche volta dimostra che fra la volontà ed il movimento generativo v' ha un nesso dinamico e fisico di signorìa e dipendenza; il qual nesso è alquanto rilasciato nella condizione dell' uomo decaduto e corrotto. Egli è dunque

da attribuirsi all'originale infezione la diminuzione del potere che l'energia della volontà umana ha presentemente sulle parti più basse dell'animalità (1).

1051. Il contatto de' corpi può dunque dare di sua natura delle sensazioni piacevoli, affatto diverse dalle sessuali, senza che il movimento che le produce appartenga al movimento generativo. Azioni speciali di questo genere sono il toccamento della mano, l'amplesso, il bacio onesto, ecc. Qual mistero poi, qual comunicazione di vita nel bacio s' acchiuda, non è di questo luogo il ricercare. Ma con ogni attenzione s'osservi, che sebbene le mentovate sensazioni non involgano di lor natura il movimento generativo, tuttavia armonizzano con esso così, che assai facilmente elle suscitano il principio attivo di esso a produrlo, attesa, come dicevamo, la debolezza della parte superiore dell'uomo, nella presente condizione infermo e decaduto. Laonde il passaggio dall' affezione *sensuale* alla *sessuale* è sdrucciolevole oltremodo, e talora inevitabile.

1052. Allorquando l' affezione sensuale (che può darsi anche fra persone dello stesso sesso) giunge a certo grado d' urgenza, ella prende il nome d' *amore sensuale*, il quale è veramente una preparazione all'*amor fisico* o sessuale; e così fattamente prossima, che ne ingenera il bisogno, ed eccita l'uomo ad entrarvi come un accecato. Laonde fra persone dello stesso sesso è disordinato e inonesto; e fra persone d'altro sesso altresì, se non sono legate o non si legano con legittimo matrimonio.

1053. Finalmente l' *affezione sessuale* è quella che unisce i due sessi all'intento della generazione.

Questa è quell' affezione così loro propria, che fra persone del sesso stesso è fisicamente impossibile.

1054. Quindi egli è contrario all' intenzione della natura, e alla volontà del Creatore, è un disordine obbrobrioso ogni moto sessuale ad altro fine diretto, che all' unione generativa fra conjugi; ed ella è cosa abborrita dallo stesso *istinto umano*, qualora non sia imbastardito, e tralignato, e dalle leggi divine ed umane ripresa.

(1) Egli sembra indubitabile, esser talora avvenuto che alcune donne forti, oppresse dall'uomo, abbiano, colla sola forza della loro volontà ripugnante, posto impedimento all'opera della generazione.

B.

L'unione de' sessi è una mutua comunicazione della vita.

1059. Or poi ho già accennato nell' *Antropologia* essere mia opinione, che le sensazioni (almen quelle del tatto) che noi abbiamo da un corpo animato, e quelle che abbiamo da un corpo inanimato, sono specificamente diverse, ricevendo noi in quelle prime una certa comunicazione dell'anima stessa, di cui vive il corpo, che ce la produce.

1060. E qualora si consideri che la vita individuale ha una forza espansiva e comunicabile a que' corpi, ch' ella può invadere, o certo una virtù d' individuarli seco, il che vedesi nella nutrizione e in altri fenomeni (1), non riuscirà grandemente difficile a concepire e ad ammettere che fra due corpi vivi al contatto avvenga una cotale comunicazion di vita, e l'uno senta l'anima stessa dell'altro; massime quando trattasi d'amanti, i quali l'un nell'altro vorrebbero trasfondersi. Sicchè il passaggio e la comunione della vita in questo accostamento, viene ajutato, o più tosto prodotto, dal consenso spontaneo delle volontà, dallo sforzo delle anime, principj dell'animazione. Ma di questi avvicinamenti de' corpi il più intimo è certamente quello dell'accoppiamento sessuale; nel quale sembra che per un istante avvenga, che de' due sentimenti fondamentali degli individui se ne formi un solo così, che il sentimento dell' uno sia sentimento dell' altro reciprocamente; il che non può esprimersi con più efficacia di quello che facciano le parole della divina Scrittura, le quali definiscono il matrimonio dicendo: « E saranno due in una sola carne » (2); dove l'unità della carne non può intendersi che per l'unità della vita, di cui la carne è avvivata, e di cui entrambi gl'individui partecipano. La congiunzione de' sessi adunque è congiunzione vitale, e non materiale: in quell'atto (e dee essere un istante) è la vita che esercita una sua funzione, colla quale ella congiunge i due vivi corpi in modo simile come le parti di un medesimo corpo animato son congiunte fra loro, e come a ragion d' esempio il cervello ed il cuore dello stesso uomo si comunicano per organiche e vitali funzioni, e fanno di entrambi un solo animale.

(1) *Antropologia*, Lib. II, sez. II, c. XV.
(2) Matth. XIX, 5, 6.

§ 3.

L'essere il matrimonio ordinato all'unione sessuale è la differenza specifica, che lo distingue dall' altre unioni.

1061. Ora, quantunque l'altre unioni nel matrimonio si presuppongono, e siano anche di maggior nobiltà, tuttavia l'unione sessuale n'è l'ultimo compimento, e l'essere egli ordinato a questa, è la differenza specifica che lo distingue da tutte l' altre possibili unioni umane.

1062. Antiche tradizioni dicevano, che i primi genitori degli uomini furono *ανδρογύνοι* (1) e separati di poi. Veramente era logico, che la specie umana propagata considerasse i proprj genitori, nell'atto della generazione; nel qual atto sono di fatto *ανδρογύνοι*, ed ivi incomincia la genitura e la paternità.

ARTICOLO VI.

EFFETTO DELL' UNIONE DE' SESSI, LA GENERAZIONE.

1063. Poichè il Creatore, secondo l'eterna idea, ordinò così la natura animale, che nella descritta unione, in quell'istante in cui ella ha toccato il sommo grado d'intimità, e l' anima sensitiva dell'uno tende con maggior impeto a invadere le parti corporee dell' altro, si separino da entrambi i corpi alcune particelle quasi correndosi incontro, e s'apprendano l'un'all'altra in luogo acconcio a conservare loro la vita. Perocchè quelle particelle all' atto dello staccarsi non solo sono vive, ma già elevate al più alto grado di eccitamento vitale, e, per così dire, da doppia vita animate.

Appresesi poscia insieme non cessano perciò d' esser vive, eziandio che divise in parte dagli individui, a cui appartenevano e donde si sono lanciate per impeto dell' anime vogliose d'unificarsi. Laonde il sentimento che in esse si mantiene non formando oggimai più parte del sentimento de' due individui per la divisione seguita, vengono a costituire il primo rudimento

(1) Plat. Conv. — Censorin. IV. — Lo stesso concetto trovasi nelle tradizioni indiane. Nel Manava-Dharma-Sastra L. I, 32, si legge: « Il sovrano signore, avendo diviso il suo corpo in due parti, una metà divenne maschio e l'altra metà divenne femmina ». Questo sovrano signore è Bramà umanato, il quale rappresenta il primo uomo.

d'un animale novello, destinato a divenire per la comunicazione della luce del volto di Dio un nuovo umanò individuo (1).

1064. Niuna maniera poteva trovarsi più acconcia ad esprimere questo fatto misterioso della generazione, che quella che è usata nella divina Scrittura, dove *scintilla* de'genitori è chiamata il figliuolo che nasce da essi (2).

ARTICOLO VII.

INCONFUSIBILITA' DELLE PERSONE.

1065. È dunque la conjugal società un'unione perfetta secondo natura, fra due individui umani di sesso diverso.

Una sola cosa rimane distinta in essi, la *persona*. Di due *nature* i conjugi giungono a formarne una; ma di due persone, non possono. Laonde nel tempo stesso, che Iddio, definendo l'unione conjugale, disse che i conjugi doveano essere una sola carne, disse ancora però che in quell'unica carne essi saranno due: ERUNT DUO.

1066. Vero è, che interviene in fra gli amanti, e però in fra' conjugi, anche una cotal comunicazione *personale*, in quanto che l'uno gode della personalità stessa dell'altro. Ma questa specie di trasfusione delle persone, non le confonde insieme, nè toglie il loro esser proprio ed inalienabile.

1067. L'affezione personale di cui parliamo, se da *spontanea* passa a stato di *eccitata*, produce uno speciale fenomeno amoroso, un andar fuor di sè, dietro all'oggetto amato, che dal Petrarca s'accenna in que' versi:

« Talor m' assale in mezzo a' tristi pianti
« Un dubbio, come posson queste membra,
« Dallo spirito lor viver lontane ;
« Ma rispondemi Amor: Non ti rimembra
« Che questo è privilegio degli amanti,
« Sciolti da tutte qualitadi umane ? (3).

---

(1) V. ciò che fu detto con più d'estensione circa la *generazione* nell'*Antropologia*, L. II, sez. II, c. XV; e L. IV, c. V.

(2) Così lo chiama la donna di Thecua, che finge, nel secondo libro de' Re, che le vogliano uccidere il rimastole figliuolo, e se ne richiama a Davidde, dicendo: *Quaerunt extinguere* SCINTILLAM MEAM, *quae relicta est, ut non supersit viro meo nomen et reliquias super terram* (Cap. XIV, 7.)

(3) P. I, Son. XIII.

ARTICOLO VIII.

CONCLUSIONE.

1068. Errano adunque quelli che nel matrimonio non veggono altro che la parte inferiore dell'unione, quella de' sessi.

Il buon senso degli antichi popoli ebbe colta assai bene l'università dell'unione fra due persone di sesso diverso, che è il matrimonio. Laonde i Romani sapientemente il definirono, *Conjunctio maris et feminae*, *consortium omnis vitae*, DIVINI *et humani juris communicatio* (1), e dissero della moglie che, *socia rei humanae*, *atque* DIVINAE DOMUS, *suscipitur* (2), facendo intervenire nel matrimonio, quasi con mirabil presagio, quella società divina, di che noi abbiamo parlato, e che gli abbiamo messo a fondamento.

CAPITOLO II.

CON QUAL ATTO LA SOCIETÀ CONJUGALE È POSTA IN ESSERE.

1069. Abbiamo descritta l'indole della union conjugale. Rimane, che noi veggiamo con qual atto ella venga posta in essere dalle due persone di sesso diverso, che voglion formarla.

ARTICOLO I.

LA SOCIETA' CONJUGALE È POSTA IN ESSERE CON UN CONTRATTO.

1070. Dal concetto di *piena unione* fra due individui umani si trae, che un contratto è necessario a porre la società conjugale in essere.

1071. Perocchè se l'unione è piena, ella dee risultare da tutti i vincoli naturali che si possono stringere fra due umani individui, i quali vincoli hanno un ordine gerarchico rispondente a quello delle facoltà, di cui sono altrettanti atti, sicchè un vincolo più elevato abbraccia e comprende sotto di sè altri vincoli minori.

Ora il vincolo più elevato che stringer si possa tra due es-

---

(1) D. L. XXIII, T. II, I. La definizione è di Modestino, L. I. *Regul.*
(2) C. L. IX, T. XXXII, 4.

seri ragionevoli, si è quello, che essi formano colle loro proprie volontà personali; conciossiachè la volontà personale è la più alta di tutte le umane facoltà, e quella che ha virtù e ragione di muovere tutte l'altre.

Ed anco, il vincolo delle volontà può comprendere sotto di sè gli altri vincoli, giacchè in fatto gli altri possono ordirsi dalla volontà; e nel matrimonio dee esser così, acciocchè diversi vincoli conservino il loro naturale ordine, il qual vuole che siano capitanati, per così dire, da quello dell'azione consensuale delle due volontà personali.

Quindi il primo vincolo, che mette in essere ed abbraccia tutti gli altri nell'union conjugale, è necessariamente quello delle volontà: è dunque il mutuo volere, il libero consenso delle parti, o quell'atto che così le associa.

1072. Il solo lume naturale l'avea insegnato a' romani legislatori, i quali seppero dire assai chiaramente per bocca d'Ulpiano, che *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* (1).

1073. E qui si trova ragione perchè l'unione conjugale pigli il nome di società. È società perchè ella viene stretta col consenso delle parti, con un *contratto* o *patto sociale* (2).

1074. Di qual indole poi è egli questo patto? arbitrario, o naturale?

Certamente *arbitrario*, quanto allo stringersi, o al non istringersi, poichè l'individuo non ha per natura alcun dovere giuridico di entrare in tale società, e con tale persona.

1075. Ma esso non è arbitrario, quanto al suo oggetto;

---

(1) Dig. Lib. L, Tit. XVII, 30. Quindi è che anche quando il matrimonio non era consumato, ma sol consentito, s'aggiudicavano a' conjugi i diritti che lor provenissero ondecchessia colla condizione del seguito matrimonio, come può vedersi nello stesso Dig. L. XXXV, Tit. I, 15.

(2) Tutto fu messo in controversia. Fu anche negata al matrimonio la qualità di contratto; ma gli fu mantenuta da Placido Boeckhn (*Comm. in Decret.* L. IV, Tit. I, Part. II, n. 6, e 9), che ribatte le opposte obbiezioni. Per altro le leggi romane sapientemente considerano il *contratto maritale* come sinonimo di *affetto maritale*, dicendo egualmente, che il matrimonio si fa col *contratto*, e che si fa coll'*affetto*. *Non enim dotibus*, dice Giustiniano, *sed* AFFECTU *matrimonia contrahuntur* (Cod. L. V, T. XVII, 11. — Nov. XXII, c. III; e LXXIV, c. IV). Per questo anche noi abbiamo considerato in quest'articolo il contratto come l'ultimo e più nobil atto dell'*affetto razionale* degli sposi.

perocchè l'oggetto del contratto non è, e non può essere, altro che la *piena unione* di diritto, che abbiamo descritta, fra due persone di sesso diverso.

ARTICOLO II.

CHE L'OGGETTO DEL CONTRATTO MATRIMONIALE NON È ARBITRARIO, MA DETERMINATO DALLA NATURA A DOVER ESSERE LA PIENA UNIONE SOPRA DESCRITTA.

1076. Si domanderà: qual necessità, che l' oggetto del contratto matrimoniale sia la piena unione descritta, e non anzi una unione meno piena?

Rispondo: interviene *necessità morale*.

1077. All' incontro non si può dire che intervenga, secondo natura, *necessità giuridica*, la quale costringa le due persone a unirsi così pienamente. Conciossiachè se ad entrambe piacesse d'avvincolarsi con unione meno stretta, l' una all'altra non farebbe ingiuria, secondo il principio che *consentienti non fit injuria* (D. I. 134-138).

1078. Ingiuria non sarebbe, se non nella *violenza*, che l'una persona facesse all'altra, o per costringerla a dare il suo esterno consenso, o per rapirle l'unione corporea.

1079. Ingiuria sarebbe ancora nella *seduzione*, fino che questa seduzione non è giunta a vincere la volontà dell'altra parte; la qual volontà, se poi cede, è incontanente tolta l' *ingiuria*, benchè sussista il delitto (D. I. 166, 168).

1080. Rimane adunque, che dimostriamo come la legge morale vieta l' unione de' sessi, che è la differenza specifica dell' union conjugale, s' ella non fa parte e finimento di una unione maggiore e piena fra i due individui, nella quale abbiamo fatto consistere il matrimonio.

1081. A giungere a tale dimostrazione è necessario che noi partiamo dal *sistema morale* posto al cominciamento di quest'opera.

Da quel sistema risulta:

1.° Il rispetto alla persona umana esser principio a tutto quel ramo di moralità, che ha per oggetto l'uomo;

2.° Doversi di conseguente rispettare tutta intiera la natura umana, perchè congiunta colla persona, inserviente alla persona come a suo fine, formante cosa della persona sì fattamente, che è lesa la persona, quando sia lesa la natura che le appar-

tiene: partecipar quindi questa della dignità stessa della persona, per quell'intimo nesso ch'ell'ha, ed aver deve, con essa.

Ora rispettare la *persona*, rispettare la *natura umana* in quant'è unita colla persona, vuol dire, in ultima analisi, operare coi pensieri, cogli affetti e coll'opere in modo,

1.° Da non contrariare i naturali bisogni e tendenze della persona e natura umana, ponendo in esse *disordine*, e molestia, sempre annessa al disordine (non far loro male),

2.° Secondare anzi que' naturali bisogni, quelle naturali e quindi ben ordinate tendenze (far loro bene).

Qual è dunque l'ordine della natura umana? qual è il suo natural bisogno, la sua interiore tendenza? Quella dell'*unità*. — L'uomo è uno, e nell'essere uno sta il suo ordine: ogni divisione, ogni scissura fra le tendenze di lui è una imperfezione, spess'anco un suo degradamento.

Alla persona appartiene per essenza lo stare al di sopra di tutte l'altre potenze. Ognuna di queste, che le si renda refrattaria, detrae alla persona parte del suo natural potere: le fa un torto.

Simigliantemente, non ricevendo la natura dignità, se non dalla sommissione che presta alla persona; ella riman degradata, tostochè a quella sommissione si toglie: ogni facoltà umana nata ad ubbidire alla persona, e pure a lei disobbediente, è un male, opposto all'ordine intrinseco dell'umana natura.

Poste le quali cose, anche l'unione di due individui di sesso diverso dee esser fatta in modo, che non cagioni scissura di sorte fra le parti, che compongono l'umanità: di modo che si conservi la subordinazione delle potenze, l'unità, la dignità personale.

Or che l'unione fra due individui umani sia parziale, anzichè piena, può accadere in due modi. O perchè quelli s'uniscono solamente colle affezioni superiori, colle affezioni d'indole razionale, com'avviene nell'amicizia, nella stima scambievole, ecc.; e questa unione non costituisce il matrimonio, la cui differenza specifica si è, come dicevamo, che sia ordinato all'unione dei sessi:

O perchè essi s'uniscono colle parti inferiori ed infime solamente, senza l'unione proveniente dalle facoltà superiori e più nobili; ed è questo, che ripugna alla legge morale.

Ripugna alla legge morale, perchè ripugna alle esigenze della

natura umana, e ripugna alle esigenze delle singole persone, ciascuna delle quali opera contro la dignità propria, e l'altrui.

Ripugna all'esigenza della natura umana, perchè, consistendo l'unione de' sessi in una comunicazione sostanziale e vitale, tal che di due corpi si forma un corpo solo, egli è consentaneo alla natura, che l'uno de' due individui ami l'altro, come ama il proprio corpo, e la propria anima, giacchè l'altrui natura è divenuta sua propria. Laonde se l'ordine della natura è sì fatto, che l'anima sia unita al proprio corpo pienissimamente, e che da lui non voglia disgiungersi mai, amandolo e favoreggiandolo quanto merita; egli è del pari secondo l'ordine naturale ch' ell' ami l'individuo con cui entra nella detta comunicazione vitale, quanto merita, e perciò anche come persona.

1082. Il che Iddio fece intendere fin dalla prima istituzione delle nozze, cavando la donna dal costato dell'uomo; e lo stesso venne espresso dal primo marito quando, veduta la moglie sua, incontanente disse: « Ecco osso delle mie ossa, « e carne della mia carne: costei sarà chiamata femmina « d'uomo, conciossiacosachè costei sia stata tolta dall'uomo » (1). E questa legge della perfetta unione, ch'è voluta nell'unione dei sessi dall'ordine della natura umana, divenne poi immutabile fondamento della legislazione divina intorno al matrimonio; onde fu ripetuta ed instaurata da Cristo nella legge novella (2); e dall' apostolo Paolo s'intimò di nuovo così: « I « mariti debbono amare le loro mogli siccome i propri corpi. « Chi ama la moglie sua ama sè stesso. Conciossiachè nes- « suno odiò mai la sua carne, anzi la nutre e la cura tenera- « mente » (3): del qual concetto niun altro può aversi più appropriato ad esprimere l'ordine intrinseco della natura umana.

1083. Laonde a quella guisa, che ciascun uomo, secondo natura, è intimissimamente unito al proprio corpo, e sarebbe contro natura il bramare la separazione del proprio corpo, o l'allargamento de'vincoli naturali, che il tengono all'anima unito; simigliantemente è a dirsi dell'unione de'sessi. Ella dunque trae seco ogni altra più piena unione d'individuo ad individuo;

---

(1) Traduzione del Diodati, Gen. II, 23.
(2) Matth. XIX, 4-6. Marc. X, 6-8.
(3) Eph. V, 28-29.

ed il contrario s' oppone alla natura, è un operar contro questa, contro il suo ordine, il suo compiuto e perfetto istinto: il che è quanto dire, è un fare contro la legge morale, che impone di rispettare la natura umana.

1084. Dicevamo che l' unione de' sessi, scompagnata dall' altre unioni d' origine razionale, ripugna altresì a quanto esige la dignità dell'una e dell'altra persona che insieme s'accoppiano.

E di vero, la persona fa ingiuria in tal caso alla persona con cui s'accoppia, perocchè l'adopera siccome puro mezzo a'suoi fini, sia ch' egli cerchi in tale congiungimento il solo piacere sessuale, sia ancora che vi cerchi de' figliuoli. Tutto questo è contro la natura del congiungimento, che, come vedemmo, è un congiungimento vitale, e operato dall' anima, la quale nell'uomo non è solamente sensitiva, ma ad un tempo sensitiva ed intellettiva. Non può l'anima essere adoperata quale mero istrumento e mezzo ad un uomo, senza che sia avvilita la sua dignità, e fattale ingiuria gravissima. Indi l'obbrobrio, di cui il buon senso di tutti i tempi e di tutti i luoghi cuopre la meretrice. Non può dunque l' individuo d' un sesso usare coll' individuo d'un altro, se non a condizione d'amarlo come fine, che è quanto dire, come un sè stesso, e quindi d' aver con esso lui quell' unione piena, a cui dagl'idiomi di tutti i popoli venne riserbato un proprio nome, ricco di decoro, quello di *matrimonio*.

1085. Ma la persona umana in tali accoppiamenti meramente sessuali fa onta altresì, e pecca contro sè stessa, contro la propria dignità, e questo in più modi.

Primo modo. — *Disordinando* in sè la naturale gradazione e il giusto concatenamento delle affezioni; perocchè così sono queste ordinate, come abbiamo accennato, che le superiori s'innanellino alle inferiori, ed a queste comunichino il moto. Perciò le affezioni infime debbono essere come una sequela, un cotale complemento che trae dietro alle affezioni superiori: conviene dunque che l' unione de' sessi venga come un naturale accessorio dietro all' amore razionale, il quale tendendo all' unione, cadendo in individui intellettivi sì, ma insieme animali, come sono gli umani, avvicina questi fra loro anche nelle parti estreme e men nobili dell' animalità, perchè tutto sia unito; chè la unione è legge indispensabile dell' amore. Ma se questo amore principale d' origine intellettiva vien meno, in tal caso è rotta

la serie e l'ordine delle affezioni; e l'uomo non opera più come uomo, ma solo come bruto; offende allora contro la legge morale, che gl' impone di rispettare in sè la natura umana, e a tal fine di mantener l'ordine del quale ella s'abbella e s'innalza sopra l'altre cose irrazionali.

1086. Questa distruzione dell'ordine naturale e proprio delle affezioni umane si scorge nell' uso de' sessi quand' è scompagnato dalle affezioni più alte, eziandio che suppongasi, il fine degl' individui, che a tal uso si danno, essere per sè onesto, qual sarebbe la procreazione de'figliuoli. Perocchè il fine onesto non iscusa l' opera turpe, non potendosi fare il male acciocchè ne avvenga un bene. Ora quel disgregamento delle affezioni umane sì contro natura, quel negare il pieno affetto a colui, o a colei, che si fa divenire una continuazion di sè stesso, è una ingiustizia patentissìma, un disconoscimento di quello che è, un rifiutare la stima pratica dovuta a chi è un altro noi; mentre pure, usando di due misure, a noi tutta la riserbiamo.

1087. Secondo modo. — Che se poi anche il fine stesso è disordinato, se altro l'uomo non cerca che il piacere sessuale; in tal caso cresce immensamente più il disordine introdotto nelle naturali affezioni e parti dell' uomo. Quivi già sarebbe aperta ribellione della parte inferiore alla superiore : l'uomo ubbidirebbe alla carne in vece di comandarle, da questa sarebbe tiranneggiato, avvilito.

1088. Il pudore è quell'allarme, che si desta dalla parte nobile dell'uomo, al sentire o preveder la minaccia che le fa la parte inferiore di soverchiarla : è quella vergogna altresì, che prova l'uomo all' immaginar discoperta dagli altri in lui tale ontosa minaccia, che vien fatta con forze sempre poderose dalla parte ribelle, comparativamente alle poche e fiacche della parte superiore e razionale, nata a imperare. Che se solo fa vergogna la minaccia, se l'uomo arrossa al solo mostrar nudata agli occhi altrui quella parte onde quella minaccia proviene, o almen può venire; giustamente dicesi vizio turpe, e s'ha in conto di cosa abbominevole dall'intera umanità il cedere agl' inviti sessuali fuori dell'onesta union maritale: in cerca solo di sì basso piacere, sente l'uomo sè stesso degradato fino a'bruti, e già perduta ogni umana altezza.

1089. Laonde il Krausio (1) giustamente dichiara L'amore, questa nobile ed umana affezione, essere il principio del matrimonio, e quindi deduce le leggi morali e giuridiche che lo governano; giustamente ancora il Rotteck dice, che ciò che nobilita l'unione de'sessi e la rende degna dell'uomo è il sentimento (2); ed il Pabst, considerando il matrimonio elevato di più a condizione di sacramento, lo descrive siccome il velo misterioso, che copre ed avvolge l'atto per sè stesso impuro ed animale della generazione. (3).

ARTICOLO III.

NATURA DEL CONSENSO CHE FORMA IL MATRIMONIO.

1090. Il consenso, col quale si forma la società conjugale, dee avere tutte le qualità necessarie alla sua validità nella for-

---

(1) *Fondamento del Diritto naturale*, Jena 1803.

(2) Conviene tuttavia osservare in rispetto all'*amor* del Krausio, e al *sentimento* del Rotteck, che acciocchè sia vera la proposizione, dee intendersi d'un amore e d'un sentimento non *eccitato*, ma *spontaneo* (razionale-operativo). L'eccitato può aggiunger dolcezza al consorzio fra gli sposi, ma non è necessario all'essenziale nobilitamento della loro unione.

(3) *Adam und Christus, Zur Theorie der Ehe, Von I. H. Pabst.* Wien 1835, in 8.° — Questo velo misterioso, sotto cui la natura intellettiva sente il bisogno d'ascondere l'atto della generazione, era significato anticamente dal rito di velare le novelle spose, onde presso i romani chiamavasi *connubio* il matrimonio de' cittadini. I riti e le cerimonie tanto diverse, che accompagnano sempre le nozze ne' diversi popoli e ne' diversi tempi, sono effetti naturali, e spontanee significazioni degl' interni sentimenti: perocchè i sentimenti hanno questa efficacia di condur l'uomo ad operare consentaneamente ad essi, e di condurlo ad esprimerli e riversarli al di fuori con segni sensibili. Chiamandosi poi *connubio* solo quello de' cittadini, i romani venivano a dimostrare, come nelle persone più nobili si manifestava più vivo quel sentimento che induce a velare l'elemento più basso del matrimonio. Ma perchè si velava la sola donna? Certo, perchè in essa è maggiore il sentimento del pudore. L'esser poi questo sentimento nella donna maggiore dimostra, che se d'una parte quest'essere umano sente la propria dignità intellettiva e personale, dall'altra sente anche più la propria debolezza, e il pericolo di cedere alla parte inferiore; ed anco, essendo ella nell'uso del sesso passiva, le è naturale il *timore;* teme al pensiero della possibilità, a un vago presentimento della violenza che le può esser fatta, perocchè gli atti nobili della persona e della libertà sono attivi, e non passivi. Onde ciò che è più passivo, più s'allontana dalla nobiltà, e fa più arrossire anche l'uomo.

mazione degli altri contratti, da noi esposte nel *Diritto individuale* (D. I. 1112-1165), le quali riceveranno via maggior luce ove esporremo i vizj che il rendono nullo nella formazione del matrimonio.

1091. Intanto osserveremo

1.° Che non basta alla validità del consenso, ch'egli sia esterno e legale; dee essere *naturale*.

Se il consenso fu meramente esterno e legale per colpa di chi lo diede, egli produce obbligazione di supplirvi con altro vero e naturale consenso (D. I. 1153) (1). Ma se ciò fosse impossibile (2), il matrimonio allora non ha luogo.

2.° Essendo l'uomo stato collocato dal Creatore in un ordine soprannaturale, anche il matrimonio riceve il carattere di soprannaturalità; quindi egli dee esser sancito da Dio capo della società teocratica. La Chiesa del Cristo fa le veci di Dio. E però il *contratto naturale*, acciocchè sia vero matrimonio pe'

(1) Questo principio è ammesso dalle leggi ecclesiastiche in più casi particolari. Colui che, vivente la prima moglie, ne sposò un'altra, ignorando questa che l'uomo era maritato, e morta la prima vuol separarsi dalla seconda, colla quale il matrimonio era nullo; non può farlo, ma viene obbligato a dare un nuovo consenso, riconvalidando così il matrimonio. Su questo caso rescrisse Alessandro III (ann. 1180): *Nec dignum est, ut praedictus vir, qui scienter contra Canones venerat, lucrum de suo dolo reportet.* Decret. L. IV, Tit VII, c. I. Del pari diasi un matrimonio nullo per essere stato estorto il consenso con ingiusta incussione di grave timore, e questa nullità non si possa provare davanti a' tribunali, sicchè esternamente il matrimonio appaja legittimo; viene obbligata la persona che ha sofferto il timore a coabitare. Violata questa suo malgrado, la parte che incusse il timore vuol recedere dal matrimonio; ma l'altra rifuggendo l'obbrobrio, più non vuole la separazione. Il colpevole è obbligato a stare insieme riconvalidando il matrimonio per la ragione stessa addotta da Alessandro III, che il suo dolo non gli dee giovare; e perchè *licet metum incutiens non remaneat obligatus vi contractus, remanet tamen obligatus ratione injuriae*, come dicono i moralisti—Ved. Lugo, *De Contract*, D. XXII, n. 119, V. Quarto.

(2) Chi sposa una seconda moglie, vivente la prima, è obbligato d'astenersi dall'uso del matrimonio, ancorchè non possa provare d'essere già maritato, e presso i tribunali apparisca legittimo il secondo matrimonio (Decret. L. IV. Tit. XXI, c. II). Il secondo matrimonio riesce in tal modo *legalmente legittimo*, e pure non è veramente tale. Dunque la legalità non basta a formare il matrimonio, ma il consenso dee essere *naturale.* Nel caso poi accennato, non può esser supplito il consenso, perchè vive la prima moglie.

cristiani, che alla perfetta società teocratica appartengono, dee esser sancito e riconosciuto dalla Chiesa cristiana a nome di Dio.

1092. 3.° Oltracciò gli uomini che si uniscono in società civile, possono obbligarsi a non contrarre matrimonj se non a certe condizioni e con certe norme, le quali niente vieta che sieno fissate da' loro legislatori che fanno per essi. Ma se questi regolamenti umani si violano, facendosi i matrimonj, ell'è una mancanza all'obbligazione che hanno tutti i cittadini d' ubbidire alle leggi, ma il matrimonio non si resta annullato se il contratto non ebbe vizio secondo la legge naturale, e se fu sancito da Dio, di cui la Chiesa cattolica è rappresentatrice; perocchè egli è scritto che « l'uomo non può separare quello « che Iddio ha congiunto » (1). Che se poi la Chiesa stessa esige l' osservanza di quelle norme civili, qual condizione a sancire da parte di Dio il matrimonio; in tal caso anch' esse diventano essenziali al contratto matrimoniale de'cristiani; come è avvenuto della *cognazione legale* o adozione, cosa che di natura sua è civile ed umana, ma pure fu ricevuta dalla Chiesa fra gl' impedimenti che dirimono il matrimonio. Si consideri che in ogni sacramento interviene un'operazione divina, la quale non può essere impedita, nè fatta irrita da disposizione o forza umana. Laonde qualora la Chiesa, depositaria de' sacramenti, consenta al contratto degli sposi l' essere di sacramento, il loro matrimonio acquista con ciò un' indissolubilità assoluta, cui niuna ragione o facoltà umana può dissipare od indebolire.

ARTICOLO IV.

DISTINZIONE FRA IL MATRIMONIO E L'USO DEL MATRIMONIO.

1093. L' unione sessuale è cosa passaggera; all'opposto il contratto col quale i due individui si stringono nella società conjugale, induce obbligazione stabile, vitalizia.

1094. Indi è che l'oggetto prossimo di tale contratto è quella *piena unione* che noi abbiamo descritta quanto alle affezioni spontanee; rispetto poi alla reale congiunzione de' sessi, è solamente il *diritto* ad essa, diritto che l' uno all' altro de' contraenti conferisce.

(1) Matth. XIX, 6.

1095. Le affezioni attuali s'accostano più alla classe delle *affezioni eccitate;* le abituali, più alla classe delle *spontanee.* Queste sono essenziali, noi dicemmo, alla pienezza dell'union conjugale; non quelle. Ora, anche l' affezion sessuale, se si considera in potenza, scorgesi essenziale al matrimonio; ma non gli è poi essenziale che la potenza e il diritto d'essa unione venga ridotta all'atto (al reale accoppiamento). Laonde la potenza o *facoltà giuridica*, che un conjuge riceve d' usare del corpo dell'altro con maritale affetto, è appunto il diritto specifico, che col contratto matrimoniale si mette in essere.

1096. Indi la distinzione fra il matrimonio, e l'uso del matrimonio: che risponde a quella, che ha luogo in ogni altro diritto, fra il diritto, e l' esercizio del diritto. Questo non è necessario all'esistenza di quello.

1097. D'altra parte l'*unione umana* fra due persone può essere pienissima, benchè non si mescolino carnalmente; giacchè la pienezza di essa consiste nella pienezza del *possesso* che l'una ha dell'altra: nella pienezza dell'affezione, sicchè esse restino del tutto appagate. Richiamo anco alla mente del lettore, ciò che ho dimostrato altrove, l' *appagamento* essere un atto personale (1), non un atto fisico; onde certi determinati piaceri, e fra questi i piaceri del sesso, non sono punto necessarj all'appagamento, ma solo è necessario l'atto della persona che è la parte più nobile ed elevata dell'uomo.

Così dicasi dell'*amor pieno*; poichè il pieno amore è quello che a pieno riman *pago* dell'amata persona, della quale, come d'un suo proprio bene, fruisce coll'anima sua; onde l'amore è un cotale appagamento dell'anima.

1098. E nel vero,

1.° L'amore non richiede sempre il piacere sessuale;

2.° E quand' anco lo richieda, un desiderio troppo più sublime e più dolce può prevalere nella bilancia, quello cioè di amare e nella persona seco congiunta e in sè stesso, assai più del diletto carnale, la celestial continenza, che all'anime pure ha un attraimento infinito; nel qual caso l' unione può essere maggiore, appunto perchè non trae seco la sequela dell'union fisica; chè l' essenza dell'unione amorosa finalmente, per dirlo

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. IV, c. II.

di nuovo, sta tutta nell'anima; e l'union fisica non ne è che una cotale appendice, la quale può ben essere vantaggiosissimamente compensata da un maggior grado d' union virtuosa degli spiriti: il nesso morale è immensamente ingrandito col sacrificio del fisico.

ARTICOLO V.

DISTINZIONE FRA IL MATRIMONIO, E L'ADEMPIMENTO DELLE OBBLIGAZIONI MATRIMONIALI.

1099. Dallo stringersi poi il màtrimonio mediante un contratto, intendesi agevolmente che la essenza di lui consiste in una *obbligazione* scambievole che assumon le parti di mandare ad effetto l'*unione* che forma l'oggetto di esso contratto; quindi la *società conjugale* è un *contratto promissorio* (D. I. 1104-1108), il quale è valido eziandio che le parti poscia manchino al lor dovere d'adempire quanto scambievolmente si promettòn con esso.

1100. La società dunque, e lo stato conjugale è un gruppo di diritti che reciprocamente si trasmettono due parti contraenti: diritti, che, ridotti in un solo complesso, si possono definire « il diritto ad aver dal consorte la prestazione di quella *piena unione*, che è l'oggetto del contratto ».

1101. Laonde ciò che forma la società e lo stato conjugale non è propriamente l'unione descritta posta *in atto*, ma è quell'unione considerata solo *in potenza*, sotto la ragione di diritto; è in una parola « la potestà morale-giuridica che ciascuno de'due acquista a quella unione attuale e reale, in un col dovere pure morale-giuridico di contribuire da parte sua alla medesima ».

CAPITOLO III.

IL MATRIMONIO DE' CRISTIANI È SACRAMENTO.

1102. La società conjugale fra individui che alla società teocratica perfetta appartengono, dal divino Capo di questa vien divinizzata, e riceve la natura di sacramento. (752, 906, 907, 1089, 1091, 1092).

L'amore che Gesù Cristo porta alla sua Chiesa si comunica

a' cristiani, quando in matrimonio s' uniscono, e perfeziona, come s'esprime il Concilio di Trento, il loro naturale amore.

1103. L'amore che il Cristo porta a'suoi discepoli, affettando l' unione degli sposi, la rende più pura, più piena, più indissolubile: questa è la grazia del sacramento.

« Lo stesso Cristo, sono le parole del Tridentino, che diede « a'venerabili sacramenti l'istituzione e l'effetto, ci meritò colla « sua passione la grazia che PERFEZIONASSE QUELL'AMOR NATURALE, « e confirmasse l'unità indissolubile, santificasse anche i con- « jugati, il che l'apostolo Paolo accenna dicendo: « Mariti, amate « le vostre mogli, siccome Cristo amò la Chiesa, e diede sè « stesso per essa »: incontanente soggiungendo: « Questo sa- « cramento è grande: in Cristo, dico io, e nella Chiesa » (1).

Quindi al matrimonio deriva una nuova e maggiore specie d'indissolubilità: perocchè l'unione sacramentale è formata da Dio medesimo, e l' uomo, come abbiamo accennato, non può nè impedire o indebolire le operazioni divine, nè impedirne o annullarne l'effetto (2).

---

(1) Sess. XXIV.

(2) Sant' Alfonso de' Liguori così espone questa dottrina: *Quod autem matrimonia ideo sint rata, quia sunt sacramenta, probatur ex Divo Augustino* (L. De bono conjug. c. XXIV), *ubi: « Bonum nuptiarum per omnes gentes in causa generandi est; quod autem ad populum Dei pertinet, « etiam in sanctitate sacramenti ». Item* (c. VIII): *« sed in nostrarum nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quam foecunditas uteri ». Et inde nascitur, ut dicit* c. VII, *vinculum indissolubile. Sine enim sacramenti ratione, fidelium nuptiae tantam firmitatem non haberent. Quod nequaquam « puto tantum valere potuisse, nisi quoddam sacramentum adhiberetur. Nec « tamen, nisi in civitate Dei nostri, ejus talis est causa cum uxore, scilicet « indissolubilitatis sacramenti ». Et clarius probatur ex* c. IV, De divort., *ubi Innocentius III sic ait: « Etsi matrimonium infidelium verum exi- « stat, non tamen est ratum. Inter fideles autem verum et ratum existit, « quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed « ratum efficit conjugii sacramentum (nota), ut ipsum in conjugibus illo « durante perduret ».* Tract. de Matrim. c. II, dub. 1.

CAPITOLO IV.

CONDIZIONI NECESSARIE, ACCIOCCHÈ SIA MESSA IN ESSERE LA SOCIETA' CONJUGALE.

ARTICOLO I.

DEGL' IMPEDIMENTI IN GENERALE.

1104. Ed ora qui gioverà riassumerci. Nel primo capitolo noi abbiamo considerato il matrimonio come una piena *unione* fra due persone di sesso diverso: nel secondo, come un *contratto* che mette in essere tale unione; nel terzo come un *sacramento* che consacra il concetto e l'unione che n'è l'oggetto. Il matrimonio cristiano in fatti ha queste tre qualità; e però le condizioni richieste, acciocchè egli abbia effetto, son tutte quelle, che abbisognano, acciocchè possa avverarsi

1.° L'unione indicata,

2.° Il contratto, e

3.° Il sacramento.

1105. La mancanza dell' una o dell' altra di tali condizioni, suol chiamarsi *impedimento.*

Gl'*impedimenti* al matrimonio si partono adunque in tre classi: alcuni rendono impossibile l' *unione*, altri rendono impossibile il *contratto*, altri finalmente rendono impossibile il *sacramento*. Ogni impedimento dell'una o dell'altra di queste classi rende impossibile il matrimonio de'cristiani; perocchè questo dee essere ad un tempo e piena unione, e contratto valido, e sacramento.

1106. Tali impedimenti poi si chiamano *dirimenti*, perchè non solo rendono illecito il matrimonio, ma lo rendono anche invalido, se sono antecedenti al medesimo.

1107. Per altro v'hanno ancora degl' *impedimenti* che rendono il matrimonio illecito, ma non invalido, i quali si dicono *proibenti.*

1108. Affine d'intendere, come possa esser valido un matrimonio eziandio che illecito, è mestieri richiamarsi alla mente la dottrina da noi esposta sulla *lecitezza* che dee avere essenzialmente un diritto.

Abbiam detto che la lecitezza essenzialmente richiesta a costituire un diritto riguarda solo il *titolo*, l' *oggetto* e l' *at-*

tività costituente il diritto medesimo; cioè se il *titolo*, ovvero l'*oggetto* del diritto, ovvero anche l' *attività* che lo costituisce è cosa immorale, allor solo il diritto non può sussistere, perchè ne rimane viziato intrinsecamente ne' suoi costitutivi (D. I. 1124-1126). All' incontro il soggetto può operare immoralmente nell' acquisto di un diritto, senza che perciò ne rimanga infermato l'atto d'acquisto; ed è, qualora l'immoralità di quest'atto non cade ne'costitutivi stessi del diritto.

A ragion d' esempio chi sposa una donna dopo aver fatti gli *sponsali* (promessa di matrimonio accettata) con un' altra, fa certamente un'azione illecita e ingiusta. Tuttavia la donna a cui quegli avea promesso, e di cui lese, così operando, il diritto che dalla promessa le proveniva, non può oggimai più pretendere di essere da lui sposata; perocchè il suo diritto riguardava solo il contratto conjugale futuro, era un *diritto all' azione*, nè ella avea per anco acquistato il *diritto nella cosa* (nell' unione conjugale) (D. I. 1087). La *cosa* dunque (l'unione conjugale) non essendo ancora proprietà della fidanzata, poteva divenir proprietà d' un' altra con un contratto di matrimonio; alla prima non rimanendo possibilità alcuna di reclamarla, perchè l'uomo non era più padrone della cosa promessa. Quindi gli *sponsali* si considerano bensì come *impedimento proibente*, e violati, inducono obbligazione di risarcire i danni (D. I. 1181); ma non si considerano come impedimento *dirimente*.

1109. Riprendendo adunque il filo, gl'impedimenti che, secondo il Diritto di ragione, rendono il matrimonio invalido, e il dirimono, a tre classi riduconsi, le quali sono:

I.ª classe, impedimenti, che rendono nulla l'*unione*, e sono due, l'*impotenza*, e la *cognazione naturale;*

II.ª classe, impedimenti che rendono nullo il *contratto*, e si posson ridurre a tre, l' *essere già alienato l' oggetto del contratto*, l' *errore* che prende chi dà il consenso, e la *mancanza di libertà* nel consenso medesimo;

III.ª classe, impedimenti che rendono *direttamente* nullo il *sacramento*, e si possono ridurre a cinque, il *non appartenere di una delle parti alla società cristiana*, la *cognazione spirituale e legale e l'affinità*, la *giustizia della pubblica onestà*, la *clandestinità*, e il *delitto*.

1110. Annullandosi poi o l'*unione*, o il *contratto*, o il *sacra-*

mento, è annullata la *società conjugale* de' cristiani; perocchè questa esige a formarsi, come dicevamo, tutti e tre questi elementi, come suoi essenziali costitutivi.

Diciamo ora qualche cosa di ciascuno di questi impedimenti.

ARTICOLO II.

DEGL'IMPEDIMENTI DIRIMENTI.

§ 1.

Impedimenti dirimenti che rendono nulla l' unione *conjugale*.

A.

Impotenza.

1111. La persona priva della facoltà dell'accoppiamento sessuale non può contrarre matrimonio, perocchè le manca l'oggetto specifico dell'unione.

1112. Ma se egli ha questa facoltà nel tempo che stringe il matrimonio, eziandio che la perda tosto dopo, foss' anco prima della consumazione del matrimonio, pongasi per violenta evirazione, il matrimonio è valido; ed è obbligatoria l' unione piena, benchè ella non possa più discendere all' accoppiamento generativo che n'è l'infima parte.

1113. Laonde, come la *realizzazione* di quest' unione infima non è mai necessaria a costituire la società conjugale e lo stato di matrimonio (1093 e segg.); così la *possibilità* di tale unione è necessario che esista solo al momento in cui si fa il contratto; perocchè ella forma l'*oggetto specifico* di lui (1); e in ogni contratto ugualmente accade, che non perisca la sua validità, benchè subito dopo conchiuso colla tradizione del diritto (D. I. 1080-1087), venga a perire una parte del suo oggetto.

1114. In fatti nel caso nostro ciò che perisce non è che una parte dell'oggetto del contratto, perchè il totale oggetto è l'union piena (1094), onde il diritto all'union sessuale è estrema parte e conseguenza, benchè ella specifichi questo contratto da

---

(1) La mancanza della *possibilità* dell' union sessuale può avvenire dal non essere gl'individui ancor giunti alla pubertà. Indi l' *età* troppo tenera si conta fra gl'impedimenti che dirimono il matrimonio, quand' ella rende impossibile l'accoppiamento. — La pubertà è fissata dalle leggi ecclesiastiche a quattordici anni pei maschi, a dodici per le femmine.

tutti gli altri. Rimane adunque a'contraenti, perduta questa parte, tutto il resto e il migliore della loro unione; rimane l'union loro ancor piena quanto più può essere secondo natura e ragione.

B.

Cognazione.

1115. « È da sapere, userò le parole della Somma Pisa« nella, che tre maniere sono della cognazione: cioè la carnale, « che è chiamata *parentado;* l'altra è spirituale, che è chia« mata *comparatico;* l'altra è detta legale, che si chiama *ado« zione* » (1).

Noi non parliamo qui che del parentado, riserbandoci a parlar dell'altre cognazioni più sotto.

1116. Il parentado è fra gli ascendenti e i discendenti; ovvero in linea laterale. Diciamo prima della

I.

Cognazione in linea retta.

1117. È giudizio del genere umano, ripugnare il matrimonio fra discendenti ed ascendenti. La ragione si è, che non si può dare fra essi quella *piena unione,* in cui l'essenza del matrimonio consiste.

1118. Di che ognuno facilmente può convincersi, riguardando alla legge naturale, all' *istinto umano-morale* (2), che lo rifiuta. Noi indicheremo il fatto, e poi l'analizzeremo.

---

(1) *Maestruzzo* (I, 75) citato dal Vocabolario.

(2) Nell' *Antropologia* L. III, sez. II, c. XI, art. II, § 2, ho parlato dell' *istinto umano* in quanto s'oppone alla *ragione morale.* L' *istinto umano* così considerato è quello che nasce da'*sentimenti meramente soggettivi.* Ma v'ha anche un *sentimento* che sorge alla contemplazion degli oggetti, e che perciò si può chiamare *oggettivo* (senso morale), dal quale fluisce un *istinto morale,* che è certamente umano, anzi umanissimo. A intendere questo *senso morale* spiana la via quanto ho detto del *senso intellettuale* nella *Lettera a D. Pietro Orsi* inserita nel libro di *Prose,* stampate a Lugano 1834, facc. 266 e segg.; come pure ciò che ho detto della necessità *soggettiva* della legge morale nel *Sistema morale* premesso alla *Filosofia del Diritto,* Sez. I, art. VII. Ora qui io chiamo tale istinto *umano morale,* più tosto che semplicemente *umano,* acciocchè il lettore non creda ch' io parli

a).

Fatto.

1119. « Qual è oggi mai quel padre, scrive Luigi Pasquali,
« che quanto più è svisceratissimo amante della figlia, tanto
« più non abborra un commercio carnale con essa, tanto più non
« rispetti la di lei pudicizia? E quello che dico del padre colla
« figlia, dicasi della madre col figlio. — Tant'è. L'amor quanto
« più sviscerato di questi consanguinei, tanto più s'oppone al-
« l'amor puramente carnale (1). Son questi due amori di natura
« affatto diversa. Non saprei ben esprimermi: ma la verità spero
« sia molto ben intesa. È l'amor del sangue, che include un
« riguardo, una riverenza al corpo stesso del consanguineo; è
« l'amor carnale, che include anzi più un attacco al corpo,
« che a tutta la persona, verso cui è diretto. Ecco l'opposi-
« zione di questi due amori. Dal che si vede che il primo
« esclude il commercio, il matrimonio, la società conjugale
« tra i consanguinei accennati, per una specie di sensazione,
« e di senso morale più atto ad intendersi, di quello sia ad
« esprimersi. Che se mai s'è dato, o si dà nell'uomo sociale
« qualche raro dei summentovati commerci, oh quanto è bia-
« simato e quanto desta orrore in tutti! Indizio di sua disap-
« provazione anche per parte d'un consenso universale (2), il

---

d'un istinto proveniente meramente da'beni soggettivi. I beni oggettivi producono de' beni soggettivi, e questi ingenerano il sentimento morale e l'*istinto morale*, che è parte dell'*istinto umano* preso in generale.

(1) Osservazione fatta anche da Senofonte, *Cirop.* V.

(2) Il consenso non rimane meno universale dall'essere stati, od essere sulla terra alcuni pochi uomini mostruosamente pervertiti, che non la natura, ma la corruzione della natura hanno preso a seguire, od anco a patrocinare. A questa classe appartennero il cinico Diogene e Crisippo, che negavano l'impedimento della cognazione, perchè non la trovavan nei galli! (Veggasi Laerzio L. VII, 71, 187). — V'hanno pure nazioni oltremodo scadute che l'ignorarono quasi del tutto, o poco il curarono, come de' Persiani narrò Senofonte *(Memor.* IV, 4, § 19, 20), e Filone *(De special. legibus)*. Lo stesso delitto non era infrequente appresso i Medi, gli Indiani, e gli Etiopi, secondo san Girolamo *(Contra Giovin.*, L. II). De'Parti l'afferma Lucano (Lib. VIII, 401-410), e Dione di Prusa (Oraz. XX), che il reputa alla mala loro educazione, ed altri (Aug. in Levit. c. XVIII, Euseb. Praep. Ev. VI, 8. — Ved. Alessandro d'Alessandro *Genial. Dierum*, I, 2; e il Seldeno, *De J. N.* V, 11). De' barbari in generale, Euripide nell'*Andromaca*

« quale certamente vi scopre dei motivi ripugnanti alla natura « e alla felicità vera dell'umana specie » (1).

1120. Questo è il fatto innegabile e universale; e basta l'accertamento di tal fatto, acciocchè apparisca che fra ascendenti e discendenti non può più essere quell' *union piena secondo natura*, che è il matrimonio; poichè se fra due persone v' ha *natural* ripugnanza a una parte dell' unione, se la ripugnanza cade su quella porzione appunto d' unione che costituisce la differenza specifica dell'union conjugale; egli è chiaro che ivi non può effettuarsi, secondo natura, il matrimonio.

Tuttavia facciamoci a investigare le occulte cagioni, che producono la mentovata ripugnanza all'unione sessuale fra consanguinei in linea retta.

b).

Analisi del fatto.

1121. Primieramente io sospetto, che nella medesima natura animale si giaccia qualche legge occulta, la quale impedisca più o meno la comunicazione sessuale fra gli ascendenti ed i discendenti, fino a un certo grado, e con certe limitazioni. Già gli antichi naturalisti l'hanno sostenuto d'alcuni animali, come del cavallo e del camello (2), ed il tragico la-

---

(v. 173 e segg.), e Ovidio (X Metam.). Conviene per altro notare, che anche presso i barbari questi delitti erano radi ed abborriti; e che il preteso *diritto* de' Persiani, di cui parla Senofonte, sembra che fosse *diritto religioso*, cioè introdotto dalla superstizione gentilesca, la quale orrende cose e sempre contro natura soleva santificare. Poichè, siccome si rileva da Catullo, essi credevano nascere i maghi da tali incesti (In Epital. Pelei et Thetid.), e a' maghi, tali incesti veniano permessi (Laerz. L. I).

(1) *Diritto naturale e sociale, e principj del Diritto delle Genti, dedotti dall'analisi dell'uomo, ossia dal senso morale e dal comun consenso di Ragione*. Padova, tipografia Bettoni, 1815.

(2) Aristolele *(De histor. animal.*, L. IX, c. XLVII; e *De Admirabil.)*. — Plinio *(Hist. N.* L. VIII, 42.) — Antigono *(De admirabilibus*, c. LIX). — Oppiano *(De Renatu*, L. I.) — Varrone *(De re rustica*, II, 7). — Eliano *(Var. Hist.* III, 47). — Vedi ancora il Seldeno *(De jure nat. et gentium secundum discipl. Haebreor.*, L. I, c. 7); o il Carpzozio *(Crim.* p. II, 9, 72). — Ell'è cosa ben singolare, se vera, quella riferita da Plinio e da altri de' citati autori, che lo stallone del cavallo s' inganni bendandogli gli

tino, secondo tale opinione, introduce a favellare Fedra in questo modo:

Ferae quoque ipsae Veneris evitant NEFAS
Generisque leges inscius servat pudor (1).

1122. Ma lasciando da parte, se pur vi sono, tali leggi arcane della natura animale, e venendo a ciò che è proprio della natura umana (animale-intellettiva-morale), spieghiamo o più tosto analizziamo la mentovata ripugnanza, osservando altri fatti speciali, che come elementi entrano a produrla.

1123. L'atto della generazione unisce insieme due qualità opposte, l'una nobilissima qual è quella di dar principio ad un essere intelligente, l'altra ignobilissima quale è l'atto animale che si sottrae alle leggi della ragione, e rapendo a sè tutto l'uomo, il degrada in quell'istante dall'essere ragionevole e signor di sè stesso.

Tanta degradazione, tant'abbassamento di sua naturale altezza, quello spoglio momentaneo delle nobili facoltà che l'innalzano oltre le stelle, è la manifesta origine della vergogna con cui egli cerca nascondere l'atto generativo agli occhi altrui, e del pudore col quale vela le parti che vi concorrono.

All'opposto, la nobiltà e la dignità che si racchiude nel fatto di essere autore d'un proprio simile intelligente, se non è il fonte dell'autorità paterna, è almeno ciò che le dà il suo speciale dignitoso carattere (2); è ad un tempo il fonte del sentimento riverenziale che la natura infonde nel cuore de'figliuoli.

---

occhi per fargli montare la madre; e che un d'essi poi sbendato tosto appresso, e riconosciuta la madre, venne in furore, e si precipitò per dirupi; fatto che si vuole più altre volte avvenuto: il quale mostrerebbe quanto l'istinto simuli l'intelligenza; benchè impropriamente il romano naturalista s'esprima, conchiudendo da quel fatto che, *et cognationum intellectus in iis (equis) est.*

(1) Nell'Ippolito Act. III, v. 914, 915. E nell'Edipo medesimamente v. 638.

— *Quique vix mos est feris,*
Fratres sibi ipsi genuit.

Su questa opinione degli antichi, Arnobio (Adv. gentes Luc. V.) rinfaccia a' gentili l'adorar che facevano un Giove che non ebbe orrore di mescolarsi colla propria madre, da cui alcune fiere abborriscono, il quale orrore lo chiama *ingeneratus ille communiter sensus.*

(2) L'autorità paterna fu da noi derivata unicamente dell'essere il padre autore del figliuolo, prescindendo dalla nobiltà che ha seco annessa l'esserne autore. D. I. 781-783; 844-863.

Ora questi due sentimenti sono opposti fra loro, come sono opposti i due elementi contenuti nell'atto generatore, da' quali derivano. Un sentimento che s' ama produce abborrimento del contrario che gli fa guerra; perocchè il sentimento amato e caro si vuol conservare, accrescere ed isolare da ogn'altro a lui straniero non che nemico, acciocchè egli viva e domini da per sè solo. Il genitore adunque, che sente la dignità di padre, sentimento a lui carissimo perchè l'innalza e ingrandisce, abborre naturalmente tutto ciò che oppugna e distrugge quel sentimento prezioso agli occhi proprj, prezioso agli occhi de'figliuoli, che ne sono l'oggetto, ed a quello di tutti gli uomini. Or niente certo è più opposto al dignitoso sentimento della paternità, che quel turpe e quel basso che in sè contiene l'atto della generazione, e le membra ad esso inservienti. Laonde coscienza della paternità muove a volere che tali cose tutte restino al figliuolo celate, che non cadano sotto i suoi sensi, nè vengano pure nel suo pensiero.

1124. Quanto al figliuolo, egli non ha ugual vergogna verso i suoi genitori: ma oltremodo rifugge al pensiero che i suoi genitori s'avviliscano in sua presenza, a lui discuoprendo ciò che v'ha di più ignobile e di più vergognoso nella umana natura. Ed essendo conforme alla natura umana non guasta, che sia nel figliuolo altissima la riverenza e l'onore agli autori de' giorni suoi; egli è naturale altresì, che il sentimento figliale sia compreso del massimo orrore al solo pensiero d' una comunicazione sessuale co' genitori.

1125. Questa inconciliabile opposizione di sentimenti, quest' estremo abborrimento e pudore, che rende impossibile, secondo natura, l' union sessuale fra genitori e figliuoli, vengono espressi al vivo dalle frasi che adopera la divina Scrittura vietando cotali congiungimenti: *Turpitudinem patris tui, et turpitudinem matris tuae non discooperies: mater tua est: non revelabis turpitudinem ejus* (1). Anche i romani legislatori diedero questo pudore, o più tosto orrore, per motivo delle lor leggi, *quoniam in contrahendis matrimoniis*, dice Paolo, *naturale jus et* PUDOR *inspiciendus est* (2). Ed egli è così altamente sdegnoso questo pudore santissimo, che, offeso, inspira

(1) Levit. XVIII.
(2) D. L. XXII, T. II, 14.

a Noè la maledizione de' suoi proprj discendenti; e suscita fieri rimordimenti, atroci sensi in chi l' ha violato: que' sensi che fanno ad Edipo strapparsi dalla fronte gli occhi, ed a Jocasta aprirsi col ferro il ventre. Così la natura profondamente violata dichiara l'enormità del delitto!

Nullum crimen hoc majus potest
Natura ferre (1),

grida l'infelicissima madre di Lajo: e un sentir somigliante si manifestò sempre dovunqne furono esseri umani.

1126. Un altro elemento dell'istinto morale, onde il parentale amore respinge da sè il sessuale, è da notarsi nel progresso che la natura ha disegnato a quest'ultimo. Il quale comincia naturalmente col desiderio vago d'unione con persona d'altro sesso. Ma tal desiderio, oscuro da principio e misterioso, non si sta fermo: sempre inquieto, vuol trarre dall'amata persona crescenti dilettazioni, s' estende dunque, e discende fino alla brama d'aggiungere agli altri vincoli finalmente l' unione sessuale. Ma, consumata anche questa, ed avvenuto il concepimento del figliuolo, quel vivo desiderio non potendo andare più innanzi, s' arresta quivi saziato e svolto al suo ultimo termine.

Il figliuolo dunque è l' ultimo termine a cui naturalmente perviene l'attività dell' amor sessuale, dove esso cessa appunto perchè già disfogato intieramente e svolto.

Il quale progresso dimostra, dover essere contro natura, che l'amor sessuale incominci là appunto dove la natura il fa ter-

---

(1) Nell'Edipo v. 272. — Il poeta mettendo in bocca di Jocasta la pugna de'contrarj sentimenti, che nascono dalle due opposte condizioni di *madre* e di *moglie* (Act. V. v. 1038), dice

— *Hoc jacet ferro meus*
Conjux. Quid illum nomine haud vero vocas?
Socer est. —
— *Hunc dextra, hunc pete*
Uterum qui virum et gnatum tulit.

La stessa confusione di ripugnanti sentimenti viene espressa nella tragedia intitolata *La Tebaide*, act. I, sc. I, v. 130 e segg.; e nell'*Agam.* act. I, sc. I. La stessa lotta è descritta da Stazio, *Tebaid.* L. IV; — da Ovidio *Metam.* L. II, fab. 2, e L. X. fab. 9; — da Catullo, carm. LVIII. — Vedi ancora s. Aug. *D. C. D.* L. II, c. IV; L. XV, c. XVI; *Confess.* L. II, c. IV.

minare, cioè nel figliuolo. Si consideri, che questo figliuolo è amato da'genitori siccome il caro frutto de'loro amori: l'amore è passato da essi alla prole. Tale è l'indole dell' amor parentale: esso rammenta a' conjugi l' ultimo loro appagamento, e con esso insieme l'estinzione degli affetti sessuali. Nel figliuolo adunque da'genitori si ama, secondo la legge della natura, il riposo dall'opera della generazione, perocchè mentre l' amor carnale è in via, eziandio che dolce, egli è irrequieto e molesto; e la cessazione di questa molestia (1) collo sfogo e colla soddisfazion naturale, ha una sua propria pace, e pura dilettazione. Laonde ecco ragione intima, ond'avviene che l' amor parentale è d'indole castissima, dignitosa e tranquilla, e perchè l'uomo abborrisca di rivenire al tumulto ed alla fatica del carnale appetito là dove possiede, cerca, e trova la dilettevole quiete e il ristoro dal medesimo. Così non piace al navigante d'aver fortuna in porto, giuntovi dopo una navigazione assai travagliosa. Che se ne'genitori l'amore sessuale ritorna fra loro o con altre persone, egli è perchè non veggono in queste la consumazione dell'amor loro, e non le amano siccome frutto di tale amore, nel qual frutto posseggono e careggiano il diletto tutto speciale che segue all'amorosa fatica.

1127. Questi due elementi dell' istinto che analizziamo nascono dalle leggi a cui soggiace l'uomo come *essere reale*. Se noi ora il consideriamo come *essere morale* (2), troviamo che anche la *ragion morale* vieta direttamente il matrimonio fra genitori e figliuoli. Il qual dovere morale, sentito dall' uomo immediatamente pel *senso morale* ch'egli possiede, genera e rinforza in lui quell'istinto che rifiuta somiglianti congiunzioni.

1128. Questo elemento dell'istinto umano dedotto dalla ragion morale trovasi nella collisione de' doveri di genitori e di conjugi, di figliuoli e di conjugi. E la collisione si manifesta non solo per essere incompatibile la reverenza dovuta da' figliuoli a' genitori colla dimestichezza ed uguaglianza de'conjugi; ma ben anco perchè i genitori formanti insieme una sola persona, secondo natura, hanno il diritto e il dovere di

---

(1) Sofocle si lamentava di soggiacere ad un duro padrone: e l' amore è chiamato, anche per questo tiranno, da tutti i poeti.

(2) L' *essere ideale* non è l' uomo: l'uomo è un *essere reale intellettivo*. Or come essere intellettivo, egli riceve la *legge*; ma come essere reale, ne costituisce i *titoli*.

reggere e governare i figliuoli; e i figliuoli per opposto quello di lasciarsi reggere, e d' ubbidire; i quali doveri sono così contrarj, che cader non possono nello stesso soggetto verso la stessa persona, senza distruggersi; sicchè se un genitore sposa un figliuolo, già colla sua nuova relazione egli ha distrutta la patria potestà, non potendo più essere inferiore a lui in tutto colui che già in tutto gli è uguale. Altri doveri al pari si perturbano; e, perturbati, è perburbato l'ordine della famiglia: confondere l'ordine della famiglia è rovinarla: rovinar la famiglia è dalla legge morale sommamente riprovato.

1129. E ciò che diciamo de' genitori e de' figliuoli può facilmente applicarsi a tutti gli ascendenti e discendenti.

1130. Quanto al patrigno ed alla matrigna vige una simigliante ragione. Perocchè se i genitori formano una sola persona, secondo natura, attesa la *piena unione* che è il matrimonio; dunque unirsi colla moglie del padre è, per usare la frase della Scrittura, uno scoprir le vergogne del padre stesso; e valgono pure l'altre ragioni addotte di sopra per la madre vera (1).

1131. Or contro l'umana corruzione la natura stessa provvide un riparo anche nell'età che suol essere grandemente diversa fra gli ascendenti ed i discendenti. Certo l' età d' assai disparata minuisce l'affetto che nasce naturalmente fra i simili e i coetanei, e rende i matrimonj infelici; il che tutto vale a dimostrare via più chiare le intenzioni della natura (2).

---

(1) S. Paolo (Eph. II, e I. Cor. V) detesta tali unioni come naturalmente impure agli occhi de' gentili stessi. — Le leggi di Caronda dichiaravano infame chi sposava la matrigna. È detestato un tal fatto nell' orazione di Lisia, da Cicerone *(pro Cluentio*, c. 6*)*, da Virgilio (Æn. X, v. 389), da Ovidio (Heroid. IV), da Seneca, nell'Ippolito (v. 712). Ved. anche Plut. nella *Vita di Demetrio*, e Tertull. *adv. Marcionem*, V.

(2) Socrate appresso Senofonte *(Memor.* IV, 4, § 22) ricorre a questa differenza d' età per riprovare come infruttuosi e perniciosi tali matrimonj, nè pare che egli vedesse altra ragione intrinseca che li escluda. Tuttavia dice, che essi sono « proibiti da una legge data agli uomini DAGLI DEI ». Anche Platone nel L. VIII delle Leggi, dove ragiona egregiamente dell'opposizione intima fra l'amor parentale ed il sessuale, sembra che alluda ad una legge non iscritta, veniente da antiche tradizioni e proibente tali unioni che chiama θεομισῆ, cioè « cose in odio a Dio ». Sul confronto di tali luoghi osservo 1.° Che più volte da' Greci s'accenna ad una legge antichissima tradizionale, consentanea però alla natura, ed anche scritta nel cuore

II.

Cognazione in linea trasversale.

1132. Quanto alla cognazione in linea trasversale, se si considera il solo *istinto umano*, questo non induce forse un'assoluta ripugnanza alle unioni conjugali tra' fratelli, o tra altri parenti; e però il matrimonio fra essi non può dirsi sempre opposto alla natura; o certo non tanto, quanto fra consanguinei in linea retta.

1133. Ma si può ben dire, che *l'istinto umano* considerato

---

degli uomini, come quivi appunto dice Platone. 2.° Che il non trovar altra ragione intrinseca da rifiutar tali unioni, secondo la testimonianza di Senofonte, dimostra, che anche il figliuolo di Sofronisco considerava gli uomini più dalla parte della spiritualità, che da quella dell'animalità; e però potè benissimo aver' Platone tratta da lui quella tendenza che gli fece dettare leggi sì strane intorno a' matrimonj alla sua Repubblica. Tuttavia chi legge il L. VIII delle Leggi platoniche vede quanto il grand'uomo abbracciava talora colla sua mente il complesso della natura umana, e non gli sfuggivano i regolamenti morali e giuridici da darsi a freno della sensualità. — Finalmente si noti, che gl' impedimenti tanto in linea retta, quando in linea trasversale, sono considerati dalla Scrittura come obbligatorj non solo per gli Ebrei, ma ancora per tutte le genti, come apparisce dal Levit. XVIII, dove all'enumerazione di tali impedimenti si fa questo proemio: « Non farete secondo la consuetudine della terra d'Egitto, nella quale « avete abitato: nè opererete secondo il costume del paese di Canaan, al « quale io v'introdurrò, nè camminerete nelle loro legalità ». Soggiunge poscia alla proibizione de' matrimonj fra parenti quella d'altre scostumatezze, mettendole insieme con quelle, e conchiude: « Nè vi sozzate in tutte « queste cose, in cui si contaminarono tutti i popoli, che io discaccerò in- « nanzi al vostro cospetto; e in cui è macchiata la terra, le cui scelleraggini « visiterò io facendo rivomitare ad essa i suoi abitatori ». E prosiegue: « Custodite le mie legittimità, e i miei giudizj, e nulla fate di tutte que- « ste abbominazioni. — Conciossiachè fecero tutte queste esecrazioni gli « abitatori della terra che furono prima di voi, e la insozzarono. Laon- « de badate, che facendo pari cose anche voi, non vi rivomiti ella siccome « rivomitò la gente che fu innanzi di voi! » Le quali parole, quantunque dimostrino ben chiaro, fra parenti avervi de' matrimonj proibiti dalla legge di ragione; tuttavia rendono altresì probabile una legge positiva di Dio, che determinasse agli uomini i limiti entro cui potean farsi, a tenore delle circostanze, tali unioni. Laonde i dottori ebrei mettono la legge degl'impedimenti fra i precetti dati da Dio ad Adamo (V. il Seldeno *De jur. nat.* L. V, cap. XI); e il Grozio dopo riferiti alcuni luoghi de' gentili conchiude: *Quae omnia ostendunt veterem famam de lege divina adversus id genus conjugia, et vocem* NEFAS *de talibus usurpari videmus.* De jure B. et P. L. II, c. V, § XIII, 7.

nella sua perfezione, inclina gli uomini assai più a congiungersi con persona, colla quale non abbiano parentela, cioè colla quale abbiano lo stipite comune così lontano, che già egli sia smarrito dalla loro memoria.

1134. La ragione di ciò si è, che avendosi presente e vivo nella memoria il comune stipite, già par di vederlo riprodotto ne' figliuoli. Or contemplandosi in questi la paterna immagine, sembra quasi che si contragga matrimonio col comun padre, contraendolo col fratello o col cugino, in cui nella immaginazione degli uomini respira tuttavia il padre o l'avo ringiovanito.

1135. E giova qui rammentare come i diritti si fondino in un sentimento, e com'essi più presto si perdano e s'aboliscano, se più presto cessi nella comunità degli uomini quel sentimento e le memorie che lo mantengono (D. I. 1047-1049). Or dee applicarsi questa dottrina a' sentimenti appunto, che impediscono la formazione de' matrimonj fra consanguinei.

1136. Allontanandosi i discendenti dal ceppo comune, s'illanguidisce di mano in mano la memoria e l'imagine di lui; e or più presto si perde, or più tardi secondo innumerevoli circostanze: indi la diversa estensione de' gradi di parentela, considerati come impedimenti de' matrimonj appresso i varj popoli, e ne' varj periodi di tempo.

1137. Per accennare alcuna di queste circostanze, i popoli di razza men generosa ritengono meno a lungo le memorie e le tradizioni paterne; e però fra questi il grado di parentela, che divieta le unioni conjugali, sarà più ristretto.

1138. Presso i messicani e i peruviani, quando furono discoperti, si trovò che i matrimonj non erano interdetti, che nel primo grado di consanguineità laterale, cioè tra fratelli. Questa brevità della linea, in cui fra que' popoli erano vietati i conjugj, bastava a dimostrarli privi di sviluppo, scarsi di intelligenza, o certo in istato di famiglia rotta e decaduta.

1139. All'incontro è degno d'osservazione, il trovarsi nelle antiche leggi indiane portati gl'impedimenti fino al sesto grado di parentela per le tre prime caste: il che dimostra il vigore, in cui si trovava presso que'popoli la società domestica, e quanto saldo si mantenesse il filo delle domestiche tradizioni (1).

---

(1) Vedi quanto fu detto intorno allo stato di società domestica degli orientali, e particolarmente degl' indiani nell' opera *La società ed il suo*

1140. Ma nello stesso tempo dimostra ancora una soverchia prevalenza della società domestica, la quale impedisce il progresso degli ordini civili. Quindi fra popoli colti, dove cioè la civil società ebbe il suo libero svolgimento, e del pari l'ebbe la domestica, prevalse una via media: cioè i matrimonj furono impediti fino al quarto grado, e questo grado è altresì quello, in cui la rimembranza dello stipite rimane presso di essi generalmente del tutto spenta (1).

---

fine, L. III, c. IV. — Or qui si noti: 1.° che questa legge del sesto grado presso gl'Indiani non è fatta che per le tre caste più nobili, cioè per quelle de' Bramani, de' Kohatriya, e de' Vaisya; non per la casta ignobile de' Soûdra: il che dimostra appunto, che il bisogno d'impedire i matrimonj fra consanguinei si sente tanto più, quanto più la razza è nobile e conservatrice delle memorie degli antenati. Il testo del Manava-Dharma-Sastra, secondo la versione di A. Loiseleur Deslongchamps, dice: « Quella « che non discende da uno de'suoi avi materni o paterni fino al sesto « grado, e che non appartiene alla famiglia di suo padre o di sua madre « per una comune origine provata pel nome della famiglia, conviene pie« namente ad un uomo delle tre prime classi pel matrimonio, e per l'u« nione carnale » (L. III, 5. Si può vedere anche il Digest of Hindou Law, V. III, p. 531). 2.° Che una memoria sì lunga degli antenati veniva conservata mediante le cerimonie religiose, che si facevano ai maggiori per sette generazioni (e queste parentele sacre si chiamavano *Sapinda*, o *Samânodaka)*. « La parentela de' Sapinda, così le citate leggi di Manou, « ossia delle persone legate fra loro per l'offerta delle stiacciate *(pindas)*, « cessa colla settima persona o col sesto grado d'ascendenza e di discen« denza: quella de' Samânodaka, o di quelli che son legati per una uguale « oblazione d'acqua, cessa QUANDO LA LORO ORIGINE E IL LORO NOME DI FA« MIGLIA NON SONO PIU' CONOSCIUTI » (L. V, 60). 3.° In queste ultime parole, e nella definizione che danno i commentatori indiani della parentela detta Samânodaka « quella che non cessa, come dicono, se non allorquando « le relazioni parentali non lasciano più alcuna traccia nelle memorie de« gli uomini », si contiene la vera ragione filosofica dell'impedimento di parentela in linea trasversale. Egli è singolare che questa ragione, la quale non si potrebbe raccogliere in nessuna delle legislazioni moderne, si trovi tanto chiaramente espressa negli antichissimi monumenti dell'India. Questo prova, che la ragione delle leggi e delle istituzioni meglio si conosce da' vicini alla loro origine, come ho osservato nell'opera *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, c. VII.

(1) Questa ragione intrinseca torna a grand'onore della Chiesa, la quale estese l'impedimento della consanguineità fino ai cugini in quarto grado, mentre le leggi de'Romani si fermavano a proibire i maritaggi fra cugini germani; e significa presso di questi la grande prevalenza della società civile sulla domestica tolta poscia a tutelar dalla Chiesa contro alla tirannia di

1141. È poi da notarsi, che solo ne'popoli rozzi e primitivi, i matrimonj fra prossimi consanguinei possono rimanere senza addurre conseguenze gravemente dannose (1). Ma quando la

---

quella. La santità cresciuta al matrimonio cristiano trasse seco oltracciò una riservatezza e cautela maggiore nella contrazione del matrimonio. Ciò che vuol far credere il Dumoulin, che tale estensione di gradi di parentela nascesse da un errore, pel quale s'interpretasse male la legge romana, la quale tenea per quarto grado quello de'cugini germani, mentre la Chiesa lo intese de' nepoti de' cugini germani; non è che un sogno. Quantunque egli appaja un sogno anche a sol considerare l' ignoranza che un tanto errore supporrebbe in tutto il mondo religioso e politico, che non fu mai privo di persone che coltivassero lo studio del Diritto romano; tuttavia aggiungeremo, per purgare la Chiesa da tanto inetta calunnia, l'osservazione di fatto, che l'autorità politica fu quella che, ispirata dalla religione, verso la fine del secolo IV proibì la prima i matrimonj fra' consobrini. Onde sant' Ambrogio (Ep. LX, ad Paternum), parlando di tal legge fatta da Teodosio, scrive: *Theodosius imperator etiam fratres, patrueles et consobrinos vetuit inter se conjugii convenire nomine, et severissimâ poenâ statuit, si quis temerare ausus esset fratrum pia pignora.* E sant'Agostino *(De C. D.* XV, XVI), lodando la stessa legge, dice: *Verum quis dubitet honestius hoc tempore etiam consobrinorum prohibita esse conjugia?* Egli è evidente che tanto l'autorità politica, quanto questi padri sapevano bene fin dove arrivava la legge antica, e non l'estendevano per l'errore supposto dal Dumoulin. Tuttavia, chi 'l crederebbe? Questo sogno malevolo fu avidamente abbracciato da' sofisti dello scorso sècolo, che ogni cosa più sciocca raccoglievano colla massima credulità, ovecchè ella detraesse alla Chiesa. Quindi si vide il Codice Napoleone disconoscere gl'impedimenti del terzo e del quarto grado di parentela (art. 163) in onta alle leggi ecclesiastiche.

(1) Trattando noi della consanguineità, ci siamo contentati d'esporre la ragione *morale* intrinseca, che persuade a riguardarla come impedimento. Gli effetti poi ne dimostrano l'*utilità*. La quale utilità, conseguente a questo ed a tutti gli altri impedimenti stabiliti dalla Chiesa, è tanta, che darebbe argomento ad un apposito trattato. Ma il nostro argomento restringesi a cercare il *diritto* e l'*onesto*, non l'*utile*, benchè questo non manchi di tener dietro di natura sua all'onesto ed al giusto. Porremo tuttavia qui un cenno sui vantaggi fisici del divieto delle unioni maritali tra fratelli e consanguinei. I medici sono quelli che ci dimostrano come tali unioni facciano deteriorare l' umana specie. « E che ciò sia vero, scrive un d' essi, lo provano « i matrimonj anticamente permessi in Egitto tra fratelli e sorelle, i quali « tanto danno recarono alla fisica prosperità di quella nazione: lo provano « le unioni incestuose permesse da Zoroastro tra i Persiani e tra i Parti, « che producevano prole debole ed infermiccia, e che soprammodo aumen- « tavano la sterilità: lo provano finalmente le sperienze fatte tempo già fu « in Boemia, in cui le più belle razze di cavalli, uniti sempre in linea « retta, degenerarono. L'amor fraterno dee necessariamente diminuire o

società si sviluppa, e comincia anco ad entrarvi la corruzione, allora si manifesta il bisogno di leggi rigorose che impediscano le unioni fra troppo vicini parenti; e gl'impedimenti che si stabiliscono, benchè venienti dalla pubblica autorità, hanno un loro giusto fondamento nel Diritto di ragione, cioè:

1.° nella necessità di allontanar maggiormente il delitto dell'incesto fra genitori e figliuoli (1); e

2.° di conservare l' onestà de' costumi nel seno delle famiglie (2).

1142. Da queste leggi poi deriva altro bene, la diffusione delle amicizie, e l' ampiezza maggiore delle società fra gli uomini (3).

1143. Dalle quali cose tutte raccogliesi, che le unioni conju-

---

« rendere insensibile l'amor fisico, il quale destasi più ardente quanto più gli « individui sono l' uno all'altro nuovi. — Non vi ha mezzo meglio efficace « a distruggere i germi delle malattie gentilizie, e segnatamente della tisi- « chezza, della gotta, delle scrofole ecc., di quello che unire in matrimonio « le disparate famiglie, e sin anco le differenti razze, onde far compensare « la debolezza delle une con la vigoria delle altre. — Fu già notato che « la mescolanza de' Tartari del Mogol co' Russi produceva belli e robusti « individui: i mulatti che vengono dal congiungimento de' Negri con gli « Europei sono assai più vigorosi ed attivi degli esseri prodotti dai bianchi « cogli Americani (V. Vandermonde, *Essai sur le perfectionnement de l'espèce humaine*, Paris 1757. — Humbold, *Essai politique sur la nouvelle Espagne*. — Virey *Histoire nat. du genre humaine, ecc.*). « Per l'opposto gli Ebrei i quali « costantemente in ogni tempo rifiutarono di mescolarsi con altre popola- « zioni, non pur si son resi e si van rendendo a grado a grado più deboli « e piccoli, degenerando dalla prosperità fisica de' loro primi antenati, ma « di più si sono trasmessi e trasmettonsi con quella loro faccia giudaica « anco i principj e la disposizione a molte malattie della pelle. Eglino non « poterono cambiare punto il loro costume nemmen quando dalle ultime « rivoluzioni furono elevati al godimento di tutti i diritti della società ». (Domenico Meli, *Sulla Monogamia*, ecc., opuscolo inserito nel t. X della *Raccolta Medica* che si stampa in Bologna, Tipografia Marsigli, 1830.

(1) Sant' Agostino de' matrimonj degli antichi cristiani fra cugini dice: *Raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat, quia id nec divina prohibuit, et nondum prohibuerat lex humana: verumtamen factum etiam licitum propter vicinitatem horrebatur illiciti.* De. C. D. XV, XVI.

(2) Anche presso i dottori ebrei questa causa dell' onestà domestica s'assegna alle disposizioni del Levitico, c. XVIII. Mosè Maimonde nel libro intitolato: *Halath*, aggiunge quella del naturale pudore fra le persone consanguinee ed affini; causa riconosciuta universalmente.

(3) V. Plut. *Quaest. Rom.* q. 108. — S. Aug. *De C. D.* XV, XVI.

gali fra collaterali non trovano quella intrinseca ed assoluta ripugnanza in un sentimento immobile di natura, come accade delle unioni fra ascendenti e discendenti; ma che esse a varie modificazioni soggiacciono secondo il cangiare del sentimento, che più o meno svolto le rifiuta, e de' bisogni che nella società si appalesano e provocano la formazione di pubbliche leggi.

1144. Nelle quali giova notare una triplice gradazione. Perocchè

1.° si passa a sancire con leggi positive ciò che prima non apparteneva che alla legge naturale, e ai costumi (1);

2.° si estende la proibizione gradatamente da un grado maggiore ad un grado minore di parentela (2);

3.° si passa dal considerare come illeciti i matrimonj fra certi gradi di parentela, a considerarli come invalidi (3).

1145. E da tutte queste osservazioni risulta ancora il perchè le circostanze abbiano resi in certi tempi tali matrimonj legittimi, come si fu tra i primi figliuoli di Adamo, e il perchè dopo stabilite le leggi che gl' interdicono, si dia qualche rara eccezione e dispensa, entro quel limite che l'autorità competente a sè stessa prescrive (4).

---

(1) Michele di Efeso al V. de'libri a Nicomaco dice: *Fratrem cum sorore concumbere ab initio res media erat: at lege adversus tales concubitus posita, jam multum refert, observetur, nec ne.*

(2) Manifestasi anche una gradazione inversa ne' popoli che decadono. Così presso i Romani s' introdusse insieme colla scostumatezza la licenza di sposar la nipote. Tacito dice: *Nova nobis in fratrum filias conjugia: at aliis gentibus solemnia, nec lege ulla prohibita.* Ann. XII, c. VI.

(3) Ne' canoni apostolici (can. 18) viene escluso dal clero chi avesse sposate due sorelle l'una dopo l'altra, o una nipote; ma egli non pare che si considerasse però tale impedimento come dirimente.

(4) Il mantenimento delle famiglie, la conservazione in casa delle ricchezze, e il bene pubblico sono le tre cause principali, che le antiche leggi conobbero efficaci a far concedere dispense da' più prossimi gradi di parentela. In vista della prima causa il fratello presso gli Ebrei dovea sposar la cognata rimasta vedova senza figliuoli per suscitare prole al fratello. Per le ereditiere vennero fatte speciali leggi quasi in tutte le legislazioni greche.

III.

Affinità.

1146. Qualora si considera la natura del matrimonio che di due esseri umani fa un solo, chiaramente si scorge che i consanguinei dell' uno de' conjugi debbono considerarsi come parenti anche dell' altro.

1147. Agli affini adunque si possono applicare le stesse considerazioni che ci condussero a rinvenire i motivi intrinseci delle leggi vietanti i matrimonj fra consanguinei collaterali.

1148. Nello stesso tempo riflettasi, che se il consanguineo del conjuge per questa ragione dicesi affine dell'altro conjuge, cessa poi la ragione di affinità tra il consanguineo di un conjuge, e i consanguinei dell' altro conjuge; perocchè questi non formano una persona sola col conjuge di cui egli è consanguineo; di che la regola che *affinitas non parit affinitatem.*

IV.

Adozione.

1149. Anche nell' *adozione* v' ha una ragione intrinseca impeditiva dell' union conjugale.

1150. L'adozione non è una mera finzione della legge civile. Anche fra uomini che si trovano tuttavia nello stato di natura, essa può aver luogo mediante un contratto fra due: de'quali l'uno assuma l'altro co'diritti e cogli obblighi di figliuolo, e s'obblighi così all'affetto ed ai doveri di padre; e l' altro spontaneamente gli attribuisca i paterni diritti, ed assuma l'affezione e gli altri doveri proprj de' figliuoli.

1151. Il qual contratto produce in entrambi i contraenti sentimenti, doveri, e diritti simili a quelli che passano fra padre e figliuolo: e però non può intervenire fra essi matrimonio; involgendo questo altri sentimenti, altri doveri, altri diritti opposti direttamente a quelli che sono inerenti alla relazione di figliuolo e di genitore. Si dee dunque applicare a questo nesso, che coll'adozione si forma, ciò che fu detto dell' impedimento risultante dalla cognazione in linea retta.

1152. Se l'adozione si considera come riconosciuta dalle leggi civili, ella riceve il nome di cognazione legale (1).

V.

Cognazione spirituale.

1153. Nella società teocratica perfetta, cioè nella Chiesa di Gesù Cristo, l'uomo viene rigenerato nel Battesimo, di cui è conferma e compimento il sacramento della Cresima. Colui dunque, che amministra tali sacramenti, nell'ordine soprannaturale divien padre di chi li riceve.

1154. La Chiesa oltracciò stabilì i patrini e le matrine che assistono quello che si battezza e si conferma, i quali assumono l'obbligazione di far con esso lui l'ufficio di padre e di madre spirituale, quasi per una cotale adozione.

1155. Dalle quali sacre relazioni nascono i più gravi e casti sentimenti fra chi conferisce i sacramenti, e coloro che li ricevono, come pure fra questi ed i padrini: sentimenti simili a quelli che nascono dalle relazioni di paternità e di figliazione naturale: se non che essi ricevono un grado di maggiore dignità e santità dall'ordine soprannaturale, onde derivano, ed a cui appartengono.

1156. Questa relazione detta *cognazione spirituale* impedisce adunque e dirime il matrimonio per la ragione dell'incompatibilità de' sentimenti, e de' doveri, (2), e per l'altre ra-

---

(1) Quella che fu detta *adozione imperfetta*, per la quale l'adottato non passa sotto la patria potestà dell' *adottante*, non è propriamente *adozione*.

(2) Questa ragione de'*sentimenti* ripugnanti, e de' ripugnanti *doveri* appartiene al *Diritto naturale*, ma perciò stesso è dalla Chiesa cattolica sanzionata. I *sentimenti* e i *doveri* altri vengono all'uomo dalla *natura umana*, altri dalla sua *condizione di cristiano* ossia membro della società teocratica perfetta. Or, vengano essi dal fonte della natura, o da quello della condizion cristiana, la *ragion formale*, per la quale nel caso di tali ripugnanze si dee omettere il matrimonio, è sempre la stessa. Solamente che i primi impedimenti appartengono al *Diritto naturale*, i secondi al *Diritto soprannaturale*. Perocchè si debbono distinguere questi due Dirittti (come abbiamo più volte detto), de' quali il secondo è compimento e perfezionamento del primo. La proibizione che fa la Chiesa delle solennità nuziali dall'Avvento all'Epifania inclusive, e dal dì delle Ceneri all' ottava di Pasqua inclusive (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. X, *De Ref. Matrim.)* ha per ragione la stessa opposizione di sentimenti e di doveri, benchè qui non

gioni che lo rendono moralmente e giuridicamente impossibile nel caso di cognazione naturale.

§ 2.

Impedimenti che rendono nullo il contratto.

1157. Gl'impedimenti che rendono nulla l'*unione* conjugale rendono conseguentemente anche nullo il *contratto*, al quale viene a mancare l'acconcia materia.

1158. Ma v'hanno altri impedimenti, i quali viziano il contratto stesso nella sua ragion di contratto; e questi furono da noi ridotti a tre capi. Conciossiachè quelli che stringono un contratto debbono 1.° esser proprietarj della cosa che alienano; 2.° conoscere la cosa che acquistano col contratto; 3.° godere della libertà necessaria a contrattare, essendo il contratto un atto essenzialmente libero. Il contratto dunque si rende impossibile e nullo,

1° per mancanza di proprietà della cosa che s'aliena;
2.° per mancanza di cognizione della cosa che s'acquista;
3.° per mancanza di libertà.

A.

Mancanza di proprietà della cosa che s'aliena.

I.

Legame.

1159. Se taluno è già conjugato, egli è chiaro, che fino che vive il conjuge, egli non ha la proprietà del diritto che col

---

s'abbia per tale e tanta da farne un impedimento dirimente. E s'osservi, che la gioja e la festevolezza che accompagna le nozze viene considerata dalla Chiesa come opposta non solo al sentimento di penitenza, di cui l'uom cristiano è occupato nel tempo d'Avvento, e in quello di Quaresima; ma ben anco alla gioja e festevolezza tutta celeste e purissima, quale dee esser quella della Natività del Signore, dell'Epifania e della Pasqua; onde la Chiesa anche in tali tempi vieta le solennità nuziali, bramando ella che i cristiani gioiscano allora d'un' allegrezza tutta casta, tutta celeste, nè da basso pensiero di carne turbata. Secondo il quale spirito della Chiesa v'ha in certe diocesi la lodevole consuetudine di nè pur congiungersi in matrimonio in tempi sì santi, almeno senza licenza del vescovo. Tale è la consuetudine della diocesi novarese, confirmata dall'ultimo Sinodo diocesano del cardinal Morozzo, pag. 134.

contratto conjugale si conferisce altrui: quindi interviene impedimento dirimente (*ligamen*).

1160. Ma se altri avesse solamente dato promessa di futuro matrimonio a persona che l'accettò (*sponsali*), in tal caso, come già notammo, l'oggetto del contratto non sarebbe alienato: quindi, qualora una delle parti fidanzate contraesse matrimonio con altra persona, violerebbe certo la promessa; ma l'oggetto del contratto così alienato non si potrebbe più richiamare indietro (1).

II.

Voto di castità.

1161. Il voto di castità è pure un impedimento dirimente il matrimonio, se è ricevuto dalla Chiesa cattolica come tale; e come tale il riceve la Chiesa da quelli che si promuovono all'ordine sacro del soddiaconato, o che l'emettono in una religione approvata con tale atto, che li incorpori ad essa siccome veri religiosi (2) (*votum*). Intervenendo l'accettazione della

---

(1) Sulla forza obbligante e sugli effetti giuridici delle promesse accettate veggasi il *Diritto individuale*, 1088-1103.

(2) L'incorporazione ad una religione si compie o colla *professione religiosa in senso stretto*, che è una tradizione perpetua che l'uomo fa di sè alla religione con accettazione piena ed assoluta da parte della religione; o con una *professione in senso meno stretto*, che è una tradizione dell'uomo perpetua da parte di sè, unitamente ai tre voti sostanziali e ad un'accettazione condizionata da parte della religione. Quando la *tradizione* e l'*accettazione* da ambo le parti è assoluta, allora il voto dicesi *solenne*; e prima dell'istituzione della Compagnia di Gesu', questa sola specie di voto dirimeva il matrimonio, perchè questa sola specie di professione religiosa si riconosceva. Così infatti s'intese il decreto di Bonifacio VIII (*In Sexto*, Lib. III, Tit. XV): *Praesentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis aut per professionem expressam vel tantum tacitam alicui de religionibus per Sedem Apostolicam approbatis.* Ma nella Compagnia di Gesu', avanti la *professione religiosa in senso stretto*, in cui l'accettazione dell'oblazione e la tradizione che fa di sè l'uomo a Dio è assoluta anche da parte della religione; si istituì un grado inferiore detto degli scolastici, e con esso un'altra specie di professione, la quale si fa appunto, come dicevamo, mediante i tre voti sostanziali ed un'oblazione e tradizione del vovente alla religione in modo assoluto e perpetuo, ma accettata dalla religione solo *ad tempus*, cioè fino che a lei piacerà di ammetterlo alla professione

Chiesa, ha luogo in questo voto un contratto, pel quale il vovente si priva del diritto di maritarsi sacrificandolo a Dio; e la Chiesa a nome di Dio accetta tale diritto offerto in sacrifizio.

---

in senso stretto, o di dimetterlo, colla qual dimissione egli resta libero da' suoi voti. Il voto di castità che in tale circostanza si emette non si chiama solenne, perchè passò in uso di dir solenne propriamente quel solo che viene solennizzato colla prima specie di professione religiosa (benchè fatta senza rito esterno o anche tacitamente), o colla sacra ordinazione; ma esso tuttavia dirime il matrimonio, perchè va unito a tale oblazione e tradizione di sè, che rende l'uomo veramente religioso, e che perciò inchiude una specie di *professione*. L'Istituto della Carità ha anch'egli questa maniera di voti sostanziali unita alla perpetua oblazione e tradizione di sè, che rende chi li fa vero religioso, benchè ella sia accettata con certe condizioni dall'Istituto e dalla Chiesa che lo ha approvato. — Domandano poi gli scrittori: « se il voto che dirime il matrimonio, lo dirima di natura sua, o per legge positiva della Chiesa. » Presso lo Steyaert (§ 9. n. 3 e segg.) si possono vedere gli argomenti a favore della prima sentenza; e presso il Wiggers (*De Relig.* Tract. VIII, c. IV) gli argomenti a favore della seconda. La conciliazione di queste due sentenze può farsi così: 1.° Se il voto di castità di cui si parla non è accettato dalla Chiesa, egli non dirime il matrimonio, perchè è una semplice promessa, non un contratto compito con tradizione accettata; 2.° La Chiesa accetta il detto voto quando l'uomo lo fa nell'atto, col quale si rende *religioso*; 3.° A costituire lo *stato di religioso* richiedonsi per istituzione divina i tre voti sostanziali o espressi, o compresi tutti e tre nel voto d'ubbidienza, a cui s'aggiunga la ricognizione ed approvazione della Chiesa, onde si costituisce uno *stato ecclesiastico*. Or tutto ciò si avverava anco rispetto a' religiosi non uniti in società, che anticamente esistevano; ma di presente tali religiosi non sono più riconosciuti; e perciò il loro non è più uno *stato ecclesiastico*. Premesse queste cose, vedesi: 1.° che appartiene al *Diritto positivo* la ricognizione e l'approvazione dello stato religioso; 2.° che, dato che la Chiesa abbia riconosciuto, ad un dato voto di castità esser congiunto lo stato religioso; quel voto di natura sua, e per *Diritto razionale*, dee dirimere il matrimonio; perchè di natura sua racchiude l'alienazione del diritto di maritarsi, e l'accettazione corrispondente da parte di Dio per mezzo della Chiesa, compiendosi così il contratto, e passando la proprietà stessa, come avviene in tutt'i *contratti promissorj determinati* (Vedi *Diritto individuale* 1072-1080). Quindi Gregorio XIII nelle sue Lettere apostoliche, che cominciano *Ascendente Domino* (25 maggio 1584), parlando contro quelli che negavano a' voti semplici degli scolastici della Compagnia di GESU' la forza di dirimere il matrimonio, dice: *Non considerantes voti solemnitatem sola Ecclesiae Constitutione inventum esse, triaque hujusmodi societatis vota, tametsi simplicia, ut substantialia religionis vota ab hac sede fuisse admissa, illaque emittentes in statu religionis vere constitui; quippe qui per ea ipsa se societati dedicant, atque actu tradunt, seque divino servitio in ea man-*

1162. Qualora all' incontro non intervenga questa accettazione della Chiesa, il voto non è un contratto compito, in cui s'alieni il diritto al matrimonio, ma solo una promessa che l' uomo fa a Dio di sacrificargli o a tempo o in perpetuo la sua castità. Quindi questa specie di voto rende bensì illecito il matrimonio, perchè è violazione d' una promessa fatta a Dio; ma non annulla il contratto matrimoniale, perchè l' oggetto del contratto sta ancora nella sfera del diritto di proprietà del vovente per mancanza d'accettazione da parte della Chiesa qual procuratrice sulla terra di Dio medesimo.

B.

Mancanza di cognizione della cosa che s'acquista.

1163. I contratti sono invalidi se intervenga errore sostanziale circa il loro oggetto (D. I. 1156-1157).

1164. L' errore che può intervenire circa l'oggetto del contratto matrimoniale può riguardare la *persona*, o le *qualità della persona.*

1165. Se riguarda la persona, di modo che taluno creda di sposare Rachele e gli venga data Lia, il contratto è invalido per mancanza di consenso; e ciò anche se colui che fu ingannato sarebbe stato disposto a sposar Lia, sapendo che si trattava di essa; perocchè alla validità del contratto s' esige il fatto del consenso, non la mera disposizione d'acconsentire.

1166. Se poi l' errore riguarda le *qualità* della persona, sono a distinguersi diverse maniere di qualità, cioè

---

cipant; *in quibus votis nullus praeter romanum Pontificem potest manum apponere.* Dalle quali parole si può raccogliere: 1.° che la *solennità* de' voti fu introdotta dal Diritto ecclesiastico, dove per *solennità* s' intende ogni formalità, o rito esterno richiesto per condizione all'accettazione della Chiesa; 2.° che si distingue questa solennità dalla sostanza de' voti (*vota substantialia*); 3.° che i voti sono sostanziali tostochè costituiscono uno stato religioso; e lo costituiscono tostochè la Chiesa li accetta e riconosce come tali, quantunque le solennità esterne indicanti quest' accettazione, e le condizioni poste dalla Chiesa ad esse, si cangino; 4.° che prima dell' introduzione della Compagnia di Gesù, la Chiesa esigeva per condizione a tale accettazione la professione religiosa in senso stretto; ma che poi confermando la Compagnia, s' accontentò, che chi li fa *per ea societati se dedicent atque actu tradant, seque divino servitio in ea mancipent,* benchè la Compagnia da parte sua non accetti tale tradizione perpetua, che *ad tempus.*

1.° la condizione libera o servile;
2.° i beni di fortuna;
3.° i pregi e difetti interni od esterni.

1167. Quanto all'errore circa la condizione servile, se trattasi di vera schiavitù (*mancipia*), esso irrita il matrimonio (1).

1168. Vero è, che la schiavitù è una somma ingiustizia (D. I. 128-133). Ma posto questo primo errore nelle leggi civili, dovea conseguirne che fra servo e padrone non si potesse dare vero matrimonio, ma sol *contubernio*, come il chiamavano le leggi romane.

1169. Non si potea dare, nè riguardata la cosa dalla parte del contratto, nè dalla parte della pienezza d'unione fra uomo e donna, che è il matrimonio.

Non da parte del contratto; poichè il servo di natura sua non può contrarre, nè è soggetto di diritti; è un puro « stromento animato », come lo definì Aristotele.

Non dalla parte dell'unione; perchè fra servo e padrone non avvi *communio juris:* non può dunque il servo divenire una sola persona giuridica col padrone; non può avere in comunione con esso lui i beni tutti della vita; non può *potestatem habere corporis domini;* non può conseguire l'*uguaglianza* che è indispensabile all'unione piena di due creature intelligenti; non può esser fine, ma solo mezzo.

1170. Laonde quando entrò nel mondo il Cristianesimo tali unioni furono considerate come illegittime e nulle, e tali si ebbero almeno fino al tempo di s. Leone, il quale notò che al vero matrimonio era necessario elemento quell'*uguaglianza* che dicevamo (2).

1171. E la ragione, ond' esse così si considerarono, si fu, perchè mancava il consenso; giacchè la parte libera convivendo colla parte serva non avea l'animo di unirsi ad essa con piena e perpetua union conjugale, nè di concedere all'altra la libertà necessaria a dare lo spontaneo e giuridico suo consenso (3).

---

(1) Decret. L. IV, Tit. IX, c. IV.

(2) *Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima et* INTER ÆQUALES *multo prius hoc ipsum Domino costituente, quam initium romani juris existeret.* Leo M. Ep. XC ad Rustic. Narbon.

(3) Questa piena perpetua unione nella società cristiana è simbolo dell' unione di Cristo colla Chiesa, e però il medesimo s. Leone scrive: *Unde cum societas nuptiarum ita* AB INITIO *constituta sit, ut praeter sexuum*

1172. Le quali unioni, che *ingiuste* si dissero sempre, cioè non fatte secondo la legale giustizia, cominciarono poscia ad essere anco dalla legge civile divietate (1).

1173. Ma tuttavia la Chiesa non potè mai riconoscere l'*elemento ingiusto* dell'antica servitù, e rivendicò fin da principio colle sue massime l'*essenziale loro libertà* agli uomini tutti.

Laonde presso i cristiani colla sola pubblicazion del Vangelo si cangiò all'istante *sostanzialmente* la natura della servitù, rimanendole il solo *elemento giusto*, rimosso l'ingiusto. Pure il linguaggio delle antiche leggi romane, e le sociali esteriori consuetudini non potevano esser tolte ad un tratto. Ma egli bastò che colla professione cristiana venisse distrutto l'*elemento ingiusto*, come dicevamo, dell'antica servitù a far sì che fra padroni e servi potesse oggimai darsi vero e perfetto matrimonio; poichè rimosso quell'elemento inumano, tutti gli uomini erano già sostanzialmente *uguali*, affratellati in Cristo, liberati nel suo battesimo; eziandio che conservassero le esteriori apparenze e 'l nome di servi.

Indi conseguitò, che la Chiesa riconobbe per vero il matrimonio contratto fra una persona libera ed una serva, purchè la condizione di questa fosse nota a quella quando sposavala; e non rimase nella *condizion servile* altro impedimento, che

---

conjuntionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum, dubium non est, eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Ibid. Dove il Pontefice parla del matrimonio primitivo istituito da Dio nella prima coppia di conjugi, nel quale non era certamente la grazia sacramentale, ma sì il segno profetico delle future nozze del Salvator colla Chiesa; e questo segno chiamato da s. Leone *sacramentum (rei sacrae signum), e nuptiale mysterium,* consisteva nella perpetuità e pienezza dell'unione. Laonde stimo che egregiamente interpreti quel passo di s. Leone Carlo Sebastiano Berardi scrivendo: *Ego sane ex iis quae huc usque interpretando exposui, nihil aliud voluisse Leonem existimo, quam animum individuae vitae necessarium esse, quomodocumque exprimeretur matrimonii initio, sive clam, sive in conspectu Ecclesiae; in declarationem autem hujus animi nuptiale mysterium, sive Christi et Ecclesiae sacramentum contineri quodammodo, quatenus ita vir et uxor perpetuo simul mansuros se profitentur, quemadmodum Christus Ecclesiae nunquam se ab ipsa discessurum spopondit.* Gratiani Canones genuini ab Apocryphis discreti etc. P. II, c. XLII.

(1) Con pene gravissime Costantino le divietò a' Centurioni, acciocchè quest'ordine non s'avvilisse; e la sua legge è riportata nel Codice di Giustiniano, L. V, Tit. V. 3.

quel dell'*errore*; quando cioè la parte libera ignorasse lo stato servile dell'altra; non perchè ella fosse serva nel senso antico ed ingiusto, e però incapace di matrimonio; ma perchè anche il solo nome, e le sole consuetudini ed esterne apparenze della servitù, e gli abusi che se ne facevano, conservavano fra le parti una differenza immensa di condizione nell' ordine temporale, la quale un amore straordinario, e non supponibile comunemente, avrebbe solo potuto agguagliare. Sicchè si dovette presumere mancare il consenso in quella parte, a cui la servitù dell'altra restasse ignota all'atto della celebrazione del matrimonio.

1174. Ora poi, dall'ammettersi e riconoscersi un vero matrimonio fra servi e liberi un altro bene provenne, e fu quello di promuovere col mezzo di tali matrimonj l'abolizione altresì di quella parte di servitù, e di pesi servili, che tuttavia rimaneva; la qual parte, benchè non ingiusta assolutamente nel suo concetto, riusciva smisuratamente dura, e facilmente trapassava all'ingiustizia nel fatto, sia pel concetto impresso nelle menti dell'antica servitù che i signori teneano a regola di lor condotta co' servi, sia perchè i servi non trovavano ancora bastevole protezione nelle leggi della città contro l' inumanità abusiva e riprovevole de' padroni. E veramente il matrimonio cristiano, facendo di sua natura uguali i conjugi e d' una stessa vita consorti, rendeva di necessità libera la parte che prima era serva (1). Così pure avveniva se il padrone desse in matrimonio a persona libera un suo servo o una sua serva, e la parte libera ne ignorasse la condizione.

1175. Di più ancora, i servi col Cristianesimo acquistarono incontanente la facoltà di maritarsi anche contraddicendo i loro padroni, purchè continuassero a prestare dopo maritati i servigi proprj di un' onesta servitù (2): il che gli avviava a gran passi sulla strada della loro pienissima emancipazione.

---

(1) Vedi i teologi salmaticesi, *De Matrim.*, n. 35.

(2) Così il Papa Adriano (ann. 790): *Sane juxta verbum Apostoli* (Gal. III), *sicut in Christo* JESU *neque liber, neque servus est a sacramentis Ecclesiae removendus, ita nec inter servos matrimonia debent nullatenus prohiberi: et si contradicentibus Dominis et invitis contracta fuerint, nulla ratione sunt propter hoc dissolvenda.* DEBITA *tamen et consueta servitia non minus debent propriis Dominis exhiberi.* Sext. L. IV. Tit. IX, c. I. Si osservi qui una delle maniere per le quali GESU' Cristo liberò gli uomini

1176. Ma ogn'altra servitù che non sia quella de' mancipj, anche ignorata, non irrita il matrimonio. Entra solo fra le comuni circostanze determinanti o specificanti la qualità della persona, due delle quali abbiamo detto essere i beni di fortuna, e i pregi e difetti interni ed esterni di essa.

1177. Queste circostanze ignorate non dirimono per sè il matrimonio, eziandiochè l'errore sia prodotto da inganno d'una delle parti, e rispetto all' altra sia vincibile; perocchè l'oggetto sostanziale del matrimonio è la persona; e niun contratto si scioglie se non cada error sull'*oggetto*, eziandiochè cada errore sul *motivo* del contratto (D. I. 1156, 1157). Tanto più, che essendosi dato il consenso liberamente, chi lo diede poteva e doveva prima di darlo informarsi a pien della cosa. Nè giova il dire, che chi contrasse, non avrebbe dato il suo consenso se avesse saputo il vero; poichè non trattasi di quello che altri avrebbe potuto fare; ma di quello che ha fatto. Non giova neppure, che le qualità accessorie della persona fossero cercate dal contraente più della persona medesima, od egualmente, come troppo spesso avviene; perocchè ciò non muta la natura delle cose, non toglie che la persona sia veramente l'oggetto sostanzial del contratto: quindi si dee ritenere per ben dato il consenso ogni qual volta non v'ebbe errore intorno ad essa, eccetto il caso che si potesse provare « essere stato il consenso condizionato a qualche qualità ».

1178. In quest' ultimo caso, cioè se il contraente ingannatosi dimostra pienamente, non aver egli dato se non un consenso condizionato *alle qualità* della persona che non s' avverarono, e dopo conosciute *le qualità* non confermò mai il suo consenso nè in parole, nè in fatti; in tal caso solo, il matrimonio è nullo per mancanza di consenso.

---

dalla servitù. Egli diede A TUTTI UN DIRITTO UGUALE DI PARTECIPARE AI MEDESIMI SACRAMENTI. Questo era già una libertà immensa data agli uomini. Di più fra i sacramenti fu posto da Cristo il matrimonio. Dunque egli diede A TUTTI GLI UOMINI IL DIRITTO DI SOCIETA' DOMESTICA, diritto che ne involge un gruppo, e nel quale non solo v'è società, ma governo. Così il potere spirituale e divino nel sistema cristiano influisce essenzialmente sull'ordine temporale, raddirizzando in esso tutto ciò che gli uomini vi misero di torto, d'ingiusto, d'indecoroso. S'avvera il caso che il più tira a sè il meno: l'accessorio segue il principale. Non avvi una strada di mezzo: e convien riconoscere questo vero, o rinunziare al Cristianesimo.

1179. Ma fino a tanto che questo non è *provato esternamente*, il matrimonio dee aversi per valido; salvo che la parte che diede il consenso condizionato, se veramente la cosa è tale, pendente la quistione può astenersi dal coabitare; ma poi, se non può in modo alcuno provare, che il suo consenso è stato condizionato, con argomenti atti a dover convincere l'altra parte e gli arbitri (D. I. 465) in istato di natura, e i tribunali competenti in istato di società; e se questi argomenti mancano realmente, di maniera che esternamente apparisca il consenso essere stato assoluto (D. I. 1149-1153); ella viene obbligata a coabitare coll'altra parte, nel qual caso le è uopo rinnovare prima il consenso, convalidando così il matrimonio.

1180. Or poi quali sono gli argomenti che debbono ragionevolmente convincere l'altra parte, o chi fa per lei, che il consenso fu condizionato alle *qualità*, che poscia si trovarono mancare nella persona?

Essi sono:

1.° La condizione espressa direttamente. — Quando nella formola, con cui fu dato il consenso, la *condizione* fu espressa, egli è chiaro che, non verificata la condizione, non sussiste il consenso.

2.° La condizione espressa indirettamente, ma in modo indubitabile. — Se nella detta formola s'espresse la qualità della persona in modo da significar chiaramente che la qualità era, se non il principale oggetto del consenso, almeno cosa che formava parte essenziale dell'oggetto principale, come se si fosse detto: « Io voglio condurre in moglie una ricca, e perciò voglio Teresa ».

3.° L'indeterminazione della persona. — Se nella formola s'epresse una qualità individuante la persona, come dicendo: « Voglio condurre in moglie Matilde primogenita del re di Spagna »; nel qual caso, se Matilde non è la primogenita del re di Spagna, l'errore si presume cadente sulla persona; perocchè la persona si determina tanto col nome, quanto con un epiteto suo proprio. Or se il nome la determina a un modo, e l'epiteto a un altro, la persona rimane indeterminata, ove pur non si provi essere intervenuto uno sbaglio di lingua o di scritto.

4.° L'error grave alterante la congiunzione sessuale e le sue conseguenze. — Se nella persona dopo fatto il contratto,

e prima della consumazione del matrimonio si scoprisse qualche difetto gravissimo precedente al contratto, occultato a bella posta, ed attenentesi alla generazione, di maniera che da un lato riesca indubitato e manifesto che la parte che ignorava il difetto non avrebbe mai sposata la parte difettosa, conoscendolo; e dall' altra, che anche dopo sposatala, dee naturalmente o ragionevolmente abborrire dall' ingenerare di essa figliuoli, i quali riuscirebbero probabilmente difettosi e infelici; in tali casi l' errore sembrami sufficiente a dirimere il matrimonio rato, che avendo per fine essenziale l' union de' sessi ordinata alla procreazione de' figliuoli, inchiude la *tacita condizione*, che su questo oggetto essenziale al contratto non intervenga errore enorme, contro l' ordinario stato della natura (1).

C.

Mancanza di libertà.

1181. Il consenso idoneo a formare un vero contratto dee esser *libero*, ed abbiamo dichiarate le condizioni della libertà richiesta (D. I. 1127-1138).

Quindi la violenza, o il timore incusso (2) per estorquere il consenso al matrimonio, quand' è ingiusto, e così grave *relativamente alla persona*, che questa stimi col fatto un mal minore l'accettare il matrimonio abborrito, che non il sottostare al male minacciatole o cominciato anche ad infliggerlesi (3); dissolve il matrimonio per mancanza di consenso.

1182. Ma i tribunali non possono sempre conoscere con cer-

---

(1) Un caso di questo impedimento fu da me citato nell'*Antropologia*, L. III, Sez. II, c. XI, a II.

(2) Molti distinguono la *violenza* dal *timore incusso*, ma veramente l'animo che dee dare il consenso non soffre violenza, ma solo timore, osservazione fatta anche da' legisprudenti romani. Così Ulpiano: *Ait Praetor*: « *Quod metus causâ gestum erit, ratum non habebo* ». *Olim ita edicebatur* « *quod vi, metusve causâ* ». *Vis enim fiebat mentio, propter necessitatem impositam contrariam voluntati: metus instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatione; sed postea detracta est vis mentio (ideo); quia quodcumque vi atroci fit id metu quoque fieri videatur*. Dig. L. IV, T. II, 1. Dove si vede il natural progresso delle idee anche nelle leggi romane.

(3) *Dig.*, L. IV, T. II, 5. Ulpiano: *Metum accipiendum Labeo dicit, non quemlibet timorem, sed majoris malitatis*, dove l' Haloando ed altri leggono *majoris mali*.

tezza la gravità del timore relativamente alla persona, e però esigono un timore ingiusto, e grave comunemente, *timor qui cadit in constantem virum* (1).

1183. Ora il timore ingiustamente incusso, oltre rendere nullo il *contratto* matrimoniale, se n'è la causa, ripugna anche all'*unione*, che, essendo fatta d'un amor perfetto (995), è d'indole opposta al sentimento di così fatto timore (2).

1184. Alla violenza ed al timore si riduce il *ratto*, che le leggi positive suppongono toglier sempre alla femmina la libertà fin ch'ella si sta in potere del rapitore: laonde questi non può sposarla validamente, se non dopo messala in luogo di libertà.

§ 3.

Impedimenti che sottraggono la materia del sacramento.

A.

Infedeltà.

1185. Due sono le cagioni che impediscono al matrimonio l'esser sacramento:

1.° mancanza di battesimo;

2.° mancanza delle condizioni poste dalla Chiesa cattolica alla materia del sacramento acciocchè sia valida.

---

(1) Tuttavia le leggi romane non mancano di considerare la gravità del timore anche relativamente alla persona, come appare dal citato testo d'Ulpiano; onde il Brunnemann, delle parole *in constantem virum* parlando, dice: *quod in latitudine explicandum, pro qualitate personae. Et sic etiam metus hic consideratur qui in constantem foeminam cadit*; *nec in utroque sexu par metus requiritur, et sic arbitrio judicis committendum hoc per L. 3, ff. ex quib. caus. maj. — Deinde inter mares magna est dissimilitudo, nam major metus in milite, quam in litterato requiritur; quidam naturâ aliis sunt meticulosiores, qui nullibi non timent. Ætas etiam in metu consideranda.* E cita il Sanchez *(d. d. tert. numer. secund.)*, e il Fagundes *(de I. et I. L. prim. cap. quint. num. decim.)*. Comment. in Pandect. L. IV, T. II, L. VI.

(2) Questa ragione viene addotta da sant' Alfonso de' Liguori, che scrive egregiamente nella sua *Teologia morale*: « Il matrimonio è un perpetuo « vincolo di mutuo amore fra' conjugi, come hassi da s. Matteo (c. XIX): « L'uomo lascierà il padre e la madre, e aderirà a sua moglie ». — Onde « contraendosi il matrimonio per cagion di timore, dee per sè stesso esser « nullo. Poichè non v'ha uomo che aderisca a tal cosa, che tiene contro « volere ». L. VI, Tract. VI, *De Matrim.*, c. III, 1054.

1186. Presso gl'infedeli il matrimonio non può esser sacramento, poichè non avendo essi ricevuto quel *carattere* sacerdotale che col Battesimo è conferito (906-907), niun sacramento posson ricevere.

1187. Or poi ne' primi secoli della Chiesa, in cui la disparità del culto non era ancora un impedimento, se l'un de' conjugi era cristiano, riceveva il sacramento, e non l'altro. E tuttavia anche l'altro concorreva, quasi ministro del sacramento, a quel modo, che anche un infedele può battezzare.

1188. Ma l'*infedeltà* de' due conjugi, cioè il non essere nè l'uno nè l'altro battezzati, non s'annovera fra gl' *impedimenti*, perchè con questo nome d' impedimenti s' intendono que' vizi che rendono nullo il matrimonio fra' cristiani.

B.

Leggi della Chiesa.

1189. Un intrinseco male morale si può trovare nelle azioni o per la reità loro propria, o per una reità che si ravvisa in esse quando si considerano nelle loro relazioni (1).

1190. L'atto della generazione non ha una reità sua propria; ma esso riman buono o divien reo, secondo le sue relazioni.

1191. Quest'atto non può esser buono del tutto, se non a condizione, che egli sia veramente la consumazione di quella piena unione, che abbiamo descritta, e che matrimonio s'appella. Egli dee dunque avere primieramente questa *relazione di compimento* co' nobili affetti di due persone di sesso diverso: altramente l'atto è malvagio.

1192. Ma oltre questa relazione, altre ancora gliene abbisognano acciocchè riesca pienamente onesto; le quali procedono dallo stato di società, in cui si trovano collegate insieme più famiglie, di società, dico, civile e teocratica. Le congiunzioni maritali debbono esser fatte per modo, che non pregiu-

(1) Parlo d'azioni fornite di tutto ciò che le rende atte a sussistere; il che è quanto dire d'una *specie-piena* d'azioni (*N. Saggio*, Sez. V. P. IV, c. I, a. v, § 2). Qualora si parla d'un'*azione astratta*, in vece di due, si debbono distinguere in essa tre cose: 1.° la *sostanza* dell'azione; 2.° i suoi *accidenti*; 3.° le sue *relazioni*. Ora in ciascuna di queste tre cose potrebbe giacere un male morale intrinseco.

dichino sostanzialmente al fine di quelle società maggiori; e però i governi delle due società hanno il potere di far leggi regolative de' matrimonj, salvo sempre il Diritto razionale, ed anzi solo in ordine a questo (1).

1193. Il governo della società civile può certamente fare leggi regolative de' matrimonj, purchè non restringa la libertà naturale, ma si limiti a regolare la *modalità* del suo esercizio, nè pregiudichi al fine della società maggiore, la teocratica. Il governo civile può anche punire quelli che non osservano le leggi da lui fatte intorno ai maritaggi; queste leggi di loro natura sono altrettanti *impedimenti impedienti*, e tutti i membri della società civile le debbono fedelmente osservare.

1194. Dove non esiste il Cristianesimo, o trattandosi di conjugi, entrambi i quali non sieno soggetti alla Chiesa, il governo civile, per cagioni gravi di pubblico bene, può anche a certe sue leggi regolative de' matrimonj unire la pena; che il matrimonio rato (2), ma non consumato, di quelli che non le osservano sia nullo; perchè ciò che si scioglie in tal caso è il solo *contratto promissorio*, e non l'*unione* che ancor non fu compiuta; potendo la legge civile porre giuste condizioni alla validità de' contratti.

1195. Ma essa non può all'incontro disciorre per niuna causa il matrimonio consumato di quelli che avessero violate tali sue leggi (benchè possa altramente punirli), se pure quel matrimonio quanto al resto è sostanzialmente conforme alle leggi naturali; e ciò, perchè la *legge positiva* non può mai opporsi alla *legge naturale e razionale*, ma solo venire ad essa in soccorso. Ora egli è cosa contraria alla legge naturale e razionale, che l'unione conjugale piena e consumata di due persone, venga sciolta giammai: conciossiachè ella è di *natura sua* perpetua; appunto perchè il matrimonio è una *unione naturale piena* dell'uomo e della donna, come l'abbiam definito; sicchè i due disciolti si troverebbero posti in uno stato affatto contro natura. E allora per questa ragione accidentale non può

---

(1) Sulla forza delle leggi *positive umane* vedi il *Trattato della coscienza*, L. II, c. III, a. II, § 3.

(2) Per matrimonio *rato* qui intendiamo quello formato col solo consenso naturale delle parti; non prendiamo qui la parola *rato* nel senso in cui si dice che il matrimonio degl' infedeli è *vero*, ma non *rato*.

essere nè anche irritato il contratto, come quello che è congiunto coll'unione, n'è una parte, anzi la parte formale e causale, che, posta la consumazione del matrimonio, si dovrebbe porre qualor mancasse, per coonestarla.

1196. Ma riguardo al matrimonio de' cristiani la cosa muta d'aspetto. Può la Chiesa porre degl' impedimenti che irritino non solo il matrimonio rato, ma anche il consumato; e ciò, perchè fra' cristiani non si dà *piena unione conjugale*, se non la stringe e conchiude il vincolo sacramentale.

1197. Quindi la potestà della Chiesa non riguarda direttamente il *contratto*, come la potestà civile; ma riguarda direttamente l'*unione*, e solo indirettamente riguarda il contratto.

1198. L'unione di consorti cristiani ha una parte naturale, e una parte soprannaturale. La *parte naturale* è l' unione naturale, la parte soprannaturale è l'*unione soprannaturale*. I cristiani sono uomini elevati a stato soprannaturale: perciò la loro unione non è piena, se si congiungono solo come enti naturali, e non come enti soprannaturali. Manca in tal caso il meglio di loro unione: è dunque uopo, rispetto ad essi, che la grazia di Cristo *naturalem illum amorem perficiat et indissolubilem unitatem confirmet*, secondo la frase del Concilio di Trento (1). All'incontro, negli uomini meramente naturali, l'unione è piena assolutamente, quand'ella è piena solo secondo la natura; perchè non sono atti a maggiore unione. Laonde, se « il matrimonio è l' unione piena dell' uomo e della donna », dunque in fra quelli che non sono battezzati può esser verissimo matrimonio, senza che sia sacramento; ma non può fra battezzati, mancando quel sacro vincolo che è la più intima e preziosa parte dell'unione di cui sono capaci.

1199. Ora la potestà della Chiesa è soprannaturale. Direttamente dunque ella riguarda la *parte soprannaturale* dell' unione, ossia il vincolo sacramentale. Ma ell'ha ricevuto da Cristo la potestà di determinare la materia di questo sacramento, che è l' *unione naturale*. Dunque ella può mettere all' *unione naturale* quelle condizioni, che nella sua divina sapienza giu-

(1) Sess. XXIV. — Se il peccato mette impedimento alla grazia, non si rimane però il sacramento dal contenerla e dall'operare con tendenza a comunicarla; sicchè, tolto via l'impedimento, nasce l' effetto della grazia, come dalle forze vive nasce il moto, rimosso l' ostacolo.

dica essere addimandate dal bene della perfetta società teocratica, a cui tutti i cristiani appartengono, e a cui debbon servire, acciocchè essa *unione naturale* possa costituire la convenevol materia del sacramento.

1200. E questa potestà della Chiesa si prova invittamente colla stessa ragione teologica, che la dimostra uscente di necessità da tutto il sistema de' cristiani sacramenti.

1201. Imperocchè il principale operante nel sacramento è il Cristo. Ma il Cristo opera per man della Chiesa; e la Chiesa per mano de' suoi ministri; i quali, rispetto al matrimonio, sono, giusta la sentenza più comune, i semplici fedeli contraenti. Dunque la Chiesa interviene a formare tutti i sacramenti colla sua autorità, colla sua fede, colla sua volontà, di maniera che i ministri, in formando il sacramento, debbono aver sempre intenzione di fare ciò che intende di fare la Chiesa. Ma ogni qual volta la Chiesa pone un impedimento dirimente, ella non intende più di fare un sacramento col contratto matrimoniale, che potessero stringere due cristiani fra loro; anzi dichiara non farlo: dunque nè pure i ministri possono farlo, perocchè non possono aver l'intenzione, che la Chiesa non ha (1).

Il porre poi un impedimento dirimente non è altro che determinare la *materia* del sacramento; è un porle certe condizioni e limitazioni, le quali formano appunto l'oggetto della legislazione ecclesiastica su questo argomento; è un esigere finalmente, che l'unione conjugale conservi quelle relazioni che la rendano pienamente onesta.

---

(1) *Atque hi quidem ministri*, dice il Catechismo del sacro Concilio, *quoniam* IN SACRA ILLA FUNCTIONE NON SUAM SED CHRISTI PERSONAM GERUNT, *ea re fit ut, sive boni sive mali sint, modo eâ forma et materiâ utantur quam ex Christi instituto semper Ecclesia Catholica servavit*, IDQUE FACERE PROPONANT, QUOD ECCLESIA IN EA ADMINISTRATIONE FACIT, *vere sacramenta conficiant et conferant, etc.* Pars II, c. XXV. — Questo intervento della Chiesa nella confezione del sacramento del Matrimonio s'esprime anche colle parole del sacerdote, *Ego conjungo vos in matrimonium in nomine Patris † et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* E quando questo rito non si adempie, la Chiesa supplisce colla sua autorità, colla sua fede, colla sua intenzione; la quale è necessaria, oltre il ministro; perocchè il ministro all'intenzione ed alla fede appunto della Chiesa, nella sacra funzione che esercita, dee riferire, come dicevamo, e riportare la sua.

1202. Quindi avviene, che allorquando il matrimonio contratto ha, per altro verso, tutto ciò che si richiede a formarlo valido secondo il Diritto naturale e divino, eccetto l'intenzione e la legge della Chiesa, che pone un impedimento positivo; essa Chiesa può anche convalidarlo colla sua autorità, solo v'aggiungendo quell'intenzione che prima gli aveva negata, e rimovendo così quell'impedimento *positivo*, che colla sua autorità vi avea posto; ed allora non è bisogno, che i conjugi, ignari dell'impedimento, rinnovino il consenso, giacchè si suppone che questo consenso abitualmente perseveri, cioè che prima della dispensa non sia stato rivocato. Tale virtù hanno quelle dispense date dalla santa Sede per convalidare matrimonj irriti, che da' teologi si dicono *in radice matrimonii* (1).

1203. L'oggetto adunque di questa parte di legislazione ecclesiastica sono certe relazioni e convenienze, che la Chiesa esige nel matrimonio de' cristiani pel bene delle loro società.

1204. Senz'esse quell'unione sarebbe dannosa a questa società; e però, benchè ella non avesse alcun male intrinseco in sè medesima, avrebbe un male intrinseco, considerata in queste sue sociali relazioni.

1205. Ora, avendo la Chiesa a scopo delle sue disposizioni,

---

(1) Di queste dispense Benedetto XIV scrive così: « Quantunque in « certe circostanze si concedano di quelle dispense, che si dicono *nella* « *radice del matrimonio*, per le quali si toglie la necessità di rinnovare « il consenso, come insegnan gli autori, e come veggiamo esser fatto nelle « lettere apostoliche di Clemente XI, che incominciano, *Apostolicae di-* « *gnitatis*, del 2 aprile 1701; e in altre di Clemente XII, incomincianti, « *Cum demum*, che si trovano impresse al n. 142, § 3, T. XIV del Nuovo « Bollario; tuttavia egli è certo che tali dispense con cui si rende valido il « matrimonio, e si legittima la prole avutane, senza alcuna necessità di « rinnovare il consenso, si concedon bensì talora per gravissime cause, e « qualora l'unione de' conjugi mostri al di fuori apparenza di giusto ma- « ritaggio, nè l'accoppiamento sia avvenuto in modo manifesto fornicario; « ma si concedono solamente nel caso che l'impedimento irritante il ma- « trimonio non abbia origine dal jus divino o naturale, ma solo DALLA « LEGGE ECCLESIASTICA CHE CHIAMANO POSITIVA, e alla quale può de- « rogare il sommo Pontefice; non già facendo sì che il matrimonio con- « tratto con nullità, non sia stato con nullità contratto; ma togliendo via « quegli effetti, che avvennero per la nullità di tal matrimonio prima della « data dispensa, e nello stesso atto di contrarre il matrimonio, giusta la « Clementina: *Quoniam*, *de Immunitate Ecclesiarum* ». De Synod. D. « L. XIII, XXI, VII.

nel mettere gli accennati impedimenti, il bene della società cristiana, ella non procede già ad invalidare il matrimonio ogni qual volta qualche vizio s'ingerisce, ma si contenta spesso di solo proibirlo; e ciò fa in tutti que' casi, ne' quali l'invalidarlo apporterebbe più male, che bene alla società cristiana in generale. Permette allora il male minore e particolare, perchè vede nella sua sapienza, che nol potrebbe rimuovere senza occasionare un maggior male, universale.

1206. Quindi la Chiesa riconosce per valido, benchè illecito, il matrimonio di quelli che lo contraggono in peccato, o in istato di scomunica, o che s'uniscono con eretici, ossia dopo aver emesso un voto semplice di castità, o avendo contratto prima gli sponsali con altra persona, o avendone ricevuta interdizione dall'autorità ecclesiastica. I matrimonj infetti da questi vizj sono disapprovati dalla Chiesa e condannati; ma per evitare un maggior male, come dicevamo, ella non sottrae loro la validità; sicchè quelli che li contraggono ricevono il sacramento e ne rimangono vincolati. Così Iddio e la Chiesa donano in occasione di tali matrimonj l'operazione sacramentale anche a' malvagi; a' quali, pentendosi poi del loro misfatto ed ottenendone la remissione, fluisce dalla secreta operazione del sacramento l'effetto della grazia, per loro colpa fino allora impedito e sospeso.

1207. Che se poi il vizio annesso al matrimonio è cotale, che rende più dannoso al pubblico ben de'cristiani il lasciarne durare la validità, che non l'irritarlo; la Chiesa dichiara allora quel vizio impedimento dirimente; e a questo speciale titolo, nel presente stato della cristiana società, ella pone cinque *impedimenti* dirimenti, che sono 1.° la disparità del culto; 2.° l'onestà pubblica; 3.° l'affinità; 4.° la clandestinità; 5.° e il delitto.

I.

Disparità del culto.

1208. La Chiesa irrita primieramente l'unione conjugale, che un individuo battezzato tentasse stringere con uno non battezzato (*disparitas cultus*).

1209. Al cominciamento della Chiesa questo impedimento non era, come al presente. La Chiesa ammetteva allora la validità di tali unioni, giudicando men male alla società de' cristiani

l'ammetterla, che l'escluderla. Certo sarebbe stato impossibile l'impedire tali maritaggi senza sconci gravissimi! ed ajutavano la conversione del mondo.

Ma diffuso il Vangelo, cessò il bene aspettato da così fatti matrimonj, e crebbe il pericolo della sovversione del conjuge fedele.

1210. Oltracciò, dacchè il matrimonio è sacramento rappresentativo delle nozze di Cristo colla Chiesa, ogni convenienza esigeva, che nozze sì sante fossero rappresentate solo da santi.

1211. Di più dee essere il matrimonio unione piena; or questa pienezza non s'avvera da parte del conjuge fedele; non potendo egli mettere in comunione coll'altro conjuge tutti i suoi beni, tra'quali tengono il primato i soprannaturali.

1212. Quindi gli stessi gentili dal concetto della *pienezza d'unione* giunsero a dedurre, che il matrimonio esigeva comunità di religione fra'conjugi: sentenza, che fa pur maraviglia a trovarsi così bene espressa da Modestino nella definizione del matrimonio: *Conjunctio maris et foeminae*, *consortium omnis vitae*, DIVINI AC HUMANI JURIS COMMUNICATIO (1).

Di che ancora conseguita, che l'*impedimento proibente*, col quale la Chiesa divieta le nozze de'cattolici cogli eretici, oltre aver sua ragione nel pericolo della seduzione, ne ha un'altra più intima nella natura stessa del matrimonio. Perocchè, e come mai il conjuge cattolico potrà credersi pienamente unito coll'eretico, col quale non ha comune la fede, nè la speranza dell'eterna unione?

II.

Affinità e onestà pubblica.

1213. La conservazione de'buoni costumi della società de' cristiani mosse la Chiesa a togliere da'loro animi la speranza di poter contrarre matrimonio cogli affini del proprio conjuge.

1214. Se con questo fu già consumato il matrimonio, morendo lui, non si possono sposare i suoi consanguinei di primo, secondo, terzo e quarto grado (*affinitas*).

1215. Se il matrimonio è rato, ma non consumato, non si

---

(1) Dig. L. XXIII, Tit. II, I.

possono sposare i consanguinei del conjuge parimente de' primi quattro gradi (*honestas publica*) (1).

1216. Di più, egli è fissato per legge della Chiesa, che la persona che s' accoppiò illecitamente con un' altra, non possa sposare validamente i consanguinei di questa in primo e in secondo grado (*affinitas*); essendo conveniente, che coloro che illecitamente s' unirono coonestino quella loro unione carnale compiendola col matrimonio: ond' ella si considera quasi matrimonio incipiente. Se poi il matrimonio non è possibile perchè l'uno o entrambi i complici sono già conjugati, giova che si tronchi loro affatto la speranza di contrarre co' consanguinei del complice, a ritegno d'una maggior diffusione di mal costume (2).

1217. Finalmente anche gli sponsali mettono impedimento a contrarre matrimonio co' consanguinei in primo grado, cioè co' genitori, figliuoli, fratelli e sorelle della persona con cui gli sponsali si contrassero (*honestas publica*); acciocchè la famigliarità che si suppone avere con questa persona non s' estenda a' suoi prossimi attenenti con detrimento de' costumi (3).

1218. Come i gradi di consanguineità, così pure i gradi a cui s'estendono gl'impedimenti d'*affinità* e di *pubblica onestà*, furono dalla Chiesa ora più or meno estesi, secondo che esigeva lo stato della società cristiana, e il pubblico bene che da tale rallargamento o restringimento si aspettava.

---

(1) Essendo fine di questo impedimento la conservazione de' buoni costumi, egli nasce anche da un matrimonio invalido, purchè non sia invalido per manco di consenso. E veramente, se mancò il consenso, non si può presumere che colla persona con cui si contrasse v' avesse quella famigliarità, che può estendersi alle persone prossime; perciò in tal caso la Chiesa fa cessare l' impedimento.

(2) Al conjuge, che ebbe copula col consanguineo del conjuge in primo o secondo grado, viene anche inflitta la pena di non poter più chiedere il debito conjugale; benchè tal copula posteriore al matrimonio non possa sciogliere il vincolo matrimoniale di natura sua indissolubile.

(3) Da ciò vedesi che l' impedimento d' *affinità* nasce dalla *copula* lecita o illecita; e quello della *pubblica onestà* dal matrimonio rato, e dagli sponsali.

III.

Clandestinità.

1219. L'impedimento della clandestinità, posto dal Concilio di Trento, irrita que' matrimonj che non si fanno alla presenza del parroco, o d'altro sacerdote suo delegato, e di due o tre altri testimonj.

1220. Vuole il ben pubblico, che a tutti sieno note e certe le persone congiunte in matrimonio, acciocchè nessuno aspiri a contrarre con esse; il che perturberebbe la società domestica, e aprirebbe il varco all'immoralità.

1221. Tentò la Chiesa per lungo tempo di evitare questo gravissimo sconcio condannando severamente i matrimonj clandestini, e di varie pene multandoli, senza dichiararli invalidi; ma posciachè l'esperienza dimostrò che ciò non bastava ad impedire il male, il Concilio di Trento gli irritò, creando l'impedimento detto della clandestinità (1).

IV.

Delitto.

1222. Il conjugicidio dirime il matrimonio col complice di tal delitto, s'egli fu commesso col fine di contrarre insieme matrimonio, o se questo fu il fine d'una delle parti.

1223. Che se il conjugicidio è preceduto dall'adulterio, produce impedimento dirimente il matrimonio colla parte adultera, benchè questa non sia stata complice del delitto, e l'intenzione di contrarre tale matrimonio l'abbia avuta sol una delle due parti.

1224. Anche il solo adulterio, accompagnato dalla promessa di matrimonio data vivente il proprio conjuge, induce impedimento dirimente.

1225. Finalmente un simile impedimento nasce dall'adulterio accompagnato coll'attentato di matrimonio, quando quello e questo sia stato commesso vivente quello stesso conjuge di cui s'è violata la fede, e non già vivente un secondo o altro conjuge.

1226. Il fine di tali impedimenti appar manifesto: è la difesa che la Chiesa fa della società domestica, la sicurezza personale de' conjugi, la conservazione della fede che si sono giurati.

---

(1) Sess. XXIV, cap. I.

CAPITOLO V.

DOVERI E DIRITTI DEI CONJUGI.

1227. Noi fin qui esponemmo la natura dell'unione (983-1103); come questa si ponga in essere, ed a quali condizioni (1104).

Facemmo ancora notare, che altro è il *matrimonio*, ed altro è l'*adempimento* delle obbligazioni matrimoniali (1099).

Dopo aver dunque parlato della natura e della costituzione del matrimonio, dobbiamo parlare delle obbligazioni che egli induce, le quali fluiscono dall'intima sua essenza. Alle *obbligazioni* poi conseguono i relativi *diritti*.

ARTICOLO I.

I CONJUGI CONSIDERATI COME UNA SOLA E COME DUE PERSONE GIURIDICHE.

1228. E da prima si dee cercare che cosa nella società domestica i conjugi mettano in comunione, e il modo in cui lo mettano in comunione.

I conjugi mettono in comunione tutto fra essi, perchè la loro unione è piena, ma in modo limitato; cioè in modo tale, che conservino l'individualità della persona, o sia la dignità personale. Dico l'*individualità della persona*, o sia la *dignità personale*, perchè queste due espressioni, chi ben le intende, significano la cosa stessa. Conciossiachè la dignità della persona è la stessa individualità personale; o sia l'individualità della persona è costituita da quella dignità, che viene all'uomo dalla comunicazione sua coll'eterno e col divino. Veggiamo la cosa stessa sott'altro aspetto.

1229. Alla società conjugale precede la società teocratica naturale, di cui la soprannaturale è il compimento; e dicesi *naturale*, perchè ella emana dalla natura, dall'essenza dell'umanità; sicchè gl'individui umani sono in essa costituiti, sia che il vogliano liberamente o no: sono in essa costituiti colla loro volontà naturale e spontanea volta al bene universale, e tutti hanno un supremo dovere di aderire ad essa anche colla libertà (1).

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. IV, cap. VI, dove in occasione di parlare del sistema morale degli stoici, proposi la formola morale così:

1230. La società teocratica è principalmente la società dell'individuo umano con Dio, la quale è *iniziale* secondo la natura, *compiuta* secondo la grazia del Salvatore.

L'individuo umano può avere in comune con Dio il bene morale, e ciò che lo precede (la verità), e ciò che lo sussegue (la felicità).

A questi beni egli non può rinunziare, se non violando la essenziale società che egli ha coll'essere divino, e che lo costituisce quello che è, persona umana. In fatti l'umana persona è un principio indivisibile che possiede la verità, e che ha un'attività colla quale può aderire a lei (1), attività che dicesi morale.

Non violare questa società è l'obbligazione morale universale.

Questa società precede tutte le altre; e ne costituisce la possibilità e l'onestà. Senza la prima società, che è la teocratica naturale, l'uomo non ha più diritti, nè doveri: il diritto sociale dunque non esiste più, e senza un diritto sociale non esiste società. La prima società è quella che rende possibili tutte le altre.

Ella è pur quella che le rende oneste, o sia che dà loro la dignità morale, appunto perchè la dignità morale risiede essenzialmente nella società prima. La prima società è dunque anche IL PRINCIPIO SOCIALE.

Se dunque due o più uomini si associano insieme, la prima obbligazione del corpo sociale che compongono si è quella di riconoscere che « ciascun individuo ha una società immensamente più rispettabile coll'Essere supremo ». In tal maniera, il corpo sociale e tutti i suoi membri hanno per prima e fondamentale obbligazione di « riconoscere l'individualità personale di ciascun membro », ossia di riconoscere che « ciascun membro, prima di esser sozio, è individuo per sè, a cui competono diritti supremi, inalienabili, intangibili, di cui la società od i singoli come sozj non possono disporre, anzi debbon volgere la società stessa e le sue leggi a mantenerli con tale riverenza, che abbia qualche cosa d'infinito e di finale, come l'ha il suo oggetto ».

« ridurre la *volontà dell'umana persona* a pieno accordo colla *volontà dell'umana natura* ».

(1) V. *Antropologia*, L. IV, c. VI e segg.

Ciò premesso, si dimanda, in qual maniera i conjugi mettono insieme le loro persone in modo, che l'unione sia piena?

E si risponde: non già confondendo in una la loro individualità personale, nè distruggendo la società, che ciascuno ha *individualmente* coll'Essere supremo; ma sì, godendo insieme di questo bene individuale di ciascuno (società di fruizione fra loro), e promovendo la detta società (società d'azione morale).

1231. E tuttavia quel bene rimane individuale; ma diviene comune il conseguente diletto e l'interesse che tutti prendono del bene individuale di ciascheduno.

Onde tutti amano di conservare e di promuovere quel bene individuale, ed amano che sia individuale; poichè in ciò consiste la sua eccellente natura.

1232. E amando che sia individuale, l'amore è di pura amicizia, nobilissimo sopra tutti gli amori, perchè nella sua stessa essenza disinteressatissimo.

Ora l'*amicizia*, come abbiamo altrove osservato (1), è più che la *società;* ma essa produce una società sua propria; perocchè quel bene, che non può esser che individuale per essenza, è goduto come comune a tutti i sozj, perchè tutti egualmente si rallegrano di quel bene e della sua individualità.

Ma noi parleremo forse de'misteri dell'amicizia e dell'amore, a Dio piacendo, nell' *Agatologia.*

ARTICOLO II.

DOPPIA SERIE DI DIRITTI E DOVERI DE' CONJUGI, GL' INDIVIDUALI E I SOCIALI.

1233. Apparisce da quant'è detto, che la pienezza dell'unione conjugale non distrugge l'individualità e la personalità de' conjugi; benchè godano anche questa in comunione in un modo al tutto particolare.

Indi è, che i loro doveri e diritti si possono partire in due serie: quelli che hanno come individui personali per sè esistenti, e quelli che hanno come sozj.

1234. Questa prima divisione è importante, e noi ne faremo grand'uso in tutti i seguenti ragionamenti. Ma non crediamo di dover classificare sott'essa i diritti e doveri speciali che intendiamo disporre; perchè d' una parte ella ci condur-

---

(1) *La società ed il suo fine*, L. I. c. V.

rebbe troppo alle lunghe (1), e dall'altra ci obbligherebbe a disgiungere materie, che stimiam bene di conservare unite nella mente del lettore, acciocchè, altramente facendo, non vi s' ingeriscano concetti mutili ed imperfetti.

ARTICOLO III.

DIRITTI E DOVERI COMUNI, E DIRITTI E DOVERI DISTINTIVI DE' CONJUGI.

1235. Cerchiam dunque un' altra più comoda classificazione de' diritti e de' doveri de' conjugi.

La *personalità* fa sì, che i due conjugi sieno distinti soggetti di diritti e di doveri.

La *natura* poi, parte uguale, parte diversa dell'uomo e della donna, fa sì, che i due conjugi abbiano de' diritti e de' doveri *comuni*, e de' diritti e dei doveri loro *proprj* e distintivi.

1236. Ogni società suppone *uguaglianza*, l' abbiamo veduto; ma abbiamo veduto ancora, che, data una parte uguale in due individui intelligenti, può l'altra parte di essi essere disuguale; e dalla disuguaglianza appunto, se armonica, esce quel rispetto di *convenienza*, che lungi d' impedire l' unione, la rende possibile, e le dà un proprio carattere; il che avviene soprammodo nell' unione conjugale.

Ne' conjugi v'ha una parte uguale (la natura umana); e indi il fonte de' diritti e de' doveri *comuni* (Diritto comunale); v'ha una parte disuguale (il sesso); e indi il fonte de' diritti e de' *doveri distintivi* (Diritto signorile e governativo della società domestica). Parliamo di queste due grandi classi de'doveri e diritti de' conjugi.

ARTICOLO IV.

DIRITTI E DOVERI COMUNI.

1237. Il principio onde derivano i diritti e doveri comuni è la *pienezza dell' unione* conjugale; e si può formulare così: « Debbono i conjugi conservare e realizzare quella pienezza d'unione, che costituisce il loro matrimonio ».

---

(1) Il dovere che ha ciascun conjuge di rispettare la personalità del consorte è un dovere comune a tutti gli uomini; comuni sono pure i doveri che da questo derivano, e comuni i diritti relativi. Noi gli abbiamo esposti nel *Diritto individuale*, a cui essi appartengono.

1238. Al qual dovere essi possono mancare in due guise:

1.° facendo atti, che di loro natura si oppongono alla conservazione e al realizzamento della unione;

2.° non osservando il debito modo, col quale l'unione si effettua, benchè abbiano d'altra parte intenzione di conservarla e di realizzarla.

Quindi una suddivisione de' doveri e de' diritti comuni, altri riguardanti l'unione de' conjugi, altri il modo dell'unione.

§ 1.

Doveri e diritti riguardanti l'unione conjugale.

1239. La pienezza dell'unione fra conjugi induce quattro conseguenze:

1.° indissolubilità del matrimonio;

2.° unicità del coniuge;

3.° comunanza di vita;

4.° comunanza di beni.

Queste conseguenze costituiscono altrettanti doveri e diritti de' conjugi. Facciam dunque un cenno di ciascheduna.

A.

Indissolubilità.

I.

Triplice ragione dell' indissolubilità.

1240. L'*indissolubilità* del matrimonio è fondata 1.° nel Diritto di natura; 2.° nel diritto divino primitivo; 3.° nel Diritto evangelico uscente dalla dignità sacramentale del matrimonio cristiano.

1241. *a*) Diritto di natura. — Il matrimonio è l'unione dell'uomo e della donna in tutta la sua pienezza. Ora tale unione non sarebbe piena, se non fosse indissolubile. Dunque l'indissolubilità procede dalla natura del matrimonio.

1242. *b*) Diritto divino primitivo. — Il primo uomo pronunciando le solenni parole, colle quali espresse la natura del matrimonio (1), parlò come legislatore di tutta la sua discendenza, ed a ragione fu considerata divina la legge che egli allora disse.

---

(1) Gen. II, 23.

Propriamente ell'era la legge *naturale* che veniva promulgata; la quale si può appellare divina in quanto ch'è Dio l'autore della natura e il fonte del lume della ragione.

Ell'era anco *positivo-divina*, in quanto che da Dio venne ispirata e confirmata: era *positiva umana* altresì in quanto che il primo uomo, siccome capo del genere umano, aveva autorità di fare e di promulgare leggi universali.

1243. E troppo ben conveniva, che dopo la legge della società teocratica, consistente nell'ubbidienza della creatura al Creatore e a tutte le sue disposizioni (1), fosse subito promulgata la legge della società domestica (2), acciocchè così rimanessero a pieno costituite e regolate le due società primigenie ed essenziali al genere umano. Onde queste furono le due prime leggi sociali.

1244. Nè faccia punto difficoltà, se le espressioni usate da Adamo, « Or questo è osso delle mie ossa, e carne della mia « carne: costei si chiamerà derivazione dell'uomo, perchè è « stata tolta dall'uomo. Perciò lascerà l'uomo il padre suo e « la madre, e aderirà a sua moglie: e saranno due in una « sola carne », non tengano il modo imperativo. Perocchè esprimendo Adamo con esse l'intima natura del matrimonio, mostrava che la legge da lui proferita era naturale; nè facea uopo d'altro all'uomo creato diritto e perfetto acciocchè l'adempisse. Conciossiachè l'uomo nello stato di piena dirittura non opera mai contro alla natura delle cose. Perciò Dio stesso non pronunciò la legge del matrimonio con formola legislativa; ma egli la promulgò col fatto stesso dello estrarre la donna dal fianco d'Adamo dormiente, fatto acconcissimo ad esprimere la relazione dell'uomo e della donna, e bene inteso e interpretato da Adamo. Iddio dunque col fatto della produzione della donna dalla costa dell'uomo, e Adamo colle parole che interpretavano quel fatto divino promulgarono entrambi la legge conjugale; e la dimostrarono fondata nella realtà delle cose, nella natura dell'uomo e della donna, e in quella convenienza fra loro, che li chiamava al loro perpetuo e pieno congiungimento.

1245. *c*) Diritto sacramentale. — Finalmente il Salvatore congiunge l'uomo e la donna cristiana con insolubile vincolo sacramentale, facendo sì che essi abbiano la potestà di star-

---

(1) Gen. II, 16-17. (2) Gen. II, 23-24

sene perpetuamente uniti fin che vivono sulla terra, con una carità simile a quella che unisce Gesu' Cristo colla sua Chiesa, ovvero Dio coll' umanità.

II.

Natura e forza della triplice indissolubilità.

1246. Di che si può conoscere la natura e la forza della triplice indissolubilità del matrimonio.

1247. *a*) Indissolubilità naturale. — Da ciò ch' è detto si scorge, l'indissotubilità naturale , avere il suo *titolo* nella *natura diritta* dell' uomo sussistente ne' due sessi. Niuna ragione veniente da un buon principio toglie via quella indissolubilità; ma a lei è nemica la corruzione dell'umanità, che sola altera e difforma la conjugal relazione.

1248. *b)* Indissolubilità positivo-divina. — Si scorge parimente, che la primitiva legge del matrimonio positivo-divina confermava la legge naturale che voleva il matrimonio indissolubile: la quale indissolubilità veniva maggiormente annobilita dall'essere l'uman genere costituito da Dio in un ordine soprannaturale.

1249. Veramente l'uomo posto in quest' ordine sublime ricevea un' obbligazione maggiore di conformarsi alle leggi della sua diritta natura, e l'azione opposta ad esse riusciva più deforme, facendo onta alla grazia dal supremo Essere conferita.

1250. Oltre di che, la legge, in quant' è positivo-divina, non ammette altra dispensa, che quella che vien dallo stesso divino legislatore, della quale la Chiesa è solamente dichiaratrice ed interprete. Di che si aggiunge un vincolo più stretto alla legge naturale dell' indissolubilità.

1251. *c)* Indissolubilità sacramentale. — Ma assai più stretto è il vincolo sacramentale. Questo non è solamente *morale-giuridico* come i due precedenti, cioè non consiste solo nell' obbligazione veniente agli sposi da leggi *morali giuridiche*, le quali possono esser violate e rotte dalla libera volontà umana. Il vincolo sacramentale, che si fa mediante un'*operazione divina*, è un nesso *reale*, opera di Dio stesso, che unisce gli sposi soprannaturalmente. Or non v'ha autorità in terra, a cui sia lecito, o che pur possa distruggere l'opera di Dio; perocchè se l'autorità legittima può talora togliere un vincolo consistente

in mere obbligazioni morali-giuridiche, niuno può distruggere la realità de' fatti. Non v'ha dunque *umano potere*, che possa dividere i conjugi cristiani validamente uniti; perocchè il potere umano non è maggiore del divino, e ciò che Iddio fa colla sua potenza, niuna potenza lo può disfare.

1252. Questa divina operazione che si compie ne'sacramenti è quella della comunicazion della grazia; la quale da parte di Dio non manca mai d'efficacia, benchè l'uomo, in cui essa si fa, possa impedirne l' effetto della sua propria santificazione, ponendovi l'ostacolo del peccato. Ma l'operazione si rimane tuttavia in lui potenzialmente, come dicemmo, a tal che, tolto l'obice del peccato, l'effetto della santificazione ha il suo corso. Sicchè, quando l'uomo converte colla sua pravità la grazia contenuta nel sacramento in propria dannazione, prova con questa stessa terribile conseguenza come il vincolo sacramentale non è in esso mai privo d' ogni effetto.

1253. Da un tal vincolo consegue sì l'*obbligazione* maggiore a' conjugi di non discongiungersi, cioè la legge della soprannaturale indissolubilità, e sì la *realità* della loro unione sacramentale.

1254. Laonde fra il delitto di due conjugi infedeli, che si dividono passando ad altro maritaggio, e quello di due conjugi cristiani, corre immensa differenza. Imperocchè i primi non ritengono fra loro che una congiunzione morale-giuridica, cioè consistente nel dovere e diritto morale-giuridico di stare perpetuamente insieme. Ma i conjugi fedeli, oltre che dall'accresciuta obbligazione morale-giuridica, rimangono stretti dall'operazione divina, tendente ad unirli nella carità di Dio, ancor che essi lo impediscano, a similitudine d'un grave che tende a moversi verso terra, anche allorchè posa sopra un corpo che gl'impedisce il locale movimento. Per la qual cosa le leggi canoniche sogliono chiamare il matrimonio degl'infedeli, nel quale manca il vincolo sacramentale, *vero matrimonio*, ma non *rato*, perchè, spiega ivi la Glossa, può disciogliersi: il che vuolsi intendere nel modo da noi spiegato (1).

---

(1) *Nam etsi* MATRIMONIUM VERUM *inter infideles existat, non tamen est* RATUM. *Inter fideles autem* VERUM ET RATUM *exsistit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus, illo durante, perduret.* Innocenzo III (an. 1212), Sext. L. IV, Tit. XIX, c. VII.

III.

In qual misura diversa s'avveri l'indissolubilità nel matrimonio rato e nel consumato.

1255. Oltracciò, l'indissolubilità è partecipata dal matrimonio in grado diverso, s'egli è solo *rato*, e s'egli è anche *consumato*. Prendo qui la parola rato in senso generale per *legittimo*, comprendendo sott'essa anco i matrimonj degl' infedeli, in opposizione al *consumato*. E ben merita, che noi veggiamo qual differenza corra fra l'indissolubilità del matrimonio rato e del matrimonio consumato, riferendoci alle tre leggi *naturale*, *positivo-divina*, e *sacramentale*, dalle quali procede ogni maniera d'indissolubilità.

1256. *a*) Indissolubilità naturale. — Che il matrimonio *consumato* partecipi più dell'indissolubilità dipendente dalla legge naturale, che non sia il matrimonio *non consumato*, si vede da' seguenti capi:

1.° Nella consumazione del matrimonio si finisce di mettere in atto la pienezza dell'unione, la quale, fin che non v'ha altra congiunzione che quella che nasce dal contratto, è solo *in potenza*, non è *realizzata* e attuata. Or l'unione in atto è certo unione più piena, che l'unione dello stesso genere in potenza. Si compie in quella la ragione del matrimonio, non compiuta in questa: conciossiachè il matrimonio, come l'abbiam definito, è « la piena unione conveniente fra l'uomo e la donna » (1).

(1) Si dirà, che « fra due conjugi si può dare la più piena unione senza alcun uso del diritto matrimoniale ». — Egli è vero, noi l'abbiamo altamente confessato; ma è da notarsi, che non si potrebbe concepire un'unione pienissima fra due conjugi casti, se la virtù loro straordinaria, e l'alto amore alle cose eterne in cui convengono, non congiungesse in un modo straordinario le loro anime, e questo straordinario consenso, questa maggiore unione di anime non sopperisse vantaggiosamente a ciò che manca loro d'unione rispetto ai corpi. Trattasi adunque d'un caso al tutto straordinario, trattasi dell'intervento d'un *amore eccitato* verso i beni immortali. Rispetto ai casi ordinarj, e a ciò che avviene nell'ordine delle *affezioni spontanee*, vale quello che dicevamo. — D'altra parte i conjugi che hanno l'anime così nobili ed elevate sopra la terra, da vivere insieme come due angeli, non disciolgono per questo il vincolo conjugale, anzi l'adornano, e il consumano più dolcemente colla fiamma virtuosa di cui ardono i loro cuori.

2.° Nel contratto matrimoniale passa nelle parti contraenti reciprocamente *il diritto* all'unione: v' ha l'unione giuridica; ma non ancora l'*unione reale*, la tradizione della cosa, che si compie nell'esercizio del diritto acquistato.

3.° Una terza e più forte ragione dimostra colla consumazione del matrimonio rendersi l'unione conjugale più indissolubile, ed è la speciale natura dell'atto che unisce i corpi; il quale sconviene alla dignità umana, com'abbiamo veduto, se non s'adempie qual sequela e finimento di quella pienezza d'unione che matrimonio si dice. Qualora dunque dopo esser giaciuti insieme i conjugi si dividessero, il loro atto si rimarrebbe nella sua più vergognosa nudità, toltogli d'attorno il velo misterioso degli affetti immortali, nel quale ravvolto o s'annobilita, o almeno asconde ciò che disdice.

I conjugi adunque, che dopo essersi conosciuti carnalmente disgiungonsi per rannodare altre nozze, disonorano la dignità umana, null'altro ritenendo di loro transitoria unione che vergognosa sozzura.

4.° Finalmente, se dalla consumazione del matrimonio si hanno figliuoli, i doveri de' genitori verso di essi rendono ancora più necessaria la stabilità della loro unione.

1257. *b*) Indissolubilità positivo-divina. — Quando il primo uomo e primo legislatore del genere umano pronunciò la legge dell'indissolubilità, egli fece menzione espressa dell'union carnale in quelle solenni parole: « e saranno due in una sola « carne » (1); colle quali pose il fine e la ragione delle precedenti. « Laonde lascierà l'uomo il padre suo e la madre, e « aderirà a sua moglie, e saranno due in una sola carne » (2). Quindi fu già osservato (3), che Cristo, ristorando quella prima legge, e dichiarandola, non pronunciò la clausola esprimente l'indissolubilità, che fu, *Quod Deus conjunxit homo non separet,* se non dopo avere descritto il matrimonio consumato, colle antiche parole di Adamo, *Et erunt duo in carne una* (4); e somigliantemente l'Apostolo non disse: *Hoc sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia,* se non dopo aver descritta la

(1) Gen. II, 2.
(2) Ivi.
(3) Vedi Pignatell. T. I. Consult. 148, n. 4.
(4) Matth. XIX.

consumazione del matrimonio, addotte pure le parole adamitiche, *Et erunt duo in carne una* (1).

1258. Or se si considera che questa legge positivo-divina dell'indissolubilità conjugale non è altro, come abbiam veduto che la stessa legge di natura da Dio posta col fatto, da Adamo espressa in parole, da Cristo confirmata con efficace virtù, dee conchiudersi, che secondo la stessa natural legge l'indissolubilità ha due gradi, de' quali il maggiore sta nella unione carnale, che divien turpe tosto che sia scompagnata dall'intiera e compiuta unione di due esseri umani di sesso diverso. L'autorità divina non muta dunque la ragione dell'indissolubilità, nè i suoi gradi; ma li rende più rispettabili e sacri.

1259. *c*) Indissolubilità sacramentale. — E nè anche il sacramento muta la ragione naturale dell'indissolubilità ne' suoi varj gradi; ma la innalza a dignità maggiore, e la rinforza.

1260. Nel sacramento si distinguon due parti: 1.° il segno, e 2.° l'efficacia del segno che produce la grazia del Salvatore.

1.° Il sacramento del matrimonio, in quant'è *segno*, rappresenta un'unione e un'indissolubilità maggiore quand'è consumato, che quando è solo rato. Quest'ultimo rappresenta l'unione dell'anima con Dio mediante la grazia, la quale si può rompere col peccato, laddove il primo rappresenta l'unione di Cristo colla Chiesa, avvenuta in modo al tutto indissolubile nell'incarnazione del Verbo.

1261. Le parole di Papa Innocenzo III meritano di essere qui riferite, siccome quelle che spiegano a maraviglia questi due gradi d'indissolubilità sacramentale. Risponde quel pontefice alla dimanda: « se chi menò in moglie una vedova ancor vergine si debba rimuovere, come bigamo, dalla sacra ordinazione », e dice di no, così ragionando: « Essendo due cose nel « matrimonio, il consenso degli animi e la mistione de'corpi, « delle quali la prima significa la carità che nello spirito ha « dimora fra Dio e l'anima giusta, a cui appartiene quel del« l' Apostolo: « Chi aderisce a Dio è con esso un solo spi« rito » (2); l'altra segna la conformità, che nella carne con« siste, fra Cristo e la Chiesa, a cui spetta quel dell' Evange« lista: « Il Verbo si è fatto carne ed abitò tra noi » (3); quel

(1) Eph. V.
(2) I. Cor. VI, 17.
(3) Jo. I, 14.

« matrimonio che non è consumato colla mistione de' corpi, « non vale a rappresentare quello che fra Cristo e la Chiesa fu « nel mistero dell'incarnazione contratto, del quale Paolo, espo- « nendo ciò che ebbe detto il protoplasto, « Or questo è osso « delle mie ossa, e carne della mia carne » (1), e: « Per que- « sto lascierà l'uomo il padre e la madre, e aderirà a sua mo- « glie, e saranno due in una carne » (2): tosto soggiunge: « Questo poi, dico io, è un gran sacramento in Cristo e nella « Chiesa (3) ». Ora conciossiachè sia interdetto al bigamo e « al marito della vedova il presumere di esser promosso a' « sacri ordini a cagione che manca in lui il segno della cosa « sacra, poichè nè quella (la vedova) è unica di un unico; « nè questo (il bigamo) è uno di una; dove fra tali con- « jugi manchi la commistione de' corpi, non viene meno « per certo il segnacolo di tal sacramento. Onde chi tolse in « moglie colei che fu condotta da un altr' uomo, ma non co- « nosciuta, non dee perciò essere impedito dalla promozione « al sacerdozio, perchè nè questa nè quegli divise la sua carne « tra più persone » (4), la qual divisione sola impedisce che sia rappresentato l'unico sposo Cristo disposato all'unica sposa la Chiesa.

1262. Onde il matrimonio consumato, foss'anco fra gl'infedeli, è atto ad esser simbolo, benchè meno degnamente e compiutamente e senza l'operazione sacramentale, delle nozze di Dio incarnato coll'umanità. Sicchè Benedetto XIV scrive: « E sì, « che il matrimonio consumato anche tra infedeli significa « l' unione di Cristo colla Chiesa per l' incarnazione, come « egregiamente osservò il cardinal de Laurea (5). Il che fu « dal Vasquez (6) tenuto sì conforme alla verità, che inse- « gnò non potersi ciò negare senza nota d' errore » (7). Di

---

(1) Gen. II. (2) Ivi.

(3) Eph. V, 32.

(4) Sext. L. I, T. XXI, c. V.

(5) *De Matrim.*, Disput. XVI; art. II, § 6, num. 231.

(6) In III. P. D. Thom., T. IV, Disput. II, sub num. 57.

(7) *De Synodo D.* L. XIII, c. XXI, IV. — Sostenne il Lambertini la stessa tesi in un discorso stampato nel tom. IV. *Thesaur. Resolutionum* della santa Congregazione del Concilio, in occasione di una causa proposta alla stessa sacra Congregazione il 29 marzo 1727, il qual discorso viene da lui citato.

che il dotto pontefice sembra tenersi alla sentenza, che il matrimonio consumato degl' infedeli abbia un'indissolubilità maggiore, che non sia il matrimonio solamente rato de' fedeli; e dalla potestà che ha il Papa di sciogliere questo, non ammette potersi inferire legittimamente che abbia la potestà di sciogliere quello. E veramente nè anche il sacramento, come dicevamo, non muta punto la ragione e i gradi naturali dell' indissolubilità conjugale; ma, postala a fondamento, la nobilita e la consacra.

Or, se questa *ragione* naturale consiste massimamente nel principio che « l' atto della carnale generazione è una turpitudine tostochè venga scompagnato dall'altre parti più nobili dell' unione totale di due individui umani di diverso sesso », s' intende, come quando sia passato il *diritto a quest' atto* col contratto, incominci l'indissolubilità, non essendo decente nè pur quel diritto, se unito non sia al *diritto della piena e perpetua unione*. Ma quando l' atto stesso carnale è consumato, esso non può cessare dall'esser turpe, se non vestendo il concetto di *finimento dell'union piena*, il qual concetto, dissolvendosi il matrimonio, è perduto.

Se dunque non intervenne atto carnale, e ve n' ebbe solo il diritto (matrimonio rato), può per accidente disciogliersi il matrimonio, purchè le cause sieno tali, che la soluzione non lasci nell' uomo nulla d' indecoroso. E ciò s' avvera pel *voto solenne*, con cui l' uomo a Dio tutto si sacra. Veramente, qual mai indecenza può essere, il rinunziar che l' uomo faccia all' esercizio del conjugale diritto per conseguire una maggior unione con Dio medesimo? Egli, mediante il voto solenne, entra veramente in una speciale unione giuridica con Dio, infinitamente più nobile di quella che abbandonò colla creatura. Riuscendo incompatibile l' esercizio del diritto all' union carnale col voto di castità, cessa il diritto di cui è reso impossibile l' esercizio; chè, come abbiam dimostrato (1), non v' ha diritto, dove niuno esercizio può farsene, nessun emolumento aversene. Indirettamente adunque rimane sciolto il matrimonio pel voto solenne.

1263. Egli è manifesto, che egualmente può essere sciolto, non a volontà de' contraenti, ma dall' autorità della Chiesa il matrimonio rato per altre cause gravissime; date le quali, l'uomo

(1) *Essenza del Diritto*, cap. II, a. III.

o la donna disciolti, non perdono di dignità, ma per mezzo della loro soluzione la società cristiana viene ad acquistare un bene più degno e nobile, che non sia il diritto che avevano alla congiunzione loro carnale (1).

1264. Quanto poi alla grazia sacramentale, ella accompagna e santifica certamente entrambi i gradi descritti dell'indissolubilità: entrambi sono segni di cosa sacra, e segni efficaci.

1265. Al matrimonio rato spetta la grazia della carità fra' conjugi, della mutua fede, della pace nella domestica convivenza, della fortezza in sopportare i pesi l'un dell'altro, mutuamente ajutandosi, e soccorrendosi.

1266. Alla consumazione poi del matrimonio spetta la grazia della castità conjugale in esercitando quest'officio di natura, della fecondità santa, del procreare figliuoli di buon' indole che aumentino il numero de' santi, e della sapienza in educarli.

1267. Or la grazia non solo rende più rispettabile il vincolo, adducendo una maggiore obbligazione di rispettarlo, ma lo stringe via più anche di fatto, sì per l'interna divina operazione, sì per la volontà degli sposi piegata a stare indivisamente insieme.

1268. Che se il matrimonio rato, matrimonio di mero diritto, viene sciolto dall'autorità della Chiesa, non ne riceve oltraggio la grazia, quando le cagioni per le quali viene disciolto ridondano in ossequio di Dio. Nè la grazia ricevuta nella contrazione del matrimonio fu inutile, o cessa; perocchè ella è pur un aumento di carità e di santificazione, e può valere a perfezionare l'altre parti dell'unione. Conciossiachè, per dirlo di nuovo, il matrimonio non è la sola union carnale, ma suppone, quasi preambole a questa, tutte le unioni possibili fra due individui umani di sesso diverso.

---

(1) Il P. Mauro de Schenkl riferisce alcuni diritti, che le consuetudini della Germania attribuivano agli sposi che avessero eseguita una cerimonia che simulava la consumazione del matrimonio, e che dicevasi *consensio thori*, così scrivendo: *Consensio thori olim vulgo apud Germanos, ut matrimonium ratum effectus civiles haberet, erat necessaria, et etiamnum, in quibusdam Germaniae territoriis et urbibus, comunio bonorum, successio conjugum, portioque statutaria, comunicanda cum uxore dignitas mariti, et morgengabae praestatio inde pendent. Institutiones juris ecclesiastici communis.* P. II, § 665 *).

IV.

Costumi riprovevoli opposti all'indissolubilità. — Concubinato, divorzio.

a)

Concubinato.

1269. Il concubinato è la convivenza dell'uomo colla donna a fine di soddisfare lo stimolo sessuale fuori della *pienezza* dell'unione conjugale. Tale uso del sesso non riceve dalla pienezza dell'unione la dignità dovuta alle azioni delle creature ragionevoli, e però è cosa turpe.

1270. Si dee notare, che con questa voce di *concubinato* si usò talora designare un vero matrimonio, una unione piena, ma contratta con donna, a cui la società civile non accordava tutte le prerogative esterne ch'ella accordava alle mogli; la qual disposizione meramente civile non muta la natura dell'unione, che può tuttavia esser piena, secondo natura.

1271. Nè questa distinzione di mogli di primo e di second'ordine è punto naturale. La *natura retta* dell'uomo non riconosce che una specie di matrimonio, una specie conseguentemente di mogli. E nel vero la stessa espressione *pienezza dell'unione*, che contiene il vero concetto del matrimonio, ne dimostra la semplicità e l'unicità. Perocchè ciò che è pieno non può esser che d'un modo.

1272. Ond'ebbe dunque origine la distinzione de' matrimonj e delle mogli in due specie ?

Dal decadimento dell'umana natura; e dalle leggi sociali, che a quel decadimento sogliono conformarsi.

1273. La Chiesa distinse i costitutivi essenziali del matrimonio, e questi li richiese senza indulgenza nè rilassatezza di sorta alcuna. Poscia, salvati questi, il suo spirito, i suoi insegnamenti, le sue incessanti esortazioni furono volte a perfezionare i matrimonj de' fedeli, togliendo via quelle differenze fra matrimonj e matrimonj, fra mogli e mogli, che l'imperfezione degl'individui e delle società umane seco traeva. Questa è una grand'opera, ch'ella continua a fare ancora; e che non compirà se non impiegandovi i secoli.

1274. Ma anche all'opera prima, cioè a far si che non si stringessero unioni illegittime, ma tali che avessero tutti i costitutivi del vero matrimonio, ella procedette colla solita sua

sapienza. Lasciò intatto da prima il linguaggio sociale, contenta di toglier via le cose disordinate, che quel linguaggio esprimeva; tolte le quali, dovea cadere, e cadde il linguaggio da sè medesimo. Per questa via naturale e piana, ella corresse i costumi, ed abolì il romano concubinato. Facciamo qui alcune poche osservazioni sopra questa condotta sì sapiente della Chiesa nell'abolizione del concubinato romano.

1275. Il matrimonio che i romani chiamavano *justum conjugium* si faceva in tre modi, rispondenti alle tre sue relazioni colla società *teocratica*, colla *civile*, e collo *stato naturale*.

1276. Al primo modo usavansi i riti solenni della religione: era il Pontefice Massimo, e il Flamine diale che univa li sposi (1) con un sacrificio, in cui la sposa recava una focaccia di farro (2), onde dicevasi contrarre *per confarreationem*. Con tale cerimonia intendeano gli sposi comunicare insieme le cose sacre: alcune formole si pronunciavano, e intervenivano dieci testimonj.

1277. Questo era modo antichissimo, e rammentava la primitiva istituzione fatta da Dio medesimo. Che il matrimonio venisse da Dio, che dovesse esser cosa sacra, era opinione impressa nelle menti di tutte le genti antiche. Or certo la comunicazione delle cose divine è la parte più nobile dell'union conjugale, e quella che trae seco la maggior nobiltà, e cuopre d'un manto etereo tutte le altre.

1278. Oltrecchè sentivano gli uomini avervi qualche cosa di divino nella generazione; come pure avervi qualche cosa di ineffabilmente grande nel perfetto amore (3): nè l'amore d'altra parte è grande a pieno, senza la comunicazione fra gli amanti di alcun che di divino.

1279. Il secondo modo di contrarre un giusto matrimonio appo i romani era per *legitimam stipulationem*, ovvero per *coemptionem viri et mulieris*, in una parola mediante un contratto civile.

---

(1) *Serv. Georg.* I, v. 31.

(2) Arnob. L. IV.

(3) Ho già osservato, che tutto ciò che colla sua grandezza trapassava la virtù comprensiva delle menti, o, per dir meglio, delle immaginazioni umane, chiamavasi Dio, con Dio confondevasi, che è quanto dire, si divinizzava. — Vedi nell'*Apologetica* i *Frammenti d'una storia dell'empietà*, facc. 379, 380.

1280. Il terzo modo dicevasi per *usucapionem*, cioè per la convivenza con una donna, durante un anno compito. Dopo tale convivenza o concubinato, benchè non fossero seguite cerimonie religiose od atti civili, le dodici tavole dichiaravano quella donna moglie legittima, presumendosi che continuando i due individui a rimanere insieme passato l'anno, volessero l'uno esser marito e l'altra moglie, e così il matrimonio col consenso tacito, e dalle leggi supposto, stringevasi.

1281. Degni di grande considerazione sono questi tre modi di contrarre il matrimonio, perchè dimostrano gli uomini trapassati per que' varj stati sociali, pe' quali vengono sospinti da indeclinabili vicissitudini.

1282. Il primo modo appartiene a quegli uomini, che poterono conservare una porzion maggiore dell'antichissimo stato di *teocrazia*; o fossero sbattuti da meno aspre vicende, o, d'animo più intero e più costante dotati, potessero meglio dominarle, mantenendo in parte la famiglia primitiva.

1283. Il secondo modo appartiene a coloro che, rotta la famiglia primitiva, o usciti da essa per vaghezza d'imprese, individui scapoli s'accozzarono in frotte, e quindi si composero in civili associazioni (1). Fin che la terra rimaneva disabitata, poteansi trasportare d'una regione all'altra le famiglie intere, e con esse il culto domestico. Ma quando partirono da una regione popolosa colonie armate al conquisto di terre già preoccupate, la famiglia era un imbarazzo all'impresa, tutta militare: allora giovani robusti ed audaci s'esponevano a tutti i pericoli di terra e di mare, e sbattuti dagli eventi, non compivano la conquista del paese, nè vi fondavano la città con abitudini tradizionali e dimestiche quasi al tutto obliate, ma solo a forza d'energia individuale, e d'individuale pensiero. Quindi il culto de' maggiori in gran parte perduto: ciò che stava in tutti gli animi era l'ordinazione civile. Così le religiose nozze in prima smettevansi, o più tosto non rimaneva tempo da pensare a maritaggi ben regolati. Ma cessato il pressante bisogno di guerra, assicurato sufficientemente lo stabilimento della co-

---

(1) Vedi quanto ne scrivemmo nell'opera, *La società ed il suo fine*, L. III, c. VI.

lonia, sentivasi la necessità di ordinar di nuovo il matrimonio fin allora negletto; e nuovi legislatori, d'ordini civili il fornivano. Essi introducevano il modo civile di contrarre.

1284. Avveniva ancora che una porzione d'umanità, cioè individui più malmenati dalla fortuna, scarsi d'intendimento, d'energia, di sentimento morale, in vece di giugnere alla civile associazione, rimanesse scommessa e dispersa: quindi i selvaggi; quindi « lo stato di natura » in senso contrario a quello di società. In tale stato di dissociamento, il matrimonio, perdute le forme religiose, non racquistava nè pur quelle della città. Gli uomini s'accoppiavano più o meno a caso: l'unione era un fatto, più tosto che un ben conosciuto diritto. Tuttavia l'umanità rimaneva: certi sentimenti di lei, certe prime concezioni sono naturali ad essa, indelebili. Quindi dovea avvenire, che le unioni stabili fra uomo e donna non potessero mai al tutto interamente mancare, come quelle che alla natura umana oltre modo si avvengono. Anco in questo stato adunque di degradazioue rimanea pure un cotal matrimonio di fatto; benchè scompagnato quasi al tutto da forme esteriori. Da questa maniera di unioni, legalizzate dalla città, provenne il terzo modo del romano matrimonio.

1285. Ora pongasi un paese, dove una parte degli abitatori vivano in istato di società domestica e di tribù, conservanti il culto e le tradizioni de' padri, un'altra sia venuta meno e scaduta allo stato di natura; e pongasi, che in un tal paese venga a stabilirsi una colonia di gioventù bellicosa e intraprendente, la quale, sommessi gl'indigeni, fondi uno stato civile. Egli è chiaro, che tanto quella parte che viveva in istato di regolata società domestica, quanto l'altra sbrancata e scaduta allo stato di natura, dovranno incorporarsi nel prevalente stabilimento degli arditi avventurieri. E che faranno allora questi conquistatori, che bramosi di regolare e d'accrescere la città fondata, pensano a fornirla di leggi ? Faranno quello appunto che fecero le dodici tavole: riconosceranno e legittimeranno i tre modi di contrarre il matrimonio; il modo proprio delle famiglie conservatrici delle religioni, per *confarreationem;* il modo lor proprio, chè altro regolamento già non conoscono che quel che danno a sè stessi colle nuove leggi civili, per *stipulationem;* e il modo proprio dello stato di natura, per *usucapionem.* Così ogni stato

dell' uman genere portò il suo elemento nella società romana, e questa l'accolse e il legalizzò (1).

1286. Or le leggi delle XII tavole, legalizzando le unioni naturali continuate oltre l' anno, venivano a toglier da esse la turpitudine, cangiandole in veri maritaggi. Ma durante l' anno restava il turpe concubinato, e le leggi lo permettevano (2): non osavano imporre agli uomini scaduti la dura necessità d'astenersi da tanto disordine (3). Non così la Chiesa cattolica, perocchè ella colle sue leggi osa tutto, perchè può tutto.

---

(1) Il modo di contrarre per la comunicazione delle cose sacre, ossia per *confarreationem*, è chiamato da Plinio (L. XVIII, c. IV) *conjunctio maxime religiosa*. Tuttavia esso andò un po' alla volta smettendosi presso i Romani, ristrettosi prima a' soli maritaggi de' sacerdoti, e poi abbandonatosi del tutto, come si raccoglie da Tacito (*Ann.*, L. IV, c. XVI). Era questo un segno del decadimento della società romana: nella famiglia cessava la fede religiosa; ella veniva tutta assorbita dalle cose esteriori, il che è quanto dire, subiva una segreta, interna consunzione, perdeva, cogli originari vestigi dell'umanità, il dignitoso suo carattere.

(2) I figliuoli generati dalla concubina, cioè nel primo anno delle dette unioni permesse, chiamavansi *naturales*, e si distinguevano da' figliuoli chiamati *injusti*, *illegitimi*, *spurii*, che eran quelli che nascevano dall'adulterio, cioè dalla congiunzione dell' uomo maritato con altra donna qualsiasi diversa da sua moglie.

(3) E nondimeno se si raffronta la legislazione romana sui matrimonj colle legislazioni orientali, si vede in quella l'elemento civile più sviluppato, più potente che non in queste, impacciate sempre e avviluppate nelle invincibili consuetudini, ne'pregiudizj e negli arbitrj della famiglia. Anche in Oriente gli uomini contraevano il matrimonio in modi varj, secondo il loro maggiore o minore decadimento morale. Nelle leggi di Manou si annoverano otto modi di contrarre il matrimonio: quello di Brahmâ, quello degli Dei (Dévas), quello de' Santi (Richis), quello delle creature (Pradjâpatis), quello de' mali genj (Asouras), quello de' musici celesti (Grandharbas), quello de' giganti (Râkchasas), e quel de' Vampiri (Pasâtchas) (L. III, 21). I primi quattro sono religiosi, appartengono alla società teocratica e domestica; gli altri quattro allo stato di decadimento, ossia di natura in opposizione allo stato di società. Nissun *contratto civile* apparisce in essi; la città non interviene menomamente. Ecco come sono descritti i primi quattro « modi. « Quando un padre, dopo aver dato a sua figlia una roba e degli « ornamenti, l'accorda ad un uomo versato nella santa Scrittura e virtuoso, « ch'egli ha invitato di proprio moto e ricevuto con onore, questo maritag- « gio legittimo è detto quello di Brahmâ. Il modo appellato divino dai « Mounis (santi personaggi) è quello, pel quale, essendosi cominciato a ce- « lebrare un sacrificio, un padre dopo avere abbigliata sua figlia, l'accorda

1287. Ella riprovò adunque, incontanente che apparve sopra la terra, ogni congiunzione carnale fuori del matrimonio (1).

1288. Non proibì tosto le parole, allora che assai meno male che oggidì suonavano, di *concubinato*, e di *concubina*, benchè sempre mostrasse disapprovarle; ma volle che almen questo, così detto, concubinato divenisse vero matrimonio, levato al tutto l'esperimento dell'anno che l'impotente legislazione umana

---

« al sacerdote che offizia. Quando un padre accorda, osservando la regola, « la mano di sua figlia, dopo aver ricevuto dallo sposo una vacca e un toro, « o due coppie simili, per compire una cerimonia religiosa, o per darli a « sua figlia, ma non come gratificazione, questo modo è detto quello de' « Santi. Quando un padre marita sua figlia cogli onori dovuti, dicendo: « Praticate insieme i doveri prescritti », questo modo è dichiarato quello « delle creature » (L. III, 27-30). In tutti questi modi comparisce sempre il padre, che marita sua figlia: è un atto autorevole del capo della famiglia. Ne' tre primi specialmente, interviene la religione. Per la classe sacerdotale viene poi raccomandato che il matrimonio sia preceduto da libazioni di acqua (Ivi, 35). Altri riti sono prescritti farsi col fuoco nuziale da chi è divenuto, conducendo moglie, capo di casa (Ivi 67-286). Negli altri quattro modi di contrarre matrimonj non interviene il padre come autore del nodo, e sono così descritti. « Se lo sposo riceve di pieno suo « grado la mano d'una figlia, facendo regali, secondo il poter suo a' pa- « renti e alla giovane, questo maritaggio è quello de'cattivi geni. L'unione « d'una giovane e d'un giovane, nata dal mutuo voto, è detta il maritag- « gio de' musici celesti: viene dal desiderio, ed ha per iscopo i piaceri « dell'amore. Quando una giovane è rapita a forza dalla casa paterna, « gridante ajuto e piangente, e s'uccidono o feriscono quelli che s'oppon- « gono alla violenza, e si forano anche le muraglie, questo modo è detto « quello de' giganti. Quando un amante s'introduce segretamente ad una « femmina addormentata, o ubbriaca d'un liquore spiritoso, o che ha « perduta la ragione, questo maritaggio esecrabile, chiamato modo de' « Vampiri, è l'ottavo e il più vile » (Ivi, 31-44). Ora, non si vede che quest' ultimo, o gli altri tre modi sieno stati vietati da alcuna pena o sanzione civile: non si fa che biasimarli, riconoscendoli tuttavia per modi di contrarre veri matrimonj. Anche tutto il resto delle leggi di Manou dimostra, che la legge civile rispetto al matrimonio era nulla: il dispotismo della famiglia la soffocava. Questa fu la gran cagione che impedì il progresso nelle nazioni orientali, e le rese stazionarie.

(1) Nel primo Concilio fu vietata la fornicazione per decreto degli Apostoli, i quali trovarono la necessità di farne una legge positiva, atteso i disordini invalsi, permessi, e giustificati dalle leggi sociali de' gentili. Essi esercitavano così indirettamente la potestà da Cristo ricevuta a correzione delle umane legislazioni.

accordava (1). Così un po' alla volta, rimosso il sostanziale disordine, quelle parole stesse usciron dall'uso, ed oggimai agli orecchi cristiani elle sono abbominevoli: finalmente anche ogni clandestinità fu tolta interamente dal concilio di Trento (2).

1289. E tuttavia egli pare che qualche offesa, non però sostanziale, alla pienezza dell'union conjugale, che suppone perfetta uguaglianza fra gli sposi, rechino ancora quelle forme di matrimonj, che hanno luogo principalmente in Germania, detti *ad morganaticam*, ovvero *ad morghengabam*; ne' quali un uomo d'illustre casato sposa una donna d'inferiore stirpe a patto, che i figliuoli da essa ingenerati, benchè legittimi, non acquistino

---

(1) Quindi in più luoghi del gius canonico si permette d'avere la concubina, cioè una moglie vera, ma clandestina, e, per così dire, di second'ordine a chi non aveva altra moglie, come in un canone del primo Concilio di Toledo (ann. 400), riferito nel Decreto (Dist. XXXIV, can. 4. — V ancora quivi can. 5). Gl'imperatori cristiani poi, ammaestrati dalla Chiesa, e soggetti anch'essi alle sante leggi ch'ella promulgava a tutti ugualmente i fedeli, sentirono il dovere che avevano di correggere la legislazione civile, riducendola conforme alle ecclesiastiche sanzioni (V. Giustinian. Nov. XVIII, 5). La Chiesa da parte sua riconosceva assai volentieri tutte le formalità, che le leggi civili esigevano acciocchè fossero legittimi i matrimonj, purchè le trovasse oneste ed utili al popolo cristiano. Laonde sant'Agostino stesso non osa, per riguardo a tali leggi riconosciute dalla Chiesa, dare il nome di moglie a quella che veniva condotta, senza gl'*istromenti dotali*, e l'altre formalità dalle leggi volute. Ma riconosce in pari tempo la validità di tali matrimonj privi di formalità con donna che riteneа il nome di concubina, purchè in essi non mancassero queste tre cose: *primum ut uterque esset solutus; deinde fides mutua, quod alteri non jungerentur, neque a procreatione filiorum abhorrerent; tertium, ut usque ad mortem in ea vitae conditione manendum sibi proponerent (De bono conjugali)*. Ogni altro genere di concubine, che non fossero vere mogli, al tutto interdicevasi dalla Chiesa. La quale d'altra parte riprovava i predetti matrimonj spogli delle solennità che la legge civile ed ecclesiastica comandava, proibendoli con replicate sanzioni (V. Causa XXX, q. V).

(2) Quando l'empietà filosofico-politica de' tempi facevasi un vanto di saper condurre le nazioni cristiane per altra via da quella in cui le ebbe messe la sapienza della Chiesa, ricomparvero le antiche leggi viziose del paganesimo. Tra gli altri difetti della legge napoleonica sul matrimonio si può notare l'articolo 181, nel quale si permette di coabitare a sposi uniti senza libero consenso, dopo acquistatasi dalla parte costretta la libertà, e di potere tuttavia entro i sei mesi sciogliere il matrimonio. È la restituzione del concubinato legittimo, con circostanze peggiori che non avesse quel de' Romani. Una simile osservazione può farsi sugli articoli 183-185.

la condizione, o l'eredità paterna, ma rimangano in condizione inferiore e vadano contenti di ricever dal padre il bastevole a sostenersi (1).

1290. La quale offesa che non è, come dicevo, sostanziale, perchè non riguarda che l'esterna condizione e proprietà, devesi più tosto imputare a difetto degli ordini sociali, che degli individui, che con tale diminuzion d'unione s'uniscono.

b).

Divorzio.

1291. Egli è poi manifesto, che l'*unione piena* esclude non solo il concubinato, ma ancora il *divorzio*. Se l'unione è piena, ella è perpetua: perciò coloro che intendono potersi disunire, o poter rivocare la loro unione, non sono mai uniti pienamente.

1292. Perchè dunque agli Ebrei fu permesso il divorzio?

In primo luogo, le leggi civili, che permettono, non approvano perciò. Altro è *permettere*, altro *approvare*. Si *permettono* anche i mali, se si teme dalla loro proibizione mali maggiori: e tuttavia non si restano d'esser mali; la legge naturale che li disapprova mantiene tutta sua forza (2).

1293. Di poi, si richiami quanto fu detto circa l'immutabilità della legge razionale. Ella è immutabile ne' suoi principj, di che acquista nome di *legge eterna;* ma considerata nelle sue conseguenze, e nella sua applicazione, non produce obbligazion reale, se non date le circostanze di fatto da lei supposte nel suo ideale dettame.

Ora l'*unione perfetta*, che forma l'essenza del matrimonio, desumesi dalla circostanza di fatto supposta, che tanto perfetta sia la natura dell'uomo e della donna, da poterle convenire la perfezione dell'unione.

---

(1) Vedi Dürr, *Dissert. de Matrimon. aequali vel inaequali personarum illustr. in German.*, Sect. II, § 9 in Thesaur. Jur. Eccl. Tom. VI, p. 597, dove biasima tali matrimonj, come contrarj al *Diritto di natura*, perchè privano i figliuoli dell'eredità. Noi non crediamo che tali matrimonj sieno opposti al *Diritto di natura* per questo (D. I. 1425-1448); ma sì perchè portano qualche offesa alla pienezza dell'unione nelle esteriori sue conseguenze.

(2) Della differenza fra ciò che è *permesso* dalla legge positiva, e ciò che è *lecito* ved. il L. dell'*Essenza del Diritto*, c. II, a. IV.

Or poi, se ciò non s' avvera, se la natura degli umani individui è talmente viziata, che ella non valga più a ricevere in sè quella *pienezza d'unione*, ch' è richiesta dalla perfezione dell' umanità, e vien suggerita alla mente di chi la contempla; in tal caso, si fa luogo a qualche *indulgenza*. La quale indulgenza permette così agli uomini qualche cosa che è difettosa in sè stessa; ma il cui vizio si deve rifondere nel vizio stesso della natura e a questo attribuire.

Ed appunto in condizione così morbosa e viziosa era l'umanità avanti il Salvatore. Il perchè dice Cristo, che il legislatore degli Ebrei permise loro il divorzio *ad duritiam cordis* (1), cioè a motivo che la loro natura era già troppo *viziosa*, incapace dell' unione perfetta, unione che pur esige e anima sapiente, e cuor tenero, in cui possa metter radice quell' alta affezion razionale, alla quale contraddice il cieco impeto della libidine, di natura senza modo egoistica e capricciosa, cercatrice non d'altro, che d'individuale dilettazione, l'opposto del vero affetto, che ha indole nobile, disinteressata e costante (2).

---

(1) Matt. XIX, 8. — Marc. X, 5.

(2) Il divorzio non era permesso appo gli Ebrei, che a' soli uomini. Era questa ingiustizia verso le donne? No. 1.° Il divorzio era un *rimedio* accordato a fine d'evitare maggiori disordini nella società domestica: non era dunque un *diritto*. Il *rimedio* si dovea ministrare in quella misura, che servisse d' allenimento al male, e non più. Accordato anche alla donna, esso avrebbe recato l' effetto contrario, accrescimento di male nella famiglia, non diminuzione. 2.° Posto che bastava l'accordarsi il divorzio all'una delle due parti pel bene della domestica società, ogni ragion voleva che fosse accordato all' uomo, anzichè alla donna perchè: *a*) l' uomo ha passioni più attive e più libertà di soddisfarle; *b)* le passioni della donna, d' un' indole passiva, trovano un correttivo nella sua soggezione all' uomo; *c*) il divorzio accordato alla donna rende questa signora di sè, e signora anche dell' uomo, contro l'ordine della natura; il che apre il varco a infiniti mali nella famiglia; *d)* la leggerezza e mutabilità donnesca abuserebbe più facilmente d' una tale indulgenza; *e)* la donna è più tenera dell' uomo nell' amore, ma il suo amore più facilmente si deprava, mutando d' oggetto. Per queste ed altre ragioni fu permesso il divorzio all'uomo solo non pur dalla legislazione mosaica, ma ben anco dalle antiche legislazioni della Grecia e di Roma. Se non che, la legislazione divina di Mosè mantenne immutabilmente questa limitazione del divorzio; fino che il Cristo l' abolì del tutto; giacchè la permissione che diede Erode del divorzio anche alle femmine, non fu propriamente una legge del popolo ebreo. Le legislazioni umane della Grecia e di Roma cedettero all' impeto

1294. Ma nel cominciamento furono gli uomini da Dio perfettamente costituiti; e però tra essi non potea cadere dissolubilità alcuna di matrimonio.

Avendo poi il Salvatore ristorata l'umanità, tornò l'elemento morale tanto possente, da poter gli uomini tenere a freno ogni libidine, allettando in sè medesimi un puro affetto, razionale, santo, divino. Restituì egli allora la primitiva legge del matrimonio consentanea all' umana natura perfetta, e più consentanea ancora all'umana natura elevata a stato di grazia, a cui sta bene fin d'emulare gli Angeli. Il nuovo legislatore si riferì dunque al matrimonio dell' Eden, dicendo: *Ab initio autem creaturae masculum et foeminam fecit eos Deus* (1).

1295. Mosè potè dunque, permettendo il divorzio, dispensare a nome di Dio gli Ebrei dal rigore dell'indissolubilità conjugale, costituita dalla legge positivo-divina; e quanto alla legge razionale, egli con quella costituzione che permetteva di dare il libello del ripudio, se ne fece l'interprete. Conciossiachè il razionale Diritto, come dicevamo, dalle *varietà umanitarie* riceve diverse applicazioni; e non sempre produce fuori tutta l' *obbligazione* che ha nel suo seno, ma una parte di essa; secondo che gliela fanno partorire i *titoli* esterni, che sono quelli, i quali acuiscono la legge, e la fanno atta a ferire.

1296. Riprodurre la legge del divorzio in grembo delle società cristiane, è segno manifesto d' immensa degradazione di costumi: di un ritorno deplorabile verso al paganesimo.

In fatti questa legge comparve in Europa insieme coll' ere-

---

de'depravati costumi, e accordarono più tardi il divorzio anche alla donna. L'effetto ne fu spaventosamente funesto. « Presso i Romani, osserva il si« gnor di Bonald, il divorzio raro ne' primi momenti, a segno che in cin« que secoli non se ne vide un esempio, negli ultimi tempi divenne sì « abituale, che, a dir di Seneca, le femmine contavano i loro anni dal « numero de' loro mariti, anzi che da' fasti consolari; ed Augusto fu co« stretto (esempio unico nella storia!) di comandare il matrimonio a' cit« tadini. Presso i Greci, come presso tutti gli altri popoli, il divorzio dovea « esser bon raro ne' primi momenti; ma nello stato pacifico, il dispregio « abituale per le femmine, e la deviazione da tutte le leggi naturali, giun« se a tale eccesso, che basta una parola di Plutarco, nelle sue opere « morali, per darcene il concetto: « Quanto al vero amore, si sa che le « femmine non ne hanno parte alcuna ». Du Divorce considéré au XIX siècle, etc. Résumé, § VIII.

(1) Marc. X, 6.

sia: le nazioni che, rinunziando alla fede religiosa de' loro padri, si divisero dalla Chiesa cattolica, ne sentirono incontanente il bisogno: la società teocratica e la famiglia furono straziate allo stesso tempo.

In Francia quella legge fu portata nel 1792.

Il Codice di Napoleone raccolse più tardi (1803) l' eredità della depravazione filosofico-rivoluzionaria. Figlio anche quel prode del tempo suo, mostrò l' ignoranza profonda de' grandi uomini preoccupati e confidenti, quando nel senato disse con militare franchezza: *Il n'est pas vrai que le mariage soit indissoluble;* CELA N'A JAMAIS EXISTÉ (1).

1297. La depravazione de' costumi in Inghilterra (2) ed in Prussia (3) da qualche tempo allarmò que' governi; che s' occuparono e s' occupano a restringere le leggi del divorzio, o ad abolirle.

1298. Ma fino a tanto, che quelle nazioni ri rimangono divise dalla Chiesa, alla quale però sembra che l'Inghilterra ogni dì più s'avvicini, manca loro il principio soprannaturale possente a ristorare i costumi (4); e però la proibizione del divorzio fra esse sarebbe simile alle leggi suntuarie delle nazioni pagane, inette ad emendare la comune depravazione (5).

---

(1) Ved. *Mémoires sur le Consulat,* de M. Thibaudeau, pag. 443.

(2) Nel 1779 il Parlamento inglese, scosso dalla frequenza de' divorzj, benchè costosissimi, e degli adulterj, che sono l' unica causa per cui s' accordi in Inghilterra il divorzio, s'occupò del modo di porvi riparo, e alcuni, fra' quali il duca di Richmond, furono di parere d' abolire intieramente il divorzio. Ma il Parlamento si limitò a renderlo più difficile, proibendo agli adulteri divorziati di rimaritarsi per un anno. L' effetto fu nullo: e v'ebbero più tardi riclami al Parlamento per ottenere su ciò nuovi provvedimenti.

(3) In data di Berlino, 3 gennajo 1843, così si legge nella *Gazzetta Piemontese* (17 gennajo 1843): « Il Ministro de Savigny ha testè presentato al Consiglio di Stato la legge sul divorzio, accompagnata da un « ordine di gabinetto, che prescrive non doversi discutere che le conseguenze e le disposizioni particolari, non già i principj della legge che « aver si debbono per invariabili. Si è notato che da qualche tempo in « qua le domande di divorzio si moltiplicano spaventosamente. Tutti i conjugi malcontenti cercano di profittare del breve termine loro lasciato « sino alla pubblicazione della nuova legge ».

(4) Vedi, sulla forza di questa specie di leggi, *La società ed il suo fine,* L. III, c. XVI.

(5) Un' osservazione del Visconte di Bonald va prossima al vero, ma non lo raggiunge: *Depuis,* egli dice, *que « la plus haute sagesse s'est faite*

V.

De' principj che hanno regolato la legge del Codice di Napoleone intorno al matrimonio.

1299. Or dopo aver noi favellato dell'indissolubilità del matrimonio, della triplice ragione che la determina (naturale, positivo-divina, sacramentale), de' due gradi di essa secondo che il matrimonio è rato o anche consumato, e de' vizj che violano questa legge santissima della società conjugale; non sarà inutile il collocar qui alcune riflessioni sul sistema de' legislatori francesi che pretesero spezzare il matrimonio de' cristiani in due: l'uno fatto davanti all'autorità politica, e obbligatorio in faccia alla legge civile; l'altro fatto davanti all'autorità ecclesiastica, e non obbligatorio in faccia alla legge civile, ma rimesso alla coscienza degl' individui.

1300. Io credo di poter con ragione annunziare il sistema francese come uno *spezzamento del matrimonio in due*, più tosto che come una *separazione degli effetti ecclesiastici dagli effetti civili*, benchè solitamente si presenti con quest' ultima frase. Perocchè agli occhi della legge e del governo il matrimonio civile non è già un complesso di *effetti* civili del matrimonio: nel qual caso il *matrimonio* rimarrebbe fuor della

---

entendre aux hommes », *comme dit J. J. Rosseau, et que la connaissance des rapports naturels de l'homme avec ses semblables a servi de base aux codes des societés, la raison est devenue publique, les lois ont atteint la perfection, et alors les moeurs, loin de servir de correctif à des lois faibles, désordonnées et variables, ont trouvé leur règle dans des lois fortes et immuables; alors on a pu renverser la maxime des anciens, et dire*: « Quid mores sine legibus. etc. »; *et l'on n'a plus dû attendre la restauration des moeurs, que de la bonté des lois.* Du Divorce, etc. Résumé § IX — Dicevo, che quest' osservazione non raggiunge pienamente il vero, perchè suppone che gli uomini possano conformare i costumi alle ottime leggi, sol perchè le conoscono. Or la ragione, per la quale le nazioni cristiane possono emendare i costumi a tenore delle leggi, non è perchè abbiano la scienza di conoscerle, ma perchè è cresciuta la loro *virtù morale*, la forza pratica della loro volontà. Che se questa scade, come scorgesi manifestamente presso gli eretici, o i popoli dati in balía all'empietà: anche la mente s'oscura, e non vede più quali sieno le leggi perfette. Prova ne abbiamo in questo che il Bonald stesso non giunse a persuadere a' suoi connazionali, che la legge del divorzio fosse una pessima legge, ed ella fu ammessa.

legge, che non disporrebbe che degli effetti di lui; ma è il *matrimonio stesso.* La legge napoleonica non fa distinzione fra il matrimonio, e le due serie de'suoi effetti ecclesiastici e civili. Il farla sarebbe un abbandonare il matrimonio alla natura ed alla Chiesa: sarebbe un riconoscere per vero matrimonio quello che è fatto senza la legge. A questa non rimarrebbe che di determinare le conseguenze civili del matrimonio, per esempio le successioni, la protezione de' diritti scambievoli dei conjugi, le relazioni co' parenti; salvo sempre il nodo conjugale. All'opposto, la legge, lungi dal riconoscere questo nodo fatto senza di lei, lungi dal rimanersene indifferente, anzi lo disconosce positivamente, lo disapprova, lo punisce, e pretende di separare colla coazione esterna i conjugj in certi casi determinati da essa.

1301. Per esempio, a un matrimonio di una donna con un giovane che non ha compiti i diciott'anni, o di un uomo con una giovane che non ha compiti i quindici anni, secondo quel codice (1), può intentarsi causa di scioglimento da' conjugi stessi, dagl' interessati, e dal pubblico ministero (2).

È adunque lo stesso matrimonio che si discioglie di fatto coll'uso dell'autorità pubblica e della forza; non è che la legge sia passiva e incurante del matrimonio, sollecita solo degli effetti civili di esso. Ma nel fatto, sia pur col pretesto di questi, ella non riconosce e non tollera altro matrimonio che il civile; ella ha dunque per suo oggetto la stessa unione conjugale; è dunque una povera decezione il voler far credere, che la legge napoleonica non riguardi che gli effetti civili del matrimonio, senza toccare a questo (3).

---

(1) Cod. a. 144.

(2) Cod. a. 184.

(3) A conferma di quanto diciamo si consideri che il consigliere di Stato, Portalis, nell'*Esposizione de' motivi della legge del matrimonio,* partiva da questo principio. « Se i ministri della Chiesa possono e debbono ve- « gliare sulla santità del sacramento, la potestà civile ha sola il diritto di « VEGLIARE sulla validità del contratto ». Dove per questo *vegliare* della potestà civile s'intende determinare da sè sola tutte le condizioni della validità del contratto. Usasi tuttavia la parola *vegliare*, perchè riesce più dolce agli orecchi, e meglio ricuopre l'errore funesto che si trattava introdurre. Ora, 1.° quelle parole dimostrano una grande ignoranza di ciò che credono i cattolici intorno al matrimonio; poichè i cattolici credono,

Esaminiamo adunque questo sistema di separazione del matrimonio in due, cioè in matrimonio *ecclesiastico* ed in *matrimonio civile*, coll'oblivione totale del primo affettata dalla legge, che intende di non dovere sanzionare, che il solo *matrimonio civile*, anche allora che questo attenta alla distruzione del matrimonio ecclesiastico, o dall'ecclesiastico è scompagnato. Su quali principj legali venne fondato questo inaudito sistema? Sono essi tali questi principj, che sopra loro si possa stabilire una equa e ragionevole civile legislazione?

1302. Avrebbero dovuto certamente i legislatori francesi occuparsi in discutere e risolvere con profondità tali questioni. Ma nulla di ciò: passandovi sopra colla leggerezza e sicurezza del pregiudizio, hanno non punto investigati nè pesati, ma ricevuti i principj della loro legislazione gratuitamente dall'opinione filosofica popolare del tempo; ognuno si sarebbe vergognato di dubitarne; gli hanno dunque consecrati senza esame, per acclamazione.

Odasi con che poche, con che sicure parole il consiglier di Stato Portalis esponeva questi mirabili principj, base della legge sul matrimonio nella seduta del Senato, 16 ventoso, anno XI (7 marzo 1803).

« Sotto l'antico regime le istituzioni civili e le istituzioni re-
« ligiose erano intimamente unite. I magistrati ben istruiti ri-
« conoscevano ch'esse potevano andar separate: aveano diman-
« dato che lo stato civile degli uomini fosse indipendente dal
« culto che professavano. Questa mutazione incontrava de' grandi
« ostacoli. In appresso, la libertà de' culti fu proclamata. Fu
« possibile allora di secolarizzare la legislazione. S' organizzò
« questa grande idea, che conviene sopportare tutto ciò che
« sopporta la provvidenza; e che la legge, che non può for-

---

che non possa esservi un contratto conjugale valido per essi, senza che sia un sacramento; onde il principio del nominato Consigliere di Stato è già opposto al dogma cattolico. 2.° Sembra una derisione l'affermare, che i ministri della Chiesa debbano vegliare sulla santità del sacramento, quando si tratta di fare una legge che rende loro impossibile tale vigilanza; una legge, che stabilisce per matrimonj certe unioni, che la Chiesa non riconosce punto come sacramentali, nè come sante; anzi come unioni empie, come riprovevoli concubinati. Sono per avventura questi i matrimonj, sulla santità de' quali il nostro legislatore dice che i ministri della Chiesa POSSONO E DEBBONO VEGLIARE?

« zare le opinioni religiose de' cittadini, non dee vedere che
« francesi, come la natura non vede che uomini ».

In questo breve tratto si contiene abbondantemente tutto ciò che è stato detto da que' legislatori a giustificazione del loro sistema di *matrimonio civile* involgente oblivione assoluta del matrimonio ecclesiastico. Ora una teoria filosofico-legale, su cui si volea piantare l' intero *diritto matrimoniale* della nazione, dovea forse trattarsi con tanta brevità e superficialità? Se i fondamenti della fabbrica non sono bene assicurati, tutta la fabbrica pericola. Ebbene, vi ha forse nulla nel brano riportato, che regga ad un serio esame filosofico? Nulla affatto: le poche osservazioni seguenti possono convincere di ciò ogni uomo ragionevole:

1303. 1.° Si mette primieramente avanti l'autorità di *magistrati ben istruiti* che riconoscevano possibile la separazione delle istituzioni civili dalle ecclesiastiche.

Ma se intendevasi di trattare la questione per via di autorità, conveniva indicare le autorità, a cui si alludeva, con più precisione, non bastava asserirle semplicemente. Conveniva mettere a confronto e bilanciare le autorità d'una parte e dall'altra; e nè pure addurre per autorità de'soli *magistrati;* ma udire anco de' filosofi, udire de'teologi; giacchè si dichiara pure di non voler nuocere alla religione di chicchessia. « Tutti i popoli, così lo
« stesso Portalis avea confessato poco prima, fecero intervenire
« il cielo in un contratto che dee avere tanta influenza sulla
« sorte de' conjugi, e che legando il presente al futuro, pare
« far dipendere la loro felicità da una serie d'avvenimenti in-
« certi, il cui avveramento si presenta alla mente come il fatto
« d'una speciale benedizione. In tali contingenze, le nostre spe-
« ranze, i nostri timori invocarono sempre i soccorsi della re-
« ligione, che sta fra il cielo e la terra, empiendo l'immenso
« spazio che li separa ». Egli doveva aggiungere a tutto ciò, che i cristiani cattolici, cioè la grande maggiorità de'francesi, veggono nel matrimonio un sacramento istituito dal Salvatore che adorano. E poste queste cose, chi avrebbe potuto illuminare que'legislatori, che assumevano di far delle leggi intorno al matrimonio, civili sì, ma però non lesive della religione; se non i teologi che soli la conoscono pienamente?

L'autorità competente adunque non fu udita: la dottrina relativa fu raccolta, non fu discussa: il dire semplicemente, che alcuni

magistrati ben istruiti sotto l'antico regime dimandarono la separazione delle istituzioni civili, e delle istituzioni ecclesiastiche, che cosa è di grazia? forse più, che una frase? Era almen d'uopo nominare questi magistrati, e dimostrare che i magistrati bene istruiti di tutti i tempi (perchè tutti i tempi ebbero de' magistrati ben istruiti) furono di tale opinione. Altramente, quale autorità poteano fare de' magistrati imbevuti della filosofia dell'empietà, che consigliava la separazione della religione perchè non faceva alcun conto di questa e dell' autorità della Chiesa, ed anzi ne agognava e macchinava la distruzione?

1304. 2.° Ma che cosa avevano riconosciuto questi magistrati, di cui non si fa il nome? Che era *possibile*, dice il Portalis, la *separazione* delle istituzioni civili dalle istituzioni religiose. Primieramente l' essere una cosa possibile, vuol forse dire, che sia utile e conveniente? Questo è quello che rilevava sapere, e discutere seriamente. Conciossiachè il legislatore non dee prescrivere ciò che è meramente possibile; ma ciò che è dimostrato opportuno.

1305. Di più, è egli bastevolmente chiaro questo modo di dire: separazione delle istituzioni civili, e delle istituzioni religiose? Che cosa è questa *separazione?* che cosa s'intende per essa? Due cose, quali si vogliano, possono esser benissimo separate, e tuttavia procedere con bella armonia; ovvero esse possono esser separate con predisposta e preordinata ostilità; o finalmente possono essere separate in modo, che l'una agisca così indipendentemente dall'altra, come se l'altra non esistesse; nel qual caso esse vengono ad operare con un accordo, o disaccordo casuale, cioè a dire, talora si accorderanno per un mero accidente, senza alcun calcolo, e talora se n'andranno disaccordate pure per accidente, senza previsione o calcolo di ciò. Or supposto che una *separazione* si volesse introdurre fra le istituzioni civili, e le istituzioni ecclesiastiche relative al matrimonio, restava ancora a deliberare sulla question principale e sostanziale, che era: « quali di questi tre sistemi di separazione si dovesse eleggere ». Ora di una questione così essenziale, così effettiva, nè pure una parola! Ella non cadde nè pure nelle menti di que'legislatori! I quali senza porla menomamente in discussione, guidati dall'istinto de' tempi, si appigliarono dirittamente all'ultimo de'tre sistemi con tale e tanta prontezza e sicurezza, come se fosse stato il solo possibile! Quindi la loro

legislazione matrimoniale riuscì non solamente separata dall'ecclesiastica, ma separata in modo da trovarsi assai delle volte colla ecclesiastica in contraddizione e in lotta apertissima; senza che niuno di que' legisti mostrasse d'entrare in sospetto, non forse la legislazione che proclamavano fosse incoerente al principio con cui prendevano a giustificarla, il quale era, che « non si trattava di fare una legge ostile alla religione, ma semplicemente di *separare* le istituzioni civili dalle istituzioni ecclesiastiche ». Per questa negligenza e dimenticanza si fece dunque assai più di ciò che dichiaravasi di voler fare. Certo il semplice principio della *separazione* non trae dietro a sè quella lotta che s'introdusse nel Codice civile fra la città e la Chiesa cristiana cattolica. Dunque quel principio non era sufficiente a giustificare la legge, che allora si promulgò intorno al matrimonio.

1306. 3.° E convien fare una simile osservazione sulle parole che seguono del consiglier di Stato Portalis, le quali dicono che i magistrati già sotto i Borboni « aveano dimandato che lo « stato civile degli uomini fosse indipendente dal culto ch'essi « professavano ».

Parole equivoche, e in nessun modo atte a giustificare la legge napoleonica sul matrimonio. Di vero, lo stato civile degli uomini » può essere benissimo indipendente dal culto che essi professano, senza che il loro stato civile stabilito dalla legge vada ad offendere menomamente il culto ch' essi professano. Di quale indipendenza adunque si parla? In che modo si vuole effettuare questa indipendenza? Ecco ciò che si dee da noi, o piuttosto si doveva da essi discutere. Se si tratta di mera indipendenza, lo stato civile degli uomini è indipendente dal culto ch'essi professano, ogni qualvolta gli uomini di qualsiasi culto possano avere in virtù della legge lo stato di cittadino. Ma altro è che la legge accordi agli uomini lo stato civile, senza che il diverso loro culto metta a ciò alcuno ostacolo; altro è che la legge accordi agli uomini uno stato civile incompatibile col loro culto, offensivo del loro culto. Ora la legge napoleonica, quale è riuscita in fatto, non pretende solo di essere indipendente dal culto degli uomini; ma pretende ancora di poter *costringere* gli uomini a violare il loro culto; essa assume positivamente di *proteggere* tutti quelli che lo vogliono violare, contro quelli che lo vogliono mantenere. Supponiamo,

che una francese cattolica, dopo aver fatto un voto solenne di castità, abbia sposato civilmente un uomo. La legge difende tosto colla forza un tale matrimonio sacrilego: lo sanziona: anzi pretende santificarlo, e stabilire sopra di esso una famiglia morale e felice! Così questo matrimonio nullo e sacrilego in faccia alla Chiesa non è solamente tollerato dalla legge civile, come si tollerano i disordini, egli è protetto coll' autorità sua e mantenuto colla sua forza, come si proteggono e si mantengono le buone azioni. Ora diasi il caso che la donna, pentita del suo fallo, voglia separarsi dall' uomo per osservare quanto le prescrive la religione, o, come dicono i francesi legislatori assai impropriamente, IL SUO CULTO. Non può la meschina, invano straziata da'suoi rimorsi: essa non è libera a professare i doveri annessi alla sua religiosa credenza. Sul richiamo del concubinario, dichiarato vero marito dalla legge in onta al culto cattolico, la donna viene FORZATA a convivere coll'uomo CONTRO LA SUA PROPRIA COSCIENZA; la quale altamente le dice essere il suo, uno stato di grave peccato. Dunque la legge, che si pretende liberale e tollerante di tutti i culti, mentisce. Non è punto liberale, non è tollerante, anzi sforza crudelmente le coscienze: ella abolisce in questo caso colla forza bruta il culto cattolico, costringendo violentemente una persona cattolica a violare il suo culto. Non è dunque una legge *separata* dal culto; ma è una legge *nemica* al culto. Non è una legge che assegna uno stato civile agli uomini indipendente dal culto che professano; è una legge che assegna loro uno stato civile offensivo, e distruttore di esso culto. È dunque falso, che la legge voglia prescindere dal culto: ella vuol manometterlo, o certo il tiraneggia di fatto. Onde, se le parole del consiglier Portalis si riducano ad una formola coerente colla legge ch'esse difendono, e dal tenor di questa si dichiarino, elle suonano così: « La legge civile è *mescolata* colla religione di ciascheduno, quando ella si guarda dall'offenderla; ed è *separata* dalla religione di ciascheduno, quando non si guarda dall'offenderla e dal distruggerla. Ma noi vogliamo che la legge sia separata; vogliamo dunque, che la religione dipenda dalla legge civile, che ceda a questa; vogliamo che questa possa a suo buon piacere modificare e distruggere la religione ». Tale è la *separazione* delle istituzioni civili dalle ecclesiastiche, di cui si parlò sotto l'impero francese! tale lo *stato civile indipen-*

dente dal culto di ciascheduno, che servì di base alla legge che allora si fece sul matrimonio! tale la legislazione veramente *secolarizzata*, parola di cui tanto si compiacquero que' legislatori!

1307. 4.° E da tutto ciò si vede più chiaro del sole, che il consiglier Portalis introduce senza un bisogno al mondo la *libertà de' culti* nell'esposizione de'motivi di quella legge, diciamolo di nuovo, senza verun proposito. Conciossiachè la legge napoleonica del matrimonio non lascia la *libertà de' culti*, anzi la distrugge, perocchè ella forza in più casi le coscienze, come abbiamo veduto. Il principio della libertà de' culti può stare; ma non può stare quella legge, che è il dispotismo civile che mette la sua mano di ferro su tutti i culti; e, per restringermi, manomette, tende ad annullare nelle coscienze il culto cattolico.

1308. 5.° Lo stesso dee dirsi delle parole che seguono, colle quali il medesimo consiglier Portalis sembra che voglia spiegare in che consista la libertà de'culti: « Si organizzò questa « grande idea, così egli, che è uopo sofferire tutto quello che « soffre la provvidenza, e che la legge, che non può forzare le « opinioni religiose de' cittadini, non dee vedere che francesi, « come la natura non vede che uomini ». Quanta fretta di pensieri, quanta vanità oratoria, che mancanza di solida scienza legislativa in queste poche frasi della stagione! È egli vero dunque che « s' abbia organizzato questa grande idea, ch' egli è « uopo sofferire tutto quello che soffre la provvidenza? » Che cosa soffre la provvidenza? Forse il male? Spieghiamoci: se intendete che la provvidenza soffre il male nel senso che lo lascia impunito, voi errate. In tal senso la provvidenza non soffre alcun male; perocchè ella lo proibisce colle sue leggi razionali e positive, e lo punisce a tempo debito nell' altra vita, ed anche in questa, sia co' flagelli, sia colle pene medicinali, cui ebbe incaricata la Chiesa d'applicare. Ben conviene o rinunziare alla religione naturale, o accordare la prima parte di questa tesi: la seconda poi è ammessa almen dai cattolici. Qui certo il legislatore umano non può pigliare a modello la provvidenza, la quale punisce tutti i mali, niun tollerandone: non può far tanto la legge civile: e guai se questa presumesse d' emulare in ciò la provvidenza!

1309. Se poi intendete, che la provvidenza soffre il male,

perchè ella lascia agli uomini la *libertà fisica* di produrlo; in questo senso la legge civile non può non imitare la provvidenza, perchè a lei manca il potere di fare altramente, quand'anco ne avesse la volontà. Non può la legge civile, non è in potere dell'uomo spogliare gli uomini della libertà di operare sì il bene, come il male.

1310. Finalmente, se parlate della *esecuzione esterna* del male, quali sono in tal senso i mali che soffre la provvidenza? Quelli che di fatto si commettono. Laonde in quei popoli che non hanno il freno della legge civile, la provvidenza soffre di fatto che si commettano molti mali, i quali potrebbero essere dalle leggi civili impediti. Ma presso que' popoli, le cui leggi civili reprimono certi mali, e alcuni di essi ne impediscono, tutti questi mali impediti dalle leggi, non li soffre punto la provvidenza, la quale anzi si serve della causa seconda, cioè di quelle leggi civili per impedirli, come di fatto gli impedisce. Dunque nè anco in questo significato si può dire che « la legge civile dee sofferire tutti i mali che soffre la provvidenza »; ma più tosto il buon senso dirà che « la provvidenza soffre que' mali che sono sofferti dalla legge civile », permettendo ella che la legge non li reprima per troppo più elevate cagioni, che non possano esser quelle d' un umano legislatore.

1311. 6.° Ma ancora più alieno dal diritto ragionare e dalla legislatoria sapienza si è il dire che « la legge non dee vedere che francesi, come la natura non vede che uomini, perchè non può forzare le opinioni religiose ».

Stia pure quest' ultimo principio: accettiamo di buon animo, che « la legge civile non può forzare le opinioni religiose ». Ma che logica connessione ha ella mai questa proposizione coll'altra che vi si connette, e che se ne vuol dedurre per conseguenza? La legge nè può, nè dee forzare le opinioni religiose: ma non è mica un forzare le opinioni religiose, anzi è un fare il contrario il riconoscere, che i cattolici sono cattolici; e che i protestanti sono protestanti. Può dunque e dee la legge vedere non solo de' francesi, ma ben anco de' cattolici, e de' protestanti, perocchè se s'accieca per non vederli, arrischia d'offenderli; dee vederli, perchè la legge non dee mai esser cieca, anzi di vista acuta che ravvisi tutto quello che esiste; dee vederli per proteggerli, senza però ch' ella faccia

mai forza alle opinioni religiose degli uni o degli altri. Forzare le opinioni religiose sarebbe costringere i protestanti, poniamo, a farsi cattolici, o i cattolici a farsi protestanti. Questo essa nol può certamente, essa nol dee. Ancora, forzare le opinioni religiose sarebbe costringere colla forza i cattolici o i protestanti ad operare contro le loro opinioni e persuasioni religiose: costringerli colla forza a mancare a quelle, ch'essi considerano come sacre loro obbligazioni: costringerli colla forza a commettere ciò che, secondo la loro religione, è peccato. Ora tant'è lungi che la legge napoleonica del matrimonio proclamata, secondo il vezzo del tempo, qual conseguenza del principio che « la legge non può forzare le opinioni religiose », s'attenga a questo principio; che anzi ella impedisce colla forza i cattolici (per restringerci a questi) d'adempire i loro più sacri doveri, e colla forza li costringe ad infrangerli. Due giovani cattolici, che si sieno maritati senza il consenso de' genitori, secondo le loro religiose opinioni, sono maritati validamente, ed hanno incontrate tutte le obbligazioni di un vero matrimonio. Che la cosa sia così, è certificato dalla dottrina della religione cattolica che professano: la fede religiosa è un fatto che non si può inventare da' legislatori, ma che si dee da essi ricevere tale, quale si è. Pretendono forse i legislatori civili, stabilir essi qual sia la religione cattolica, e non rilevarlo dalla credenza comune e dalla decision della Chiesa, a cui la credenza comune si riferisce? Già con questo solo non si tratterebbe più della religione cattolica esistente di fatto, si tratterebbe di una nuova religione che que' legislatori inventerebbero al lor bisogno: non è dunque quella, che noi supponiamo professata da' conjugi uniti senza il consenso paterno. Secondo questa, dee aversi per un fatto innegabile, che tali conjugi debbono convivere insieme, assistersi, ed esercitare tutti gli altri conjugali doveri, nè possono passare ad altre nozze: tale è il precetto del loro culto, tale il dettame della loro coscienza. Or bene, sull'istanza de' genitori, i quali, così operando, se sono cattolici, mancano a' doveri della loro fede; sull'istanza di tali genitori irreligiosi, la legge (1) separa colla forza i conjugi, impedisce loro l'adempimento de' lor doveri, gli spoglia della

(1) Cod. N. art. 182.

loro felicità. Dunque il mancamento, ch'essi commettessero contro la legge civile, viene punito col *forzare le loro opinioni religiose:* si vuol costringerli a forza a non credersi conjugati, benchè per non creder ciò debbano rinunziare alla loro fede! Viceversa, se i figliuoli di cugini-germani si maritano, il loro matrimonio non è valido secondo i decreti della cattolica religione, ma è un incestuoso concubinato. Or bene, se il più irreligioso di essi vuol perseverare in tale delitto, la legge civile vien tosto col suo braccio ad ajutarlo, e sforza brutalmente l'altro, che pentito vuol ritirarsi dalla convivenza riprovata dal dettame della sua coscienza, lo sforza, dico, a stare insieme. Tutto ciò a nome della libertà de' culti! tutto ciò per delicatezza d'osservare il principio, che la legge civile non forzi le religiose credenze! È egli possibile, che que' solenni legislalori non abbiano veduto le contraddizioni, in cui si perdevano?

1312. 7.° Di più, è forse cosa savia voler separare il fedele, il francese, e l'uomo, come pretende che si possa, che si debba fare il signor Portalis? O non è ella più tosto una di quelle astrazioni, che non si lasciano ridurre alla pratica senza mostrarsi altrettanto dannose, quanto son false in teoria?

Se voi pretendete che la legge civile vegga solo francesi, e non vegga uomini; avverrà conseguentemente, che agli occhi della legge i francesi saranno altrettanti esseri astratti, e nulla più. Non ne riuscirà in tal caso, che la legge, coerente a tal principio, sancisca disposizioni affatto contrarie al Diritto di natura? Certo, ella non potrà rispettare il Diritto naturale, se ne' francesi non considera degli uomini, prima ancora che de' cittadini. Egualmente è da dirsi della qualità di credenti. Se la legge prescinde da questa qualità, ella non può non esporsi ad offendere le religiose credenze: così ella nuocerà infallantemente a' *francesi* appunto in quello che hanno di più prezioso e di più caro, la loro fede. Dee certo la legge de' francesi considerare i francesi; ma non come esseri astratti; ella dee considerare i francesi tali quali sono, con tutte le loro specialità e qualità di fatto; le quali diventano altrettanti titoli della legge (D. I. 288,576,577): senza queste specialità, e qualità reali non esistono francesi.

8.° Ma non solo il legislatore erra, se cangia il cittadino in un'astrazione; ma egli non può farlo nè pur se vuole.

Può solo proporsi l'aerea teoria da principio, ma a condi-

zione di dimenticarsela poi al tutto nell'esposizione delle leggi; a condizione, che messa da parte sì vana speculazione, pigli in sua vece la miglior guida del senso comune. Il filosofo svanisce in fatti nel legislatore francese colla frase pronunciata dalla bigoncia; e tosto che mette mano a comporre la legislazione, il senso dell'uomo comune fortunatamente ritorna. Di vero, quanto poco mai si mantenne da'francesi legislatori il principio, che noi esaminiamo del signor Portalis, che la legge non debba vedere che *francesi?* Se la legge non avesse realmente voluto vedere che *francesi;* ella sarebbe stata esaurita col primo titolo del Codice, « Del godimento e della privazione de' diritti civili ». Ma la legge, mal sofferente il giogo di quella povera filosofia che le si volle imporre a principio, lo scosse con tutta disinvoltura; ella non si limitò, no, a considerare solamente la *qualità comune* di francesi; ma considerò necessariamente molte e molte *qualità speciali*, poniamo, la qualità di genitori e di figliuoli, di conjugi, di maggiori e di minori, di proprietarj, di obbligati con diverse convenzioni. Ciascuna di queste qualità speciali fissa, agli occhi di quella legge e di tutte le leggi, una classe distinta di francesi, non i francesi in universale; e per ciascuna di dette classi si fecero in fatto molte disposizioni; si determinarono per ognuna le obbligazioni, i diritti, il modo d'entrare a formar parte di essa, il modo d'uscirne. Tutto ciò è innegabile: è innegabile, che si considerarono tali qualità e condizioni speciali, e che non si poteva fare altramente; è innegabile che si fecero leggi per ciascuna di esse, e che la legislazione sarebbe stata inutile, se non avesse contenuto che leggi fatte per l'universalità de'francesi. Tuttavia, quando si venne alla qualità speciale ed alla special condizione *religiosa* de'francesi, quando si trattò di classificarli secondo i loro culti, come s'erano classificati secondo tutte l'altre specialità; allora i legislatori dichiararono che la legge « non dovea vedere altro che francesi »! La sola qualità speciale de'francesi, lasciata da parte in quella legislazione, per un cotal privilegio odioso, si fu adunque la qualità religiosa, e l'unica ragione addotta per giustificare tale ommissione si fu, che la legge non vede che francesi, cioè una menzogna. Quale parzialità! qual debolezza di logica non dimostrano le menti pregiudicate dalle imbevute col latte antipatie religiose!

1313. 9.° Ma dato anco, che la legge civile, benchè supponga

i cittadini aver qualità speciali, e conseguentemente distinguersi in varie classi, e benchè determini i doveri giuridici appartenenti a ciascuna di esse, e ne protegga i diritti; dato che ella stimi tuttavia di dover escludere la sola classificazione fondata sulle credenze religiose, e di non dover proteggere i diritti di queste; passi la cosa per un momento; ma passi a condizione, che a giustificarla non s'adduca nè la libertà de'culti, nè lo stato civile indipendente dalle opinioni religiose, nè la separazione desiderata fra le istituzioni religiose e le civili, nè finalmente il principio che la legge non vede che francesi, come la natura non vede che uomini; le quali pretese ragioni non sono che frasi inapplicabili affatto alla legge francese de'matrimonj. Passi adunque, come dicevo, che la legge non consideri i francesi classificati secondo i culti che professano, benchè li consideri classificati in tant'altre maniere. Egli non è meno vero, per tutto ciò, che i francesi di fatto professano questi culti; ed anche, che hanno il diritto di professarli: diritto loro accordato espressamente dalla legge politica, che pubblica ed erige in principio la libertà de'culti. Posti tutti questi fatti, egli è evidente, che se la legge civile vuol prescindere da' culti professati da' francesi, non dee però ella stessa turbarli, forzando l'opinione religiosa colle sue conseguenze: che anzi dee lasciar libera la coscienza di ciascuno (tanto più ch'ella stessa il promette e sen vanta) d'operare in conformità di quanto il culto da lui professato gli prescrive. Ora, per adempire questo dovere, ed essere coerenti a sè stessi, qual via dovean battere i francesi legislatori? L'unica via che loro restava, consentanea a' loro principj, si era di non determinare intorno al matrimonio nulla di ciò, che prescrivono i culti speciali, abbandonando a questi l'ordinazione di esso; ovvero di limitarsi a determinarne quella sola parte, nella quali tutti i culti professati da' francesi, o che da' francesi potranno essere professati, ugualmente convengono. Tale è l'unica via aperta da' loro principj alla legislazione; poichè se i singoli culti professati da' francesi impongono obbligazioni speciali e proprie a' loro seguaci, non comuni a' seguaci degli altri culti e delle altre religioni; le leggi civili o discendono a riconoscere quali cose sieno obbligatorie circa il matrimonio pe' seguaci de' singoli culti, e così mancano al loro principio di non voler considerare ne' francesi la qualità di fedeli, nè di classificarli secondo le professate

credenze: o prendono a costringere i francesi di vario culto a seguire delle norme uniformi in quelle cose, nelle quali i varj loro culti li obbligano a norme diverse, ed allora mancano all'altro loro principio della libertà di coscienza, giacchè li pongono con ciò nell'alternativa o di rinunziare al loro culto, o di violare la legge civile. Non può dunque la legge mantenere i due principj che s'è proposta di seguitare, se non astenendosi dal determinar cosa alcuna in tutte quelle parti, e in tutti que' casi, ne'quali i particolari culti determinano e impongono obbligazioni a' loro seguaci circa il matrimonio, come pure circa ogni altro oggetto. Ebbene, che cosa fa in quella vece la legge napoleonica? Essa sforza in molti casi i conjugi cattolici a separarsi, quando il loro culto gli obbliga a stare uniti: in molti altri casi, essa gli sforza a convivere, quando il loro culto gli obbliga a dividersi. Ell'è dunque dispotica, tirannica, non liberale: ella schernisce gli uomini quando dice loro di fare tutto ciò in nome della libertà de'culti, e per delicatezza di non isforzare le opinioni religiose o le coscienze.

1314. 10.° Ma che la legge civile si astenga dal determinare i costitutivi del matrimonio, e i diritti scambievoli de' conjugi in alcune parti, in cui le opinioni religiose intervengano, niun savio legislatore, io credo, il consentirà. Che farà dunque una vera sapienza legislativa? — Si considerino bene i dati del problema ch'ella dee sciogliere; i quali sono due: il primo, non dee ledere la religiosa credenza che i cittadini professano (libertà de' culti) (1); il secondo, dee determinare i costitutivi del matrimonio e i doveri e diritti scambievoli de' conjugi, e sancirli colla sua autorità a bene delle famiglie e dello Stato. Fare tali leggi, che mantengano queste due condizioni, è sciogliere il problema. Chi non vede, che in tal caso la sapienza legislativa è obbligata qui a classificare

(1) Si rammentino le cose da noi dette circa l'obbligazione, che ha la società civile, di rispettare i diritti individuali (D. I. 1649-1688), e specialmente quelli che spettano alla religione professata dagl'individui: diritti innati e veramente imprescrittibili (D. I. 167-238), se la religione è essenzialmente morale, e vera come la cattolica. Il parlare a nome della legge per giustificare tali violazioni de'diritti più sacri dell'uomo, non è che usare una puerile personificazione oratoria. La *legge civile* non ha che quell'autorità, che ha la *società* che la forma: la *legge civile* adunque non può essere mai uno strumento con cui violare i supremi diritti degli umani individui.

i soggetti secondo i loro culti, come pur li classifica in tant'altre maniere, e ad applicare a ciascun culto certe disposizioni da una parte armoniche con esso, e dall'altra, salva quest'armonia, conformi al Diritto razionale, e confacenti al maggior bene della famiglia e della civil società? La legge civile adunque riguardante il matrimonio, se professa veramente la libertà de'culti, non costringerà giammai un uomo e una donna cattolica a convivere come marito e moglie, quando la religione cattolica li obbliga in coscienza a separarsi, perchè non li tiene per tali, ed anche la medesima legge civile ne pronuncierà la separazione; poichè, tacendosi ella, altro non farebbe che render necessaria la giustizia e la sanzione privata de' diritti, colla quale gli uomini tornerebbero allo stato di natura. Medesimamente la legge civile non costringerà giammai a separarsi due conjugi, che la religione cattolica dichiara tali, ed obbliga a convivere, anzi ne sancirà l'unione. Poichè, di nuovo, il dir nulla su ciò, lascerebbe nella legge civile una pericolosa lacuna, alla quale i fedeli non potrebbero sopperire, se non mediante una loro propria associazione, mediante un Codice fattosi da sè stessi coll'uso o anche collo scritto, una forza esterna loro propria. Di vero, ogni comunità di fedeli ha pieno diritto di provvedere all'ordine ed alla sicurezza de' loro diritti scambievoli, non tutelati dalla pubblica legge. Sanzionare adunque ciò che prescrivono le religioni ammesse nello Stato, ecco l'unica via non meno equa e sapiente, se la si considera sotto l'aspetto legale, che religiosa, se la si considera sotto l'aspetto del culto che il savio legislatore dee tenere nello stabilire disposizioni riguardanti il matrimonio; via che recentemente fu tenuta da S. M. Carlo Alberto re di Sardegna nel novello suo Codice.

1315. 11.° Aggiungerò un' ultima osservazione, che mi sembra importante. Se noi investighiamo per quali passi le menti de'legislatori francesi vennero a stabilire una legge in tanta collisione col cattolicismo professato dalla grande maggioranza di quella nazione, noi assai facilmente gli scopriremo recando la nostra attenzione su quel lungo brano dell' *Esposizione de' motivi*, nel quale il Portalis toglie a dimostrare che « la Chiesa cattolica non ha per sè facoltà di porre impedimenti dirimenti, ma che al solo Stato civile tal facoltà si appartiene ». Dove sta qui l'errore logico? Sta in non essersi capito da quel legista

che la *religione cattolica*, come ogni altra religione professata dagli uomini, è UN FATTO; e che per rilevare un fatto non valgono ragionamenti, ma si dee ricorrere unicamente a testimonj degni di fede; cioè si deve domandare ai seguaci della religione di cui si tratta, che cosa essi professino di credere; ed è assurdità il togliere a dimostrare ch'essi credono diversamente da quel che dicono; molto più è assurdità il prescriver loro, che cosa debbano credere, il che sarebbe impor loro una nuova religione, e non riconoscerne la vecchia, massime se esistente da tanti secoli. Qual è dunque *il fatto* che si tratta di rilevare nel caso del consigliere Portalis? Questo: « Se i cristiani cattolici credano che la facoltà di porre impedimenti dirimenti il matrimonio appartenga al solo Stato, come vuole il Portalis, ovvero alla sola Chiesa, ovvero sia comune allo Stato ed alla Chiesa ». Tale è il fatto da avverarsi. Se s'interrogano intorno a ciò i cattolici, della cui fede si tratta, che cosa rispondon essi? Rispondon d'accordo, ch'essi credono quello che crede la Chiesa universale, quello che la Chiesa ed il sommo Pontefice, capo visibile di lei, dichiara doversi credere. Ha egli operato così il consiglier Portalis, come esigeva la logica? Tutt' altro: senza darsi alcun fastidio di ricorrere o a'concilj, o all'autorità, sempre viva nella Chiesa, del sommo Pontefice, che ha tutto il diritto di dichiarare ciò che veramente credono i cattolici; egli si è contentato di ragionare tutto da sè, d'addurre alcuni decreti di romani imperatori e d'altri principi, e di trinciare a suo diletto la questione, certo di parlare ad una udienza, che nessuna vaghezza aveva di contraddirgli, e forse non sapeva. Assai male a proposito dunque fece il teologo, in vece di fare lo storico. Stabilì ciò che i cattolici debbono credere, secondo lui; in vece d'investigare ciò che essi credono veramente. Che cosa è questo, se non un sostituire al culto cattolico esistente, un altro preteso culto cattolico inventato all'improvviso? Tale e tanto è pur troppo il pericolo, che continuamente incorrono i giuristi! Possono ben guardarsene assai facilmente, purchè non s'assumano quella missione che punto non hanno; ed in vece di decidere, si contentino di rilevare colla debita modestia, che è altrettanto logica, il *fatto* della credenza. Questo fatto, per dirlo di nuovo, non si può rilevare che ascoltando ciò che insegna la Chiesa. Dunque, per sapere se il cattolicismo involga la credenza, che una data unione dell'uomo e della donna

sia matrimonio vero, rato e sacramentale, e v'abbia quindi obbligazione pe' conjugi d'adempire gli obblighi conjugali; non fa bisogno, in caso dubbio, che di dimandarne al Papa, a cui tutti i cattolici si credono obbligati di credere e di ubbidire, onde assai logicamente il Concilio di Trento definì: *Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit* (1). La cosa è naturale. Perocchè sarebbe, a dir vero, contro il buon senso, che un legista qualunque pretendesse che la sua propria testimonianza su ciò che di fatto credano i cattolici, fosse più degna di fede della testimonianza della Chiesa o del Papa che presiede come maestro a tutta la Chiesa.

1316. Dirà il signor Portalis, che con ciò si ledono i diritti imprescrittibili dell'autorità civile. Ma rispondiamo: fra questi diritti avvi anche quello di manomettere i culti religiosi de' cittadini, a cui si danno le leggi? Se questo diritto non v'è, se non vi può essere, massime agli occhi di chi predica la libertà dei culti; dunque egli è chiaro che l'autorità civile dee fermarsi colà, dove, procedendo oltre, manometterebbe i detti culti; egli è chiaro che i culti religiosi formano un limite naturale dell'autorità civile, e che i diritti di questa cessano a quel punto, nel quale i diritti di quelli incominciano.

1317. Se poi si pretende, che l'autorità civile possa andare innanzi, senza riguardo ai culti; in tal caso non è più la libertà de' culti quella che si vuole; ma la loro distruzione sotto il dispotismo della legge.

1318. E quanto al culto cattolico v'ha ancora un imbroglio di più, perchè questo culto, o piuttosto questa fede non transige, non ammette modificazione: conviene o ammettere e rispettare tutta intera la cattolica religione, od abolirla (2): conviene o

(1) Sess. XXIV. *De Sacram. Matrim.* can. XII.

(2) Monsignor Marchetti fa a questo proposito un' osservazione assai giusta nella sua opera piena di buon senso, *Della Chiesa quanto allo Stato politico della città*: « Innumerevoli sono i sagrifizj di beni temporali, « che la città può fare senza distruggersi, anzi senza cessare di prosperare « nell'ordine suo: e la religione vera (tranne qualche temperamento di « economia variabile, di cui eziandio la cessazione o sospensione coattiva è « contraria all'analogia della fede) non può fare un solo scapito ne' suoi « principj, che non la distrugga, perchè una è la verità, e non si compro- « mette per parti ». Conferenza VIII, sez. I. In questa eccellente confe-

permettere ai cattolici di credere e di obbedire sempre, e in ogni circostanza, alla Chiesa; o rinnovare la persecuzione di Nerone e di Giuliano: si scelga dunque; non ci vuole che la maggior idiotaggine a credere possibile una strada media.

B.

Unicità del conjuge.

I.

Il matrimonio dee essere tra uno ed una.

a).

Si prova dalla nozione del matrimonio.

1319. Dalla nozione data del matrimonio, che abbiam fatto consistere in « un'unione piena fra l'uomo e la donna, conveniente alla natura umana »; consegue anche la necessità che un solo sia l'uomo, una sola la donna.

Perocchè non sarebbe piena l'unione « se la donna non desse tutta sè stessa ed esclusivamente all'uomo »; ovvero se « l'uomo non desse tutto sè stesso ed esclusivamente alla donna »; ma quella o questo dividesse sè stesso in più affetti carnali.

1320. La parte specifica dell' unione conjugale è quella de' sessi. Or se la donna non è tutta dell' uomo, ella non può prestarsi al debito che ne risulta, secondo il volere di lui: l'uomo dunque non è proprietario del corpo della donna. Medesimamente, se l'uomo non è tutto della donna, egli non può prestarsi al debito secondo il volere di lei: la donna dunque non è più proprietaria del corpo del marito. Ciò ripugna al concetto del matrimonio.

1321. Di più, fra conjugi avvi anche unione di persone. Le persone sono uniche ed incomunicabili, e pur trovano un modo di possedersi scambievolmente. Or questo modo di possessione scambievole è così esclusivo, che la persona non può essere posseduta, se unica non è posseduta da un' unica. La quale unicità produce il più squisito sentimento che risultar possa dall'amore di due persone di sesso diverso.

---

renza dimostra l'illustre prelato, che « il primo ed il maggiore de' beni per cui l' uomo stipula nella città è quello della religione ». La religione dunque è un limite naturale ed inevitabile dell' autorità civile.

b).

Dall' analisi del fenomeno della gelosia.

1322. Oltre di ciò, se noi osserveremo i sentimenti della natura umana, ci convinceremo, ch'ella è così costituita ed ordinata, che dimanda unione esclusiva dell' individuo maschile col femminile, acciocchè se n'appaghi. Uno di essi è quello della gelosia. Analizziamo questo singolar sentimento, giacchè i sentimenti sono pur que' *fatti*, in cui, come dicemmo, si fondano i diritti (1).

1323. La *gelosia* è un sentimento, in gran parte almeno, *soggettivo:* quindi ei non ha la nobiltà morale de' sentimenti meramente oggettivi.

1324. Ma qual posto tiene fra' sentimenti soggettivi?

La gelosia nasce dal *sentimento del possesso esclusivo.* Il sentimento del possesso esclusivo reciproco de' conjugi ha due parti; egli risulta

1.° dal *desiderio* naturale, che ha ciascuno, di posseder l'altro esclusivamente;

2.° dalla *pretensione di diritto,* che ciascuno ne ha, di guisa che ciascuno si chiama offeso, se l'altro si sottrae al suo possesso esclusivo, e sorge il *risentimento giuridico* (D. I. 489).

1325. Il timore che nasce in uno de' conjugi, non forse l'altro si sottragga al suo pieno possesso; questo timore, non venga forse frustrato il desiderio che egli sente di possedere il consorte esclusivamente, e così violato il diritto che stima averne, è appunto il sentimento della gelosia.

La gelosia dunque è un sentimento di timore, che si cangia anche in dolore, in rabbia, ecc.; nel quale se ne mescono due altri: quello di *possesso* esclusivo, e quello di *proprietà* giuridica.

1326. E l'uno e l'altro di questi due sentimenti si possono via oltre analizzare.

Quanto al *diritto di proprietà,* l'analisi di esso è nel *Diritto individuale* (D. I. 921-975). Ivi vedemmo, che questo diritto

---

(1) L. dell' *Essenza del Diritto*, c. II, a. IV, dove mostrammo che un *valore eudemonologico*, cioè di sentimento, è il terzo elemento costitutivo del diritto. V. pure il L. *Del principio della derivazione de' Diritti*, c. II, a. II, e il *D. I.* 387.

si forma di due elementi, la *proprietà come sentimento* (fatto della natura), e la *proprietà come diritto* (fatto della natura, regolato e limitato dalla legge) (1).

La *proprietà come sentimento* ha per primo ed essenziale carattere l'*esclusività* (D. I. 947).

Di che consegue, che anche il sentimento della proprietà del corpo del conjuge è di fatto esclusivo, cioè egli è tale per un sentimento, che per natura accompagna ed anzi costituisce ogni proprietà.

La *proprietà come diritto* è la proprietà di fatto in quant'è permessa, e protetta dalla legge morale. La legge morale non vieta l'esclusiva proprietà scambievole de'conjugi, non la limita, anzi la protegge: veste dunque la dignità di diritto.

1327. Il *sentimento* poi *del possesso esclusivo del conjuge* ha una esclusività sua propria, diversa da quella che gli deriva dall'esclusività indicata della proprietà.

L'esclusività annessa a tal possesso nasce dalla natura del doppio oggetto, 1.° unione personale; 2.° unione sessuale.

Questi due oggetti sono le estreme parti dell'unione piena dell'uomo colla donna. Se l'altre parti non richieggono l'esclusività, ben la richieggono queste due, come abbiamo veduto.

1328. L'*unione personale* non solo è l'unione più intima, ma ben anco la più nobile fra i *sentimenti soggettivi;* perchè in essa s'uniscono i soggetti colle loro attività più elevate ed eccellenti.

L'*unione sessuale* è l'unione men nobile, e non principale; ella è una spontanea sequela che tien dietro all'unione di persone vestite di carne.

1329. Queste due unioni esclusive producono il sentimento del *possesso esclusivo de' conjugi*: sentimento che ha perciò un elemento nobile, e un elemento ignobile. Di che anche il timore che tal sentimento venga frustrato, la gelosia, è un mescolamento di qualche cosa di nobile, e di qualche cosa di ma-

(1) Si noti che la *proprietà come diritto* produce nell'uomo l'*opinione del diritto,* e questa suscita il *sentimento del diritto.* Il sentimento del diritto è dunque un sentimento razionale, veniente cioè da una concezione del principio intellettivo: il *sentimento* all'incontro *della proprietà di fatto* è un sentimento animale, nascente dalla forza unitiva, o *facoltà unificatrice* dell'animale, di cui vedi l'*Antropologia,* L. II, Sez. II, c. XI, a. IV, § 4, III.

teriale e d'ignobile: giacchè tale è appunto l'umana natura che con una sua parte tocca il cielo, e coll'altra la terra.

1330. Quindi si vede ragione

1.° Perchè, quando l' uomo cerca la sola dilettazione carnale, e nulla più là, il fenomeno della gelosia non si manifesta (1); ed a mano a mano che si corrompono i costumi, scemando quel sentimento, meno abborriscono gli uomini dalla comunità de' conjugi;

2.° Per contrario, se da una parte il buon costume rende più prezioso l'*esclusivo possesso* del conjuge, e quindi dà luogo alla gelosia; dall'altra, lo stesso buon costume scema il *timore* di perdere l'esclusivo possesso, perchè un conjuge riposa sicuro nella fede dell'altro, e quest' è ragione, che scema ed anche annulla la gelosia;

3.° Ancora, la gelosia si manifesta meno là dove avvi un minore sviluppo di facoltà intellettuali; perocchè questo sviluppo accresce assai l'unione *delle persone*, aprendo il campo a molti affetti suscitati ed eccitati, e mettendo in gioco l'imaginazione, gran fabbro, e talora iniquissimo, di gelosi sospetti;

(1) Abbiamo detto che il sentimento della gelosia involge un *sentimento di possesso*, e un' *opinione di diritto*. La scostumatezza fa scemare il *sentimento di possesso*; ma non così l' *opinione di diritto*. Quindi presso certi popoli corrotti, i quali hanno quasi perduto il *sentimento del possesso esclusivo*, vige tuttavia l' *opinione e il sentimento del diritto*. Il fenomeno adunque della gelosia si modifica, secondo la proporzione in cui si mescolano in essa i due sentimenti del *possesso*, e del *diritto*. Negli arcipelaghi del grand' oceano fra gl' indigeni di razza malaia, i mariti prostituiscono sovente le loro mogli, il che dimostra nullità di *sentimento di possesso esclusivo;* ma le infedeltà che le mogli commettono, senza il comando del marito, sono vendicate col sangue (Bougainville, deuxieme partie, ch. III, t. II, p. 58); il che dimostra esistenza del *sentimento di diritto esclusivo*. Lo stesso è da dirsi della gelosia che dimostrano i selvaggi del nord dell'America, di razza color di rame (Mackenzie, Premier voyage, t. I, p. 282-283; Deuxième voyage, t. II, pag. 199, 200. — Hearne, Voyage à l'océan du Nord, ch. IX. — S. Long, ch. X. — La Pérouse, t. II, liv. VIII. — Fleurien, Voyage du capitaine Marchand, t. II, ch. IV. — Charlevoix, N. Franc, liv. III, et VIII. — Hannepin, Mœurs des sauvages de la Louisiane, p. 38). — Se è vero ciò che scrissero alcuni viaggiatori, che il sentimento della gelosia non si trovi al tutto presso i selvaggi del basso Canadà, della California, e fra i tropici; ciò dimostrerebbe tali popoli venuti all' ultimo degradamento (V. Lahontan, t. II, p. 139. — La Pérouse, t. II, ch. XI, t. IV, p. 61. — Azara, t. II, ch. X).

4.° Quant'è maggiore la forza dell'amor sessuale, se quest'è unito cogli amori più nobili, più altresì campeggia la gelosia; giacchè anche il possesso dell'union sessuale è, di sua natura, esclusivo, come dicevamo;

5.° Il sentimento e l'affezione oggettiva, più nobile di tutte le soggettive, tempera ed infrena queste; e però dove avvi grande carità, ivi non è gelosia, ovvero è compressa, ed anche impedita al tutto di tentare le sue uscite.

1331. Concludiamo: la gelosia è un *sentimento naturale*. Esso dimostra, che la natura umana è così fatta, che ove non sia al tutto guasta, esige l'unicità de' conjugi; senza la quale unicità il conjugio non appaga; nella quale ritrovano i conjugi il più desiderato e squisito bene del loro congiungimento.

c).

Dal dovere della fedeltà.

1332. Quindi l'unione conjugale dell'uomo e della donna si fece sempre, e in tutte le genti, mediante un giuramento di fede scambievole; e si prese la divinità a vindice di questa fede.

1333. Il dovere adunque di *fedeltà scambievole*, riconosciuto in tutte le contrade e in tutti i tempi, prova, che secondo il più intimo e il più retto sentimento del genere umano, il matrimonio dee essere fra uno ed una.

II.

Costumi riprovevoli opposti all'unicità de' conjugi.—Poliandria.—Poligamia.

1334. I costumi opposti alla legge naturale razionale dell'unicità de' conjugi sono la *poliandria* e la *poligamia*.

1335. Quelli che sostennero, la poligamia non esser vietata dalla *legge naturale*, mossero da un concetto assai imperfetto di questa legge.

La *legge naturale* per noi risulta da tutti i sentimenti insieme fusi della natura umana (1); i quali nondimeno hanno una gradazione di esigenza; e qualche eccezione altresì, allorchè

(1) E quando diciamo della natura non intendiamo del vizio della natura (982), secondo la sentenza di san Giovanni Crisostomo, μή τόινυν από τῶν διεφθαρμένων τᾶς γνώμας, τας κρισεις ποιῶ τῶν πραγμάτων, « non prendersi da quelli che hanno corrotto l'animo, le opinioni, i giudizj delle cose ». Nell' orazione, *Che Cristo é Dio*.

essi, pel difetto col quale la natura viene realizzata, si restano soppressi, o indeboliti, o alterati in una intera schiatta.

1336. Un difetto appunto della schiatta ebrea, e non di lei sola, la σκληροκαρδία, rese tollerabile la pluralità delle mogli.

Ma il Cristo aggiunse alla volontà umana la carità; raggentilì il cuore, e però dopo di lui non si dà più la condizione difettosa nelle schiatte battezzate, che giustificar possa o scusare il costume della poligamia (1).

1337. A ragion dunque, Benedetto XIV, riprovando l'opinione

---

(1) Egli merita che s'osservi attentamente, come negli uomini si cangia *la coscienza delle proprie forze morali*, e con essa la dottrina morale che propongono, la qual corrisponde sempre alla detta coscienza. Indi è che quel periodo sociale, quella nazione, quella classe di persone che ritiene e dichiara obbligatoria una morale più elevata, dà certo segno di possedere una coscienza maggiore delle proprie forze morali, che non quell'altro periodo sociale, quella nazione o classe che non osa di obbligare a tanto sè stessa e gli altri uomini, ma inclina anzi a scemare l'obbligazione, parendole fardello soverchiamente pesante all'umanità. Questa considerazione, che è un fatto innegabile, conduce a scoprire nel cattolicismo un pregio intrinseco, e tale, ch'egli solo racchiude una dimostrazione della sua divinità e verità: il quale si è, che i popoli cattolici hanno la coscienza di una forza morale assai maggiore degli altri popoli non cattolici. La prova si trae da questo, che essi ricevono costantemente siccome obbligatoria « una dottrina morale assai più elevata e più perfetta, che i popoli non cattolici, ai quali ella sembra impossibile a praticarsi ». Una dottrina morale obbligatoria più perfetta, si concepisce e si ammette solo in virtù della coscienza che l'uomo ha di maggior forza morale: coscienza che non si potrebbe avere, se la forza morale non fosse realmente maggiore. Ora questa forza è da'cattolici attribuita ad una speciale divina influenza, a cui danno il nome di grazia. Applichiamo tali considerazioni alla dottrina morale del matrimonio. La sola Chiesa cattolica riconosce un' indissolubilità assoluta di questo vincolo, e prescrive l'assoluta unicità de' conjugi. Di mano in mano che gli uomini s'allontanano da essa, rimangono atterriti da una dottrina sì perfetta, e v' introducono de' temperamenti arbitrarj e delle rilassatezze; non sostenendo l'aspetto d'una perfezione superiore alle proprie forze. In prova di ciò mi valga pur uno de'tanti esempi di fatto che potrei addurre, cioè quanto scrive Enrico Coccejo ne'suoi Commentarj al celebre libro del Grozio. Questo dotto giurista protestante non ha coraggio d' ammettere l'indissolubilità del matrimonio, e l'unicità del conjuge in *Diritto di natura*. Ben si fa l'obbiezione, che Cristo la stabilì (Matt. V, 32; XIX, 9): or che risponde? Ricorrendo a quelle vane distinzioni che son sì comode a chi vuole schermirsi dalle più chiare e decisive autorità: « Si dee distinguere, dice, fra lo *stato* « *corrotto*, e lo *stato integro*. Se gli uomini si fossero mantenuti nello stato « integro, non sarebbero stati i divorzj, poichè le libidini, i dissidj, l'in-

di qualche teologo (1), e di qualche filosofo, che sosteneva non aliena dal Diritto naturale la poligamia, scrisse così: « Quan- « tunque questa singolare opinione non si possa dire proscritta « dal Concilio di Trento, che dannò solo la sentenza di quelli

---

« costanza dell' animo, altrettante cause di divorzio, in quello stato non « si sarebbero conosciute. Ma nel presente stato corrotto non può ve- « dersi che cosa dovesse esser di diritto nello stato perfetto, ora che l' a- « nimo brama la maritata per adulterarla, e odia l' uomo per ucciderlo ». Quindi egli mette a paragone Mosè, e Cristo; e dice che Mosè diede la legge del divorzio provvedendo agli uomini come sono, e Cristo parlò dello stato perfetto, in cui gli uomini più non sono, ed « inculcò non quelle « cose che sono di legge e di necessità, ma solamente quelle che sono di « virtù, e che solo a principio, avanti la caduta, erano di precetto » (In Grot. De J. B. et P., L. II, c. V, § IX). La quale singolare interpretazione suppone manifestamente, che le *forze morali* degli uomini dopo venuto il Salvatore non sieno punto cresciute; anzi sieno le stesse che avevano gli Ebrei di *cuor lapideo*, come la Bibbia ce li descrive. La conseguenza è chiarissima. Questi dottori divisi dalla Chiesa cattolica dimostrano non avere la minima cognizione della grazia di Gesu' Cristo, la quale dà agli uomini un *cuor carneo*, secondo la frase scritturale. Col dividersi dalla Chiesa essi sono dunque ritornati allo stato, a' sentimenti, a' bisogni, alla morale degli antichi Ebrei, per loro stessa confessione. Il permesso della poligamia dato da Lutero e da'compagni al Langravio d' Assia (1539) è un fatto che prova la cosa stessa. Conchiudasi: La sola Chiesa cattolica conserva intemerata la dottrina morale, sublime, perfetta intorno al matrimonio: ella sola costantemente la proclama e la pratica; e ciò dimostra, ch' ella sola è *santa*; ch'ella sola possiede la *grazia;* ch'ella sola ha una dignitosa coscienza di possedere forze morali maggiori di quelle che può aver l'uomo nello stato corrotto in cui nasce; ch'ella sola le possiede realmente; e con esse possiede un carattere sfolgorantissimo di verità. — Altrove io dimostrai, che altro è la *legge*, altro l'*obbligazione* prodotta dalla legge. La legge non può produrre vera obbligazione in quegli uomini, a' quali mancano le forze d' eseguirla, perocchè ella non può obbligare all' impossibile. Quindi il diverso grado di forze morali è una di quelle *varietà umanitarie*, che cangiano (*Introdus.* IV, facc. 55 e segg.) i *modi* dei doveri e dei diritti. « Una volta, dice s. Giovanni Crisostomo, non ci veniva co- « mandata sì grande misura di virtù, ma potea l'uomo pigliarsi vendetta « dell' ingiuriatore, e rispondere oltraggio all' oltraggio, cercarsi ricchezze, « non mentendo giurare, e per l'occhio cavatogli, cavarlo altrui, ed odiare « il nemico; che anzi non era vietato godersi diletti, adirarsi, una moglie « ripudiare, riceverne un' altra. Dissi anco poco: permettea la legge « d'averne anche due in un tempo, e grande era l'indulgenza di que'tempi « in queste ed altrettali cose. Ma assai più stretta s'è fatta la via, dopo « la venuta di Cristo ». L. *Della virginità*, c. XLIV.

(1) Durando, e l'Abulense.

« che negavano la poligamia esser condannata dal Diritto di-
« vino —; tuttavia ella non può cansare la censura d'esser dot-
« trina improbabile ed aliena dalla comune sentenza degli altri
« teologi (1) — che anzi non manca chi, appoggiato su solidi fon-
« damenti, dopo aver posta la monogamia da parte dell'uomo
« fra i precetti naturali di seconda classe, difenda da parte
« della donna appartener essa a' precetti di prima classe: sì
« perchè una donna a più mariti congiunta assai difficilmente
« fecondasi, e la prole soggiace, quant'all'educazione, a molti
« pericoli; sì perchè nell'antico patto leggonsi molti uomini santi
« a più mogli nello stesso tempo congiunti, ma non può tro-
« varsi, che una sola donna santa avesse più mariti ad un
« tempo » (2).

1338. I mali che trae seco la poligamia sono gravissimi e da più scrittori dimostrati. « Ella, dice il Meli, accorcia la
« vita dell'uomo, ed il rende timido, vile, pusillanime, inet-
« tissimo. Ognun sa che d'ordinario la poligamia colà appunto
« è in uso, ove fassi infame commercio delle donne. L'uomo,
« avendo comprato per sè una o più femmine, non può di-
« venirne il marito quando ne è stato dispotico padrone. In
« tutto l'oriente, se non si acquistano le donne su i pubblici
« mercati, il marito le compra dai loro parenti pagandone la
« dote, o come è detto il *kalim*. Però quelle sventurate non
« saran mai le compagne, e le eguali dell'uomo; e questi a
« ricambio, dividendo il suo cuore, o per meglio dire i suoi
« piaceri, con molte di esse, non ne ha in compenso la vera
« amicizia e l'amor sincero di veruna. Non sono adunque le
« donne nella poligamia mogli, compagne, amiche dell'uomo;
« non sono il conforto di sua vita, le intime confidenti del suo
« cuore, le benefiche e cordiali soccorritrici ne' suoi malori;
« non sono la parte più cara che moltiplica le sue lietezze e
« scema i suoi rammarichi, che lo sostiene nella cadente età;
« ma sono unicamente i miserabili, e non mai abbastanza in-
« viliti, strumenti di sua voluttà. Questo domestico dispotismo,
« ch'esercita l'uomo sulla donna, porta e mantiene il dispo-

(1) S. Th., *Suppl.* Q. LXV. I. — Bellarm., *De sacr. matr.*, L. I, c. X e segg. — Estius, *In* L. IV *Sent.*, Dist. XXXIII, § 1 e seg. — Sylvius, *in Suppl.* S. Th., Q. LXV. I. e seg.

(2) *De Synodo Dioec.*, L. XIII, c. XXI.

« tismo dello stato civile. Per osservazione di tutti gli storici « e di tutti i filosofi, sono sempre barbare quelle società, nelle « quali la donna non divide il tutto con l' uomo; il perchè « Procopio ed Ammiano Marcellino ci rappresentano le nazioni « poligame come più insensibilmente feroci in tutte le loro « azioni » (1). Come l'amore dunque è monogamo, così alla sola libidine (2), o certo ad altro affetto diverso dall'amore, appartiene la poligamia.

1339. La poliandria poi ella è cosa troppo più opposta ancora alla natura, e perchè mette impedimento alla figliazione, e perchè a quella guisa che la poligamia suppone la servitù delle femmine, la poliandria involge la servitù de'maschi sott'alle femmine (3); cosa sì mostruosa che non potè mai aver consistenza

---

(1) *Sulla Monogamia, sul Matrimonio*, opuscolo di Domenico Meli, inserito nella *Raccolta Medica* di Bologna, t. X, anno 1830. — Adducono alcuni a favore della poligamia, che in alcuni luoghi eccede il numero delle femmine che nascono sopra quello de' maschi. Risponde il Meli, che l'eccesso delle nascite di femmine è appunto l'effetto della poligamia, cioè della snervatezza che ella suol produrre nel generatore. La qual cosa è confirmata dalle osservazioni istituite su di ciò dal cav. dottor Bellingeri. — I funesti effetti della poligamia vengono anche descritti nell' *Andromaca* d' Euripide, v. 177 e segg.; v. 464 e segg.

(2) Quindi ov' è introdotta la poligamia regnano i vizj contro natura. *La pluralité des femmes*, dice il Montesquieu *(qui le diroit!) mène à cet amour que la nature désavoue: c'est qu'une dissolution en entraîne toujours une autre. A la révolution qui arriva a Constantinople, lorsqu'on déposa le sultan Achmet, les relations disoient que le peuple ayant pillé la maison du chiaya, on n'y avoit pas trouvé une seule femme. On dit qu'à Alger on est parvenu à ce point qu'on n'en a pas dans la plupart des sérails.* — De l'Esprit des Lois, XVI, VI.

(3) La prevalenza delle donne ha men luogo nel caso, in cui la poliandria non sia per elezione, ma per necessità, com' era fra gli antichi Bretoni, i quali, al dir di Cesare, scarseggiando le donne, più d'essi s'adattavano a contentarsi d'una sola. — Alcuni accordano falsamente all'uomo il diritto d'aver più mogli, negando alla donna quello d'avere più mariti, illusi dalla superiorità dell'uomo. Ma se l'uomo è superiore di forza, non acquista perciò diritto d'essere disordinato; e nell'ordine morale l'uomo e la donna sono due esseri UGUALI. I pagani stessi videro questa verità, onde Plauto nel *Mercatore* argomenta che una dee esser la moglie, per la ragione appunto che uno dee essere il marito:

Nam uxor contenta est, quae bona est, uno viro.
Qui minus vir una uxore contentus sit?

Act. IV, VI, 8.

nè pure nel regno del disordine e della corruzione; e finalmente perchè ella inganna e frustra il natural desiderio dell'uomo di avere una prole certa, a cui morendo egli affidi la propria memoria, e lasci il proprio opinare, il proprio sentire, tutt' i beni ch' egli ha. Questo *sentimento* è lo special titolo naturale che l'uomo ha alla castità della donna elettasi in moglie a tal fine appunto; su di che noi torneremo più sotto.

III.

Sentimenti delicati circa l'unicità del conjuge.

1340. Ma il cattolicismo non pago di mantenere inviolabile l' unicità de' conjugi contemporanei, appone di più qualche taccia e qualche pena alle seconde nozze contratte dopo la morte del primo conjuge (1).

1341. E questo sentimento proprio della buona natura, e sì manifesto anche presso le nazioni gentili, anch' esso fa prova dell' immortalità delle anime coll' immortalità degli affetti (2).

C.

Comunanza di vita.

1342. Dalla nozione data del matrimonio « un unione piena fra l'uomo e la donna », viene ancora il terzo dovere capitale, l' indivisa consuetudine della vita.

---

(1) I bigami sono irregolari, ed alle seconde nozze la Chiesa non aggiunge la sua benedizione.

(2) Le leggi romane aveano poste certe pene a quelli che si maritavano la seconda volta, alcune delle quali sussistono in qualche legislazione moderna; come nella Bavarese *(Cod. Civ. Bav.*, P. I; c. VI, § 47, 48). — Didone presso Virgilio favella come se lo sposare Enea, pensiero che le bazzicava in mente, fosse un mancar di fede a Sichéo suo primo marito.

Sed mihi vel tellus optem prius ima dehiscat,
Vel Pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
Pallentes umbras Erebi, noctemque profundam,
Ante, pudor, quam te violo, aut tua iura resolvo.
Ille meos, primus qui me sibi junxit, amores
Abstulit: ille habeat secum, servetque sepulcro.

Lib. IV. 24-29.

Onde l' Alighieri esprime lo stesso sentimento, dicendo di Didone:

« Che ruppe fede al cener di Sichéo ».—*Inf. V.* 62.

1343. La quale non dee essere che un incessante esercizio, un perpetuo scambio di beneficenza che fanno i conjugi intra sè; una mutua e continua sollecitudine dell'uno per alleggerire all'altro le pene della vita, ed accrescergli le oneste soddisfazioni.

L'uomo dee sostenere la donna siccome l'olmo sostiene la vite: e la donna dee rendere a chi la sostiene dolci frutti, dichiarata dal Creatore « ajuto dato all' uomo, simile a lui ».

1344. « Lascerà l'uomo il padre suo e la madre, e starà « unito alla moglie sua, e saranno due in una carne » (1).

Onde qualunque divide colla forza due conjugi, i quali si sono giurati quella piena ed onesta unione che è secondo natura, e l'hanno già consumata, oltre spogliarli ingiustamente de' diritti che vengono loro dal matrimonio contratto, oltre attentare di togliere disonestamente alla loro union sessuale la sua necessaria dignità, pecca di più contro essi, impedendoli d'eseguire il dover morale della convivenza e dell'ajuto reciproco, viola la legge di Dio, e se ciò avviene nella Chiesa cattolica, l'attentato è sacrilego perchè ingiurioso al Sacramento.

D.

Comunanza di beni di fortuna.

1345. Quanto alla comunanza de' beni esterni fra' conjugi, si trovano divisi d'opinione i filosofi ed i giuristi.

I filosofi opinano per la comunanza perfetta.

Kant deduce la comunanza de' beni dall' interesse indiviso, che dee esser fra' conjugi (2).

Fichte dice, « che se la moglie non accordasse al marito la « disposizione de'suoi beni di fortuna, mostrerebbe che il do- « minio degli esterni beni agli occhi suoi val più della pro- « pria personalità, la quale ella attribuisce senza riserva al ma- « rito col contratto nuziale » (3).

C. S. Zaccaria sostiene pure la comunanza de' beni nel matrimonio, qualora non intervengano convenzioni in contrario (4).

---

(1) Gen. II, 24. — Ps. XLIV, 11.

(2) *Jurisprud.*, § 26, 157.

(3) *Grundlage des Naturrechts*, P. II.

(4) *Principj di diritto privato filosofico* (Lipsia 1804), § 90.

1346. I giuristi per opposto comunemente sostengono, che « in virtù del principal contratto i conjugi si procurano so- « lamente diritti reciproci sulle loro persone, non su' loro beni « di fortuna », e ch'essi « hanno bensì in ugual modo un di- « ritto proporzionato a ciò che acquistano comunemente du- « rante il matrimonio, e in comunione dee esser sostenuta la « spesa del mantenimento della casa o famiglia comune; ma « quanto agli altri beni acquistati da essi in separato avanti o « durante il matrimonio, essi sono oggetto di proprietà distinta « di ciascun d' essi » (1).

1347. Quindi le positive legislazioni distinsero i beni della moglie in più classi, che sono:

1) La *dote* data al marito a sostenimento de' pesi matrimoniali;

2) La *contraddote* fatta dal marito alla moglie a sicurtà o compenso della dote;

3) La *donazione fra conjugi;*

4) Il dono, che i tedeschi chiamarono *morgengab*, che il marito fa alla moglie quasi prezzo della verginità, il secondo dì delle nozze;

5) I *doni nuziali*, che a' nuovi conjugi fanno i parenti e gli amici;

6) L'*acquisto* in comune durante il matrimonio;

7) I beni *parafernali*, o sopraddotali, che la moglie porta, oltre la dote, nè riserba a sè stessa;

8) I *beni recettizj* (2), che la moglie si riserba;

9) Il *dotalizio* o *stato vedovile*, i beni o usufrutti di beni fissati dal marito alla moglie per dopo la morte sua.

1348. Onde una sì fatta diversità fra l'opinare de'*filosofi* intorno alla comunanza di beni fra' conjugi, e l'opinare de' *giuristi?*

Viene da questo: i filosofi considerano la natura umana in sè stessa, e il matrimonio perfetto quale conviene a due in-

---

(1) Zeiller, *Diritto privato*, § 160.

(2) Questa maniera latina, *bona receptitia*, come pure la proprietà del verbo *recipere*, che s'usa di que' beni che la moglie si riserba quasi ripigliandoli dopo averli dati al marito e da lui ricevendoli, dimostra la primitiva opinione essere stata, che tutti i beni della moglie dovessero esser consegnati al marito.

dividui perfetti di questa natura; nè v'ha alcun dubbio che il matrimonio in tali individui è anche di fatto la più piena e perfetta unione: di qui la comunione de' beni; ella discende spontanea e necessaria da tale concetto verissimo del matrimonio. Noi abbiam veduto in che consista la proprietà esterna: abbiam veduto ch' ella è un fenomeno psicologico, nel quale l'anima colla sua forza unitiva unisce a sè, rende parte di sè, le cose esterne (1). Se queste sono identificate colla persona; egli è manifesto, che le due persone che s' uniscono nel matrimonio, e dannosi l'una all'altra, debbono unire conseguentemente anche ciò che è divenuto parte di esse: delle cose loro debbono fare una sola massa appartenente alla nuova persona collettiva che dalla loro congiunzione risulta.

1349. Ma i giuristi considerano la natura umana con tutti i suoi difetti; e cercano di prevenire colle disposizioni legali i disordini dell' umana malizia ed infermità. Questo intento delle leggi li muove a riconoscere una proprietà esterna separata de' due conjugi; separazione che non lede, se non leggermente, il concetto della piena unione de' due conjugi; perocchè la principal parte dell'unione è la personale e la naturale, e i beni alla persona congiunti sono un puro accessorio, quasi vestimento di un corpo.

1350. Per altro egli è degno d'osservarsi che ogni qual volta le legislazioni derivaronsi dagli aditi della filosofia, o la perspicacia de' legislatori giunse a toccare le ragioni ultime sgorganti dall'essenza della natura umana; mostrarono di sentire assai chiaro, che la comunione di tutti i beni esterni proveniva conseguenza spontanea dell'union conjugale.

Più tracce si scorgono di ciò nelle varie legislazioni (2): la citata definizione del matrimonio data da Modestino non

(1) L. del *Principio della derivazione de' diritti*, c. II, a. II.

(2) Per esempio nel Codice, L. V, Tit. XIV, la legge ottava, che porta il titolo degl'imperatori Teodosio e Valentiniano, tocca la *ragion filosofica* insieme e la *veduta giuridica*, dicendo: *Quamvis enim bonum erat, mulierem, quae* SE IPSAM MARITO COMMITTIT, *res etiam ejusdem pari arbitrio gubernari: attamen, quoniam conditores legum* ÆQUITATIS CONVENIT ESSE FAUTORES, *nullo modo (ut dictum est), muliere prohibente, virum in paraphernis se volumus immiscere.* L'*equità*, di cui qui si parla, è la *veduta giuridica* volta a difendere la *libertà* della donna contro il dispotismo del marito.

ne lascia dubitare (1). Anche fra' giuristi, quelli che intesero più a fondo le massime della romana legislazione studiandole per derivarne un *Diritto di natura*, sentirono quanto ella era consentanea la comunanza de' beni fra conjugi. Tra questi mi basti nominare Samuele Coccejo, che all'opposto di suo padre Enrico, giurista gretto e privo di alto sentimento morale (benchè piaccia alla pietà del figliuolo citarlo sempre col titolo di *beatus parens*), tiene per la comunità de' beni de' conjugi. Poichè, dopo aver detto che la donna viene in casa al marito per due fini: 1.° *ut omnis vitæ commercium cum marito habeat, eique ad individuam vitæ consuetudinem jungatur*, e 2.° *ut sobolem marito, eique soli, procreet;* deduce dal primo di questi due fini, nelle leggi romane sì bene indicati, anche la comunanza de' beni esterni (2).

1351. Ora noi crediamo che i principj più sopra stabiliti circa la natura dell'unione de' conjugi, applicati alla questione che riguarda la comunione de' loro beni temporali, conciglino

---

(1) *Conjunctio maris et foeminae*, CONSORTIUM OMNIS VITÆ, DIVINI ET HUMANI JURIS COMMUNICATIO.

(2) Dissertat. Proem. in Grot. Diss. XII, L. III, c. IV. Sect. III. — Non sarà inutile riferir qui le conseguenze che questo insigne giureconsulto deduce, seguendo la guida del jus romano, dal primo de' due fini indicati; e sono » 1.° che la moglie divien membro della famiglia del marito, « e con essa comunicansi i diritti divini ed umani di lui (L. I *ff. Rit.* « *nupt.* L. XXII, § 7 *Sol. matrim.* — Goth. ad Leg. XII. Tabb. tit. XVII, « § 3. — Foveat. X, c. V. — E ciò trovasi presso tutte le genti, Just. XXIII, « 2. — Tac. *De Mor. Germ.* XVIII, e XII; Ann. V, c. III. — Liv. I, « c. XIX); 2.° che partecipa della dignità del marito anche dopo la morte « di lui, fin che non si rimarita (L. VIII, L. X, C. *Rit. nupt*; L. XIII, « C. *De dignit.)*, e porta il nome e le insegne di lui; 3.° che segue il do- « micilio (L. V, L. *ff. Rit. nupt.*), il foro, il municipio del marito *(l. p. ff.* « *juris. d. l. f. § 3 ad Municip.; l. f. c. de incol.):* 4.° che è in certo modo « padrona de' beni del marito (L. I, *ff. Rer. am.*; L. IV e V, C. *Crim.* « *expil. haer.*; L. LII, *de re jud.)*; onde dopo la morte del marito si « acquista la metà; la qual comunion di beni ha oggidì luogo in più parti; « e nell'antico Diritto romano la moglie si ebbe in luogo di figlia, succe- « dendo al marito qual erede suo, e necessario, come gli altri figli (Dion. « Halic. L. II, *antiq. p. m.* XLI); 5.° che il marito non può ripudiare o « abbandonar la moglie senza giusta causa (*ff. de divortiis et repud.)*; 6.° che « i beni della moglie acquistandosi al marito, nè avendo ella cos'alcuna in « proprio, dee dal marito alimentarsi, od abbia questi avuta dote o no « (L. XXII, § 8, *Sol matr.*; L. II, *ff. injur.)*; e a sue spese seppellirsi « (L. XVI, *ff. Relig.)*, se ella non ha proprj beni *(d. l.* 16).

bellamente il nobile dettame della filosofia, colla prudente circospezione de' legislatori. I quali principj sono:

1.° Che i conjugi da una parte hanno fra loro la massima unione possibile conveniente a due individui dell'umana natura di sessò diverso; dall'altra, questa unione non distrugge la loro individualità, sicchè non rimangono *soggetti diversi* di diritti (1065);

2.° Che il *proprietario assoluto* dee distinguersi dal *relativo;* ora, accordato che il capo di casa sia proprietario assoluto, e gli altri membri della famiglia, la moglie in prima, proprietarj relativi; ne viene che al capo di casa rimane una giuridica obbligazione di non pregiudicare a questi; su di che rimetto il lettore a quanto fu detto nel *Diritto Individuale* (D. I. 1267-1293).

§ 2.

Doveri e diritti riguardanti l' ordine conveniente nell' unione.

1352. Nell'unione conjugale si dee distinguere una parte *abituale* e *continua* che forma propriamente lo stato di matrimonio (1); ed una *parte attuale* e transitoria che ne costituisce quasi l' esercizio (2).

1353. Tanto l'*unione abituale* dell'uomo e della donna quanto l'*unione attuale* dee esser « conveniente alla natura umana ». Ragionammo qual dee esser l' unione abituale acciocchè sia conveniente alla natura umana, nel paragrafo precedente. In questo toccheremo della convenienza alla natura, che dee avere l' unione attuale.

---

(1) L'unione abituale si compone di *affetti* (unione di fatto) e di *diritti* (unione di contratto). Gli affetti furono da noi considerati in due stati, di *spontaneità naturale,* e di *eccitamento* (1000): alla pienezza poi dell'unione formante il matrimonio dicemmo bastare gli affetti nel primo grado, non esigersi gli affetti nel secondo; giacchè trattasi d'una *pienezza di specie*, e non d' una *pienezza di grado.* Ciò l'unione può esser piena quant' alla specie, benchè in questa specie di pienezza possano aversi maggiori o minori gradi d'*intensità.* Per altro la distinzione fra gli *affetti nativi*, e *suscitati* si dee applicare tanto all'*unione abituale*, quanto all'*attuale;* essendo ella una sottoclassificazione sì degli affetti *abituali*, come degli *attuali.*

(2) Come l'uomo nello stato di viatore sia una potenza, e non possa mantenersi in un atto pieno continuo, fu dichiarato nella *Società ed il suo fine,* L. IV, c. VI.

A.

Doveri de' conjugi riguardanti l'esercizio di quella parte d' unione che è comune a tutti gli uomini.

1354. L'unione che i conjugi hanno fra loro, in quanto può esser comune a tutti gli uomini anche dello stesso sesso, è l'*unione dell'anime* e quella del *consorzio della vita.*

L'unione dell'anime s'esercita con atti di stima e d' affetto scambievole.

Il consorzio indiviso del vivere abbiam detto importare una serie di mutui benefizj. Quindi i doveri seguenti:

1.° Di evitare tutto ciò che possa diminuire la scambievole stima ed affezione,

2.° procurando le cose contrarie;

3.° di evitar tutto ciò che possa diminuire il soddisfacente ed armonioso vivere de' conjugi,

4.° studiando tutto ciò che possa mantenere la concordia, crescer la pace, condurre all'unanimità del volere e dell' operare; ajutarsi a portare il peso del giorno (1); diminuirsi mutuamente i mali e le noje della vita; aumentarsi i beni ed i sollievi.

1355. Il più elementare di questi doveri è quel del marito, d'alimentar la moglie colla sostanza comune.

Il più elevato, che ad entrambi i conjugi appartiene, è quello di promuovere la *comune perfezione morale* (2).

1356. Ora la differenza di carattere e di doti, che contraddistingue il tipo maschile ed il tipo femminile dell' umanità, fa sì, che, quantunque a' conjugi sieno comuni i detti doveri, tuttavia il *modo* d'esercitarli riceva dalla differenza del sesso una sua speciale indole, e quasi propria fisonomia.

Qui cade la sentenza di Fichte, che « un illimitato amore da « parte della donna, e una illimitata generosità da parte del- « l'uomo costituiscono l'essenza del matrimonio » (3). Veramente non costituiscono queste virtù l' essenza del matrimonio, sì la sua perfetta attuazione. Ma noi dobbiam lasciare all'Etica ed al

---

(1) V. Engelhard, *Saggi sulla vera idea del matrimonio*, Cassel 1776, cap. I.

(2) V. Tasinger, *Sistema del Diritto naturale*, § 46.

(3) *Principj del Diritto di natura*, P. II.

l'Antropologia il determinare maggiormente que' modi e sembianti, che piglia lo stesso dovere, adempiuto che sia dal sesso gentile o dal forte.

B.

Doveri de'conjugi riguardanti l'esercizio dell'unione loro propria, cioè la sessuale.

I.

Enumerazione de' principali.

1357. I doveri ed i diritti de' conjugi riguardanti l'union sessuale si riducono a' seguenti:

1.° Diritto di chiedere, e obbligazione di rendere il debito conjugale;

2.° Diritto e dovere di eseguire l' unione che riguarda il sesso, nel modo conveniente alla natura ed alla dignità umana;

3.° Diritto e dovere di rispettare il feto conceputo, in modo che alcun danno ei non risenta dal contegno della donna o del marito;

4.° A questi conseguono i doveri e i diritti dell'allevamento e dell'educazione della prole che viene alla luce.

Ora tali doveri sono così diligentemente trattati da' moralisti e da' giuristi, che a noi non pare necessario trattenervici maggiormente.

II.

Influenza della moralità del generante sulla sua stirpe.

1358. Un dovere men noto e più misterioso accennerò io qui, e si è quello che hanno i conjugi e specialmente il marito, di essere virtuosi, affine di procreare figliuoli più perfetti.

1359. L' opera della procreazione de'figliuoli, noi l' abbiam detto, è principalmente un atto dell'anima (1055-1060). Nell'uomo l'anima non è solamente sensitiva come nelle bestie; ella è anco intellettuale e morale (1). E la parte intellettuale e morale

(1) Un' antichissima opinione faceva intervenire l' *intelligenza* nell'opera della generazione umana. Il Creuzer esponendo le religiose opinioni degli antichi abitatori della Samotracia dice: « Il fuoco Efesto, Axieros, in « questo sistema è la forza primitiva della natura, il principio generatore « degli esseri; ed al di sotto di lui sono Axiokersos ed Axiokersa (Marte

dell' anima ha il più intimo nesso colla parte sensitiva, fino ad identificarsi nel comune principio; conciossiachè quelle facoltà, cioè la sensitività animale, l' intelligenza, e la volontà, spettano al semplicissimo *soggetto* umano (1). Lo stato adunque della parte intellettiva e morale non può non influire nella parte sensitiva e istintiva; e però, se le disposizioni *morali* dell'uomo sono buone, esse comunicano indubitatamente delle disposizioni e modalità *analoghe* alla *sensitività*. Quindi è consentaneo che questa generi con disposizioni al tutto analoghe alle morali, ovvero alle immorali, e che il termine della generazione, cioè il feto generato dall'animante in tali disposizioni, riceva nella parte sua animale disposizioni e attitudini consimili a quelle del principio generatore; e tanto più profonda gliene rimanga l'impressione, quant'è più efficace e più piena l'azione generatrice.

1360. Non sarà inutile confermare quest'importante dottrina con una sentenza del filosofo di Stagira (2), abbracciata dall' Aquinate, e da esso esposta così (3): « Il generatore univoco (4) comunica al generato *la natura* della sua specie, e « di conseguente tutti quegli *accidenti che seguono la specie*. « Poichè come l' uomo genera l' uomo, così il risibile genera « chi ha l'attitudine di ridere. Ma se la virtù del generatore è « forte, questi dà al generato la similitudine di sè anche rispetto « ad *accidenti individuali;* il che nondimeno s'avvera solo d'ac« cidenti che in qualche modo al corpo appartengono, non degli « accidenti che appartengono alla sola anima, massime intel« lettiva, la quale non è virtù esistente in organo corporeo » (5).

« e Venere); la cui unione, col ministero d'un quarto personaggio Casmi« los, Hermes o L' INTELLIGENZA, produce la grande opera della genera« zione ». T. II, P. I, p. 293 e seg.

(1) Nell'*Antropologia* fu definito l'uomo « UN SOGGETTO animale, intel« lettivo, e volitivo (morale) ». L' uomo è un *principio unico*. V. la *Conclusione* della stess'opera.

(2) V. il libro *de Animalibus*.

(3) *De Malo*, IV, VIII. — *De Veritate*, XXV, V.

(4) Per generatore *univoco* s' intende quello che genera enti della stessa specie.

(5) Questa sola dottrina professata costantemente da s. Tommaso, che gli atti dell' intelligenza non si fanno per mezzo d'alcun organo corporale, basta a dimostrare quanto sbagliano coloro, che credono poter enumerare il santo dottore tra i sensisti.

1361. Ora le disposizioni, di cui noi parlavamo come atte a comunicarsi a' figliuoli per via di generazione, sono unicamente quelle che il vizio e la virtù del generante lascia improntate, per così dire, nella animalità de' generati, le quali non sono propriamente morali per sè, ma hanno un ordine alla natura morale dell'anima: quindi le chiamiamo *analoghe alle morali;* che è quanto dire tali, che il corpo con esse dispone e inclina l'anima alla moralità od alla immoralità. Egli è così che si comunica una cotal disposizione dal padre al figlio, influente sulla moralità delle intere stirpi.

1362. E s. Tommaso insegna comunicarsi appunto in questa maniera il peccato d'origine, perocchè sì la giustizia originale, come la perdita di essa per la prevaricazione avvenuta, affettava anche il corpo, quasi travasandosi dall'anima su di questo. Onde come il primo padre, se fosse rimasto innocente e perfetto, data opera alla generazione, avrebbe comunicate al corpo de'figliuoli le disposizioni analoghe alla perfezione e giustizia sua primitiva; così dopo commesso il peccato, guasto egli stesso, comunicò colla generazione a' figliuoli disposizioni analoghe all' ingiustizia e al disordine, le quali inclinarono la volontà di quelli al male, il che costituisce un elemento immorale (1).

1363. Quantunque poi non trapassino nella prole gli altri peccati de' padri, tuttavia egli pare dimostrato, che lo stato immorale de' genitori influisca assai nell' animalità de' figliuoli, imprimendovi disposizioni analoghe a' vizj paterni, e che certi vizj affettino più che altri la generazione.

1364. Quindi è, che la Scrittura ci parla di razze specialmente maledette. Che cosa fa Noè quando maledice il figliuolo di Cam, se non un dichiarare guasta la generazione di colui che s'era mostrato empio col padre suo dileggiandolo ignudo (2)? La frase usata in più luoghi dalla Scrittura, presa letteralmente, attribuisce al *seme* la pravità o la bontà, e al seme annette le

---

(1) *De Malo*, IV, VIII.

(2) Sembra che Noè colla sua maledizione non tanto infligesse un castigo al figliuolo, quanto considerasse l' insulto ricevutone siccome un *segno* della depravazione di Cam, predicendo male della sua stirpe. E così forse i patriarchi prevedevano i destini delle stirpi leggendoli in parte, coll'ajuto del lume divino, nell'indole de' capi e fondatori di esse, in un tempo, in cui si operava la generazione con somma efficacia, ed ella avea gran forza di trasmettere a' figliuoli anche gli *accidenti individuali.*

maledizioni e le benedizioni divine (1): finalmente ella dice che Iddio punisce i peccati de' padri fino alla terza e quarta generazione, e rimunera la loro virtù in mille generazioni (2).

---

(1) Così Daniele chiama gl' impudici vecchioni, *Semen Chanaan et non Juda* (cap. XIII, 56), ed Ezechiele riprende i disordini del popolo di Gerusalemme dicendogli: *Mater tua Cethaea et pater tuus Amorrhaeus* (cap. XVI, 3).

(2) Deut. V, 9. VII, 9. — La potenza generativa ne' primi tempi dovea esser maggiore, ed imprimere ne' figliuoli più profonde le vestigia paterne, sì per la vigoria maggiore delle costituzioni corporali, e sì perchè l'elemento individuale e libero rimaneva involuto, operando assai più la natura e la specie, che non l' individuo. A questo si dee attribuire l' origine antichissima della nobiltà; a questo la prevalente dominazione di alcune stirpi; a questo la forza della famiglia orientale; e la divisione delle caste. E qui è assai degno di leggersi il libro X del Manava-Dharma-Sastra, o delle *Leggi di Manou*, nel quale si parla del mescolamento delle quattro caste indiane, ed ogni combinazione possibile a nascer fra esse si considera siccome principio d'una stirpe diversa, dotata di diversi caratteri morali, segnata con proprio vocabolo, e tale a cui è uopo assegnare determinati uffizj sociali, secondo le attitudini che in essa si suppone doversi generalmente riscontrare. I segni morali della stirpe vile sono indicati così: « L'uomo che appartiene ad una classe vile, che è « nato di madre spregevole, ma che non è ben noto, ed ha l' apparenza « d'uomo onorato benchè non sia tale, deesi riconoscere alle sue azioni. « Il mancare di nobili sentimenti, la rustichezza del favellare, la crudeltà, « e la trascuratezza de' suoi doveri, denotano in questo basso mondo co« lui che deve i suoi giorni ad una madre dispregevole. L'uomo di nascita « abbietta tiene il naturale malvagio del padre suo, o della madre, o di « entrambi: egli non può mai celare la sua origine. E per quantunque « distinta sia la famiglia d' un uomo, s'egli è nato da meschianza di classi, « partecipa più o meno visibilmente del naturale perverso de' suoi geni« tori » (L. X, 57-60). Ivi ancora si legge: « Dall'unione d' un Kcha« triya con una fanciulla Soudra nasce un essere appellato Ougra, feroce « nelle sue azioni, vago di crudeltà, e che partecipa della natura della « classe guerriera, e della classe servile » — « D' un Brâhmano così sco« municato nasce un figliuolo di naturale perverso, nominato secondo i « paesi, Avantya, Vâtadhâna, Ponchpadha e Saikha » (L. X, 9, 21); e di questo passo si vengono determinando i costumi della stirpe novella che fondasi per le varie congiunzioni possibili d' una delle quattro caste coll' altra. Le stirpi si ammigliorano o si determinano secondo che si congiungono con istirpi più generose o meno. La stirpe d' un Soudra può elevarsi fino alla nobiltà della stirpe bramanica mediante sette generazioni, contraendo cioè sette volte successive maritaggio con questa (L. X, 64, 65). Ciò non di meno s' incontra nelle tradizioni indiane qua e colà qualche scarso cenno dell' efficacia dell' elemento *individuale*. Eccone alcuno. « In

1365. Che se oltracciò si svolge la storia delle opinioni umane, si trova essersi creduto dagli uomini in tutti i tempi e in tutti i luoghi, più però in certi e meno in altri, venir biasimo o

---

« virtù delle loro austerità e del merito de' loro padri, possono tutti in « ogni età, giugnere qui basso in fra gli uomini ad una nascita più ele« vata, come possono pure scadere a condizione inferiore » (L. X, 64). Si dà qui qualche potere alla virtù individuale, ma vi s'associa ancora il merito de' genitori.

Le opinioni vigenti sono in gran parte specchio dello stato morale-civile dell'uman genere. Colui che con vedute più ampie e molteplici, che non s'è fatto sin qui, piglierà a scrivere la *Storia dell' umanità*, dovrà investigare, secondo qual ragione in ogni età del mondo influissero i due elementi della *specie* e dell' *individuo*. (Ved. *La società ed il suo fine*, L. III, c. IX). Il grado relativo d'influenza e di sviluppo di que' due elementi, si può talora misurare con maggior accuratezza che non si creda: o almeno le opinioni lo esprimono con tutta precisione. Ne darò qualche esempio.

In un luogo del citato Manava-Dharma-Sastra si veggono i due elementi, l'individuale e il famigliare o della specie, contrabbilanciarsi; ecco il luogo: « Dopo aver messo a confronto un Soûdra che adempie i doveri delle « classi onorate, e un uomo delle classi distinte che si diporta come un « Soûdra, Brama, egli stesso, ebbe detto: Non sono nè uguali nè disuguali, « mettendo la loro mala condotta un rapporto fra essi ». (L. X, 73). Non osa qui Brama di mettere un bramano che si diporta male al di sopra d'un Soûdra che si diporta bene, per riverenza alla virtù individuale di questo; nè osa di porlo al di sotto, pel pregio in che tiene la stirpe generosa di quello. I due concetti adunque si combattono in questa età. Se fosse vero, come sostiene M. Chézy (*Journal des Savants*, 1831), che il Manava-Dharma-Sastra si potesse attribuire al secolo XIII prima dell' era cristiana, antichità probabilmente eccessiva, e se si raccogliessero monumenti relativi all'opinione dominante nella stessa età circa il grado di prevalenza dell' elemento *individuale*, e dell' elemento *famigliare*; si verrebbe forse a conoscere, che circa il secolo X avanti Cristo, l' individualità dell' uomo cominciava a svolgersi e pronunciarsi per modo, da contendere l' influenza prevalente all' elemento famigliare, ossia alla genitura.

Nella divina Scrittura, già fino dal XV secolo avanti Cristo, Iddio, conoscendo il bisogno che n'avevano gli Ebrei, avea loro comandato di non uccidere i padri pel delitto dei figliuoli, nè i figliuoli pel delitto dei padri (Deut. XXIV, 16): il precetto si restringeva all' uccisione, e tuttavia riusciva difficilissimo ad osservarsi, non era osservato sempre: non si poteva osservar sempre nè pur nel secolo XI avanti Cristo, a tale che Davidde stesso credette di dover cedere alla domanda de' Gabaoniti, dando loro i sette figliuoli di Saulle da crocifiggere per cagione de'peccati del loro padre (Reg. II, XXI), la cui guasta stirpe si volea sradicare. Nel secolo IX

lode a' figliuoli da' delitti, o da' fatti magnanimi de' loro padri, quasi una cotale presunzione loro contraria o lor favorevole; e sempre essersi considerate le intere stirpi siccome impresse e

---

si considera come un fatto egregio d'Amasia re di Giuda, degno da tenersene memoria perpetua, quello di non avere uccisi i figliuoli pel delitto de' loro padri (IV, Reg. XIV — II Par. XXV).

Solamente in sullo spuntare del secolo VI avanti Cristo (secolo notabilissimo pel nuovo movimento a cui da per tutto sorge l' umanità) il concetto della giustizia individuale risplende anche nella mente del popolo, al quale sembra oggimai strano ed ingiusto l'essere castigato po'delitti de'padri suoi, onde se ne lamenta; ed allora Iddio promette agli Ebrei solennemente, che non sarà più così d'allora in avanti. La promessa è nel mirabile c. XVIII d'Ezechiello, che incomincia: « E la parola del Signore fu a me indirizzata, « dicendo: Che è questo, che voi voltate la parabola in questo proverbio « nella terra d'Israello col dire: I padri mangiarono l' agresto, e ne sono « allegati i denti de' figliuoli? Vivo io, dice il Signore Iddio, se voi avete « più cagione di voltar questa parabola in proverbio in Israello »; e segue promettendo loro, che morirà solamente l'uomo che peccherà, e non più il padre o il figliuolo per lui; a condizione però, che il figliuolo non imiti il padre nell'iniquità, o il padre non sia colpevole della stessa iniquità del figliuolo; o che colui ch' è colpevole se ne penta.

Ma era ben altro, che la giustizia individuale risplendesse alle menti; e che le stirpi si ammigliorassero veramente per forza della libera volontà dall'individuo. L'individuo andava ogni dì più acquistando la coscienza del libero potere che egli aveva di resistere alle tendenze ricevute colla generazione da'suoi maggiori perversi; ma riusciva egli sempre a vincere queste ree inclinazioni? No — questa dovea esser la grand'opera della grazia del futuro Riparatore: quest' è ciò che Dio stesso promette agli Ebrei per mezzo di un altro profeta, Geremia, quasi dicendo loro: Or voi intendete, che il solo individuo che pecca dee esser punito, e non l' intera famiglia, ed avete ragione, qualora la famiglia tutta non sia guasta, ovvero gl' individui d' essa resistano all' iniquità, o rinvengano da essa col pentimento. Ma l'umanità è troppo debole per sè sola a resistere alle prave inclinazioni della natura corrotta. E bene! la mia pietà verrà ella in soccorso alla vostra debolezza: vi prometto io che tanta virtù sarà data a voi, e così io potrò stringere con esso voi un patto novello, quale non fu giammai per innanzi. « In quei giorni non diranno più: I padri « mangiaron l' agresto, e i denti de' figliuoli ne sono allegati. Ma ciascuno « morrà nell' iniquità sua: ogni uomo che mangerà l' agresto, n' avrà i « denti allegati. Ecco verranno i giorni, dice, il Signore, e contrarrò colla « casa d' Israello e colla casa di Giuda un patto novello, non secondo il « patto che feci co'loro padri nel dì che gli presi per mano, affin di ca« varli dalla terra d'Egitto, patto che essi ruppero, ed io li ho signoreg« giati, dice il Signore. Ma questo sarà il patto che contrarrò colla casa « d'Israello dopo que' giorni, dice il Signore: Darò la mia legge ne' loro

notate della generosità de' maggiori, o per l' ignobiltà de' maggiori avvilite. Onde dalle stirpi d'egregia indole s'aspettano figliuoli egregi, in virtù della legge arcana che accennava Orazio:

Fortes creantur fortibus ET BONIS (1).

Al contrario il nascere diversa la prole dal padre, vien dal senso comune degli uomini considerato siccome una rara eccezione a quella legge costante; e tutti ne maravigliano, dando a cotali figliuoli i nomi di *tralignati* e di *degeneri*.

1366. « Posciachè, scrive quell' eloquente teologo del Bos- « suet (2), ci consta dalla Scrittura, esservi delle genti sopra « la comune maledizione a special titolo maledette; che cosa « vieta, che v'abbiano anche alcune famiglie, ed alcuni sin- « goli uomini, i quali, portando insita in sè stessi maggiore « quella naturale malizia che viene da Adamo, aggravata in « essi da altre cagioni, si giudichino in modo peculiare *alie-* « *nati ab utero;* sicchè questa frase non sia punto un' esage- « razione, ma anzi spieghi quella vera *accessione* all'original « peccato, che è da Agostino asserita? » (3).

1367. A tutta ragione adunque i moralisti ed i medici raccomandano di professare la virtù morale a quelli che devono dar opera alla generazione anche per questa special ragione, affine di non depravare ed avvelenare il corso delle umane generazioni che da essi principiano, e fu antico precetto d'astenersi dall'atto conjugale chi si trovi in disposizioni immorali,

---

« visceri, e la scriverò nel loro cuore, ed io sarò loro in Dio, ed essi sa- « ranno a me in popolo » (Jer. XXXI, 29-33). Il Salvatore adunque, il solo Salvatore colla grazia medicinale fu quello che rese possente e prevalente sopra gl' istinti malvagi inerenti alle stirpi, l'elemento individuale e libero: dopo Cristo, l' uomo che s' approfitta de' suoi Sacramenti può vincere ogni intoppo che gli contenda il passo alla virtù: l' individuo così rigenerato da Cristo ammigliora le stesse stirpi, e la giustizia individuale, per conseguente, nel Cristianesimo è pienamente ristabilita. — Vedi *La società ed il suo fine,* L. III, c. XVII.

(1) Quest'aggiunta del *bonis* parrebbe una pezza; ma non è, se s' intende d'una morale bontà.

(2) *Défense de la tradition et des saint Pères.* — V. ancora *De la Connaiss. de Dieu, etc.*, ch. IV, § XI. — *Disc. sur l'hist. univ.*, II part, ch. I. — *Elèvation sur les myst.*, VII serm.

(3) *Enchir.* XLVI, XLVII.

dandovi opera sol santamente, sol coll'animo ben disposto e attemperato alla virtù (1).

1368. E qui, ecco nuova ragione, perchè il Redentore del mondo santificò il matrimonio e stabilì una special grazia volta a purificare e santificare i conjugi: ancora, ecco ragione perchè fu felice il matrimonio di Tobia, come era stato quello de' più antichi patriarchi, tenendosi il buon giovane fedelissimo a' documenti ricevuti dall'angelo (2); ecco finalmente perchè la nuova Chiesa procedendo nello stesso spirito dell'antica, raccomanda sì caldamente agli sposi di prepararsi al conjugale accoppiamento coll'orazione e colla temperanza (3), operandolo

---

(1) Vedi le belle osservazioni che fa su questo argomento il Conte de Maistre, nelle *Veglie di Pietroburgo*, veglia I e II. — Viene comunemente creduto, che la disposizione del maschio influisca assai più sull'*indole* del generato che non sia quella della femmina, e Columella osserva, che *Onager equâ copulatus generat mulum indomitum et sevitie contumax silvestro more*. L. III, c. XXXVII. — Io però ho sempre osservato, che rispetto alle *facoltà intellettive* influisce più la donna dell'uomo: ho sempre veduto uscire de' figliuoli di molta intelligenza ogniqualvolta la donna era d'ingegno, eziandio che l'uomo ne mancasse. Sospetto che avvenga il contrario rispetto alle *facoltà morali*, e questo mio sospetto coincide coll'opinione dell'antichità che dovea aver sott'occhio fatti più decisivi. Nel codice di Manou si legge: « Colui che è generato da un uomo onorato e da « una femmina vile, può rendersi onorato per le sue qualità; ma colui che « è generato da una femmina di classe distinta e da un uomo vile, dee es- « sere riguardato siccome vile: tale è la decisione » (L. X, 67). Tuttavia anche nell'antichità si trovano opinioni diverse circa l'influenza maggiore del padre o della madre nel figliuolo, forse per non aversi distinte le *disposizioni intellettive* più dovute, com'io credo, alla madre, dalle *morali* più dovute al padre. « Alcuni savj, dice il citato Codice di Manou, vantano « a preferenza la semente, altri il campo; altri stimano egualmente il campo « e la semente: or ecco la decisione. La semente sparsa in un suolo in- « grato, si distrugge senza produrre; un buon terreno su cui niun grano « si spande, rimane ignudo. Ma posciachè per l'eccellenza della virtù de' « loro padri, gli stessi figliuoli d'animali selvaggi divennero uomini santi « onorati e gloriati, perciò prevale il valore maschile ». (L. X, 70-72).

(2) Tob. VI, 16-22.

(3) Sui vantaggi che i conjugi si debbono aspettare dalla temperanza e dalla sobrietà nella generazione de' figliuoli, veggasi Plutarco, *De liberis educandis*. — Columella, L. III, c. XXXVII. — Merita anche di esser letta la *Memoria* del cav. Bellingeri, *Della influenza del cibo e della bevanda sulla fecondità e sulla proporzione dei sessi nelle nascite del genere umano*. Torino, per Alessandro Fontana, 1840.

castamente, e con elevati pensieri, coll' intenzione di generare più tosto figliuoli a Dio che a sè stessi, di dare più tosto de' fedeli alla Chiesa di Gesu' Cristo, che de' successori alla propria famiglia.

ARTICOLO V.

ESPOSIZIONI DE' DIRITTI E DOVERI DISTINTIVI DE' CONJUGI.

1369. Fin qui noi abbiamo considerati i conjugi nella loro unione; dobbiamo ora considerarli nella loro individualità.

Considerati i conjugi nella loro unione, essi costituiscono una persona collettiva, una terza persona giuridica (D. I. 1650), dove non si possono trovare che doveri e diritti di cui entrambi partecipano. Ma riguardati nella loro individualità, i conjugi diventano soggetti di doveri distinti. La quale distinzione, o è solamente *numerica*, se si considerano come soggetti uguali, sol numericamente distinti, o è anche *specifica*, se si riguardano da quella parte nella quale sono fra lor disuguali.

La *personalità* distingue i conjugi numericamente (1235): la *natura* per la differenza del sesso li distingue specificamente. I doveri, e i diritti che appartengono ai conjugi come soggetti specificamente diversi, sono appunto quelli che noi chiamiamo *distintivi* di essi.

Prima di esporre i doveri e *diritti distintivi* de' conjugi, riassumiamo que' doveri e diritti che sono comuni ai singoli di essi come numericamente distinti; e dico riassumiamo, poichè tai diritti appartengono al Diritto individuale dove ne abbiam trattato.

§ 1.

Riassunto de' diritti o doveri de' conjugi come persone uguali, e sol numericamente distinte.

1370. Dall' essere i conjugi *persone* numericamente distinte, ma uguali, discende,

1.° Che ad entrambi competono i diritti connaturali riguardanti la *libertà* (D. I. 48-51, 87-127).

Quindi l'obbligo a ciascheduno di lasciare all'altro liberissimi i mezzi all'acquisto della verità, della virtù e della felicità; anzi di promuovere reciprocamente la *perfezione morale* in sè e nel consorte;

2.° Che compete ad entrambi il diritto della *proprietà innata* (D. I. 53-58, 128-133);

3.° Che ad entrambi compete d'esser *soggetti di diritti* (1235), cioè atti ad acquistare diritti nuovi (D. I. 284, 285), salva la deferenza de' diritti della moglie al marito, come al capo della famiglia, a cui rimane l'obbligo di tener distinti da' suoi proprj i diritti di proprietà di lei, e somministrarli a lei ed usarli secondo ragione (D. I. 1277-1293).

1371. Dalle quali cose pur si raccoglie:

1.° Che ciascuno de' conjugi è fine, e non semplice mezzo, e come tale dee essere rispettato dall'altro;

2.° Che la donna non può esser violentata alle nozze, ma che si dee dare e sommettere al marito per libero suo consenso (1181);

3.° Che la donna è *socia* (1), e non *serva* del marito, e che ciascun conjuge ha il diritto uguale d'esigere che il consorte osservi le naturali ed obbligatorie leggi dell'union conjugale, le quali sono l'unità piena che formano insieme, la fedeltà conjugale, la convivenza, il mutuo soccorso, e gli altri doveri enumerati di sopra.

§ 2.

Diritti e doveri distintivi.

1372. Se dunque nella società conjugale i conjugi formano una sola *persona collettiva* senza che periscano le *persone individuali;* ciascuno di essi dee essere rispettato dall'altro in quant'è *soggetto di diritti,* e come fine, in quant'è *persona* (D. I. 52).

Ma atteso che v' ha un elemento disuguale nella natura, cioè il sesso, la *sfera* e il *modo* de' diritti de' conjugi differisce non poco.

Differisce la sfera de' lor diritti, perchè variamente s'estende la *materia,* e quindi i *titoli* di essi.

---

(1) Gli scrittori romani, benchè tanto favorissero la potestà del marito, chiamarono costantemente *socia* la moglie. Tito Livio aggiunge essere il matrimonio SOCIETAS FORTUNARUM OMNIUM (I, 9). Giustino definisce il conjugio in queste parole: *et non prosperae tantum, sed omnis fortunae* SOCIETATEM *iniisse* (XXIII, 2). Tacito dice la moglie SOCIA *cujuscumque fortunae* (Ann. III, 15 e 34); *conjux prosperis, dubiisque* SOCIA (Ann. XII, 5); *laborum periculorumque* SOCIA (De Germ. mor. 18).

Differisce il *modo*, perchè i diritti della moglie stanno sotto la tutela e 'l governo del marito.

1373. Ora la ragione, che dà la prefereuza al marito nell' unione conjugale e il dichiara capo della casa, dagli scrittori variamente s' espone, contentandosi alcuni di collocarla nell'essere il marito più *forte*. Il Grozio sta contento col dire che il marito è capo della famiglia *ob sexus praestantiam* (1). Ma quantunque in tale qualità del marito giaccia veramente la ragione della sua superiorità giuridica, tuttavia egli è uopo che quella qualità si dichiari in modo da apparirvi per entro i veri *titoli giuridici* della potestà conjugale. E questo è quello che ci proponiamo far noi.

1374. Ogni società risulta dal *consenso* de' sozj; benchè il consenso talora sia obbligatorio, talora libero.

Or il consenso, con cui l'uomo e la donna s'uniscono nella società conjugale, è *libero*. Perciò dal mutuo consenso siccome da prima fonte s'originano i *diritti reali* dell'uomo sulla donna che a lui si fa moglie.

1375. Ma l'oggetto di questo consenso, il *diritto ideale*, non è arbitrario, ma determinato dalla natura (1076-1089). Perciò, posto il consenso primo, i diritti e doveri de' conjugi non dipendono più dal loro arbitrio, ma dall'oggetto della società loro, che le leggi della natura e della ragione definiscono, da quel diritto ideale ch'essi intendono realizzare (2).

Sono dunque da cercarsi, per dirlo di nuovo, i diritti e doveri distinti del marito e della moglie in quella diversità naturale, che è condizione della piena unione che essi stringono insieme (1039).

In una parola, nella natura dell' individuo umano maschile, e nella natura dell' individuo umano femminile, debbono cer-

(1) De J. B. et P. L. II, c. V, § I, a. VIII.

(2) Così si conciliano le opinioni di quelli che sostengono la soggezione della moglie dipendere dal suo consenso; e di quelli che la vogliono all' opposto soggetta senza suo consenso. « Essendosi dimostrato, scrive il « sig. Baroli, che la subordinazione della moglie emerge da un' intrinseca « convenienza connaturale a questa società, ne consegue essere mestieri « annoverare siffatta dipendenza fra i doveri naturali, alla cui efficacia non « è in alcuna guisa necessario verun consenso o patto espresso o tacito ». *Diritto naturale-privato*, § 226. Il consenso alla soggezione fu dato col consenso col quale la donna entrò liberamente nello stato conjugale.

carsi i titoli de' mutui diritti, che si mettono in essere col loro conjugio.

1376. I *titoli* de'diritti possono risultare dalla *natura*, o dalla *società;* di che posson dirsi *individuali* e *sociali.*

Il *fatto* della società può produrre due effetti giuridici:

1.° Può dare occasione alla natura di mettere in essere certi *titoli individuali* di diritti;

2.° Può esso stesso dare origine a titoli non procedenti dalla natura della persona individua, ma dalla persona collettiva; *titoli sociali* (D. I. 1020, 1021, 1023).

Questi due effetti spiccano maggiormente nella società conjugale che risulta da un *elemento naturale*, e da un *elemento convenzionale e sociale.*

1377. I *titoli individuali* hanno per loro fonte e principio il *sentimento naturale.*

I *titoli sociali* hanno per loro fonte e principio il *fine della società.*

Ora la prevalenza del marito sulla moglie risulta appunto da un doppio titolo individuale e sociale: ella è richiesta nello stesso tempo da un *sentimento naturale,* e dal *fine della società conjugale.* Veggiamolo.

A.

Primo titolo della prevalenza del marito, — il sentimento proprio dell'uomo, e non della donna, che lo spinge a rendersi capo di una stirpe.

1378. Il matrimonio è appetito dagli individui umani per due beni:

1.° pel bene della stessa società conjugale, perocchè essa è un bene;

2.° pel bene che giace nell'effetto naturale della conjugale società (1063), la figliuolanza.

1379. Questi due sono fini legittimi del matrimonio; e nella *storia dell' umanità* si vede or prevalere l' uno, ora l' altro; e quindi lo stesso conjugio prendere un diverso carattere, e modificarsi le consuetudini de' popoli e le leggi che il vengono regolando.

1380. Nell' istituzione primitiva del matrimonio fatta da Dio non mancò nè l'uno nè l'altro fine; ma il primo, cioè il bene che l' uomo dovea trovare nella società conjugale, fu posto a base ed a fondamento dell' altro colle solenni parole che

pronunciò Iddio stesso: « Non è bene che l'uomo sia solo: for« miamogli un ajuto simile a sè » (1). Le quali parole esprimono il bisogno che avea l'uomo di società, e il bene che in questa società rinveniva; nè si parla ancora espressamente di figliuoli. Vero è che « quell'ajuto simile a sè », che Iddio dava all'uomo, fra gli altri beni, l'ajutava ancora ad aver figliuoli; ma questo vantaggio si confonde sapientemente dal divino Legislatore e si mescola nel complesso de' beni, che dovea recargli la donna significata dalla parola « ajuto simile a sè (2): esso non fu proposto come un fine distinto ed immediato. Laonde il vero e primitivo fine del matrimonio altro non è che il bene che trova l'uomo nella stessa unione stabile, piena, perfetta col suo simile d'altro sesso.

1381. Ma il bene squisito d'un'intima società suppone un sentimento nobilissimo, un cuore affettuosissimo. E tale era stato dato all'uomo primitivo.

L'uomo prevaricò, e dopo il peccato la squisitezza del sentimento, l'intensità e l'ampiezza dell'affetto nel suo cuore diminuì: allora questo primo, immediato, natural fine del matrimonio cedette al secondo, al possesso de' figliuoli.

1382. E quindi appresso divenne tanta la prevalenza di questo secondo, parzial fine del matrimonio, che parve l'unico, la società conjugale scadde a condizione di mezzo, si pregiò quasi solo pe'figliuoli che con essa si procreavano, e quindi si dedussero quasi tutte le leggi regolative di esso: si credette ben presto, che la dignità umana nell'uso de' sessi fosse al tutto salva « quand'ella si ordinava alla generazione colla quale fondare una casa, una stirpe ».

1383. Che ne avvenne? Gravissime conseguenze: il fine della procreazione de' figliuoli, da sè solo, non esclude la poligamia, di cui Lamec diede il primo esempio (3), e, per caso eccezio-

---

(1) Gen. II.

(2) Dicendo Iddio la donna *simile* all'uomo, significò quella parte nella quale è uguale all'uomo, cioè la razionalità e la moralità; dicendola *ajuto*, dimostrolla disuguale e inserviente alla felicità dell'uomo.

(3) S'egli è vero, che la regina delle Amazzoni, Talestri, invitasse Alessandro Magno a darle di sè un figliuolo, sembra che non le paresse cosa ontosa o disonesta, atteso il fine d'aver prole da tanto eroe. Lo stesso si narra che bramasse ed ottenesse la regina Saba da Salomone. Non fu già la libidine che indusse le due figliuole di Lot all'incesto col padre, ma il

nale, nè pure la poliandria ristretta, diversa dal concubito vago e dalla prostituzione che non fu riputata onesta giammai (1).

All'incontro, il primo e compiuto fine del matrimonio lo sommette a quelle nobili leggi, che escludono da esso tutti questi difetti, e gli aggiungono la sua natural perfezione.

Ma or noi vogliamo restringere il favellare a questo secondo fine, e trarne la superiorità giuridica del marito.

1384. Il desiderio di generare figliuoli, che sieno successori del generante, e ne'quali gran parte di sè medesimo sopravviva (2), a cui anche lasci la propria memoria, i proprj affetti, i proprj beni esteriori, de' quali egli sia capo e principe; non si sviluppa allo stesso modo nell'uomo e nella donna. Nell' uomo questo è un sentimento *attivo*, e lo spinge ad associare a sè una compagna che l'ajuti in tal opera; nella donna è *passivo*, ella si lascia associare all'uomo, e gode di secondarlo al suo intendimento. L'uomo brama la stirpe per sè, è in lui un desi-

---

desiderio di prole, temevano, dopo l'eccidio di Sodoma, che non rimanesse più uomo il qual potesse perpetuare la loro stirpe, onde proposero d'entrare al padre *ut servare possimus ex patre nostro semen* (Gen. XIX, 30-38). Molto meno parve a Lia indecoroso il comperare da Rachele la compagnia del marito, e l' invitarlo a star seco quando ritornava dal campo (Gen. XXX) per l'onesto desiderio di prole copiosa. Cesare Cantù dice degli Spartani: « Facile era, e legittimo il divorzio con una donna ste« rile; ma il marito poteva anche introdurre uno straniero nel letto della « moglie per procurarsi discendenza (Senofonte, Lacon. I, 7. — Plutarco, « c. XV. — Müller, p. 199). Nè perciò meno santo era considerato il « matrimonio, e rarissimi erano gli adulterj ». *Legislazione* N.° II, § 16. Talvolta più fratelli avevano una moglie comune. La coscienza non rimordeva di tali disordini gli Spartani, perchè il fine d' aver buona discendenza era quasi il solo rimasto al matrimonio nella loro opinione, indebolitosi l' alto sentimento umano aspirante all' unione perfetta.

(1) Non fu riputato giammai da nessun popolo fine onesto del matrimonio il solo piacere sessuale. Questo vilissimo fine dell' uso de' due sessi, quand' è solo, distrugge il matrimonio; perocchè scioglie l'unione dell'uomo e della donna da tutte quelle sante leggi, che le meritarono il nome dignitoso di *matrimonio*. Per altro questo nome stesso dato al conjugio rammenta il secondo fine, e non il primo, essendo dedotto dal concetto di madre.

(2) Ne' più antichi monumenti trovasi espresso questo concetto colle maniere più risentite. In un antico libro indiano si legge che il marito rinasce sotto la forma di feto, e che la moglie che ha concepito si chiama Djaya, perchè suo marito nasce (*djâyate*) in essa una seconda volta. Manava-Dharma-Sastra, IX, 8.

derio assoluto: la donna brama di dare successione al marito, è un desiderio relativo. La donna ama il marito con ogni semplicità, e però il *primo e maggior fine* del matrimonio, la pienezza dell'unione, si conservò più nella donna, che non nell'uomo, in cui prevalse il secondo fine. Quindi l'adulterio fu riguardato sempre come peccato più opposto alla natura nella donna, e in lei più grave che non nell'uomo; e se in certi tempi fu tollerata la poligamia, non potè tollerarsi la poliandria, se non forse per rara eccezione, e in modo assai ristretto. La donna ancora ama i figliuoli semplicemente, siccome porzioni le più care delle sue viscere, ma l'amore materno s'esaurisce in essi, e non ha propriamente ad oggetto l'intera stirpe, la fondazione di futura progenie prospera e gloriosa; a cui il suo pensiero si stende sol di riflesso, partecipando della brama che scorge nell'uomo che essa ama, e a cui dà la prole (1).

1385. Considerata adunque la donna in relazione colla descritta *filogonia* dell'uomo; ella prende nozione di *mezzo*, di ajuto (*adjutorium simile sibi*), e l'uomo prende nozione *di fine*; nel qual senso s. Paolo dice, che ***non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum*** (2).

1386. Quanto grande non si scorge il desiderio di fondare una casa, di dar di sè origine ad una stirpe ne' primi uomini! La loro più ambita gloria era pur quella di divenire padre di una gran discendenza. Questo desiderio si faceva massimo in tutti quegli antichi, che non si perdevano ed avvilivano nelle libidini. La forza della *filogonia*, maggiore allora che in presente, quant'era provvidenziale negli esordj del mondo, in cui da pochi uomini doveano uscire tutte le nazioni; tant'era naturale nelle circostanze in cui vivevano. Ecco alcune principali ragioni di questo fatto.

1.° Presentemente che le generazioni sono moltiplicate,

---

(1) Rari sono i casi in cui si veda nella donna prevalere l'*amor di prole* al possesso del marito. Tuttavia il fatto di Sara, che introduce ad Abramo la serva *si forte saltem ex illa suscipiam filios* (Gen. XVI; 2), sembra mostrare, che anche nella donna può darsi così prevalente amore di figliuolanza (Ved. Gen. XVII, 13-17). Ma più veramente è da dire, che Sara partecipava al sentimento del marito dolente perchè privo di prole; e per amor suo, cedea ciò che le dovea esser più caro.

(2) I. Cor. XI. 7. 9.

le società civili fondate, molte di esse anche incivilite; gli oggetti della *gloria* a cui l'uomo può aspirare divennero innumerevoli; i mezzi di tramandare a' posteri il proprio nome, i proprj sentimenti, le proprie opinioni, la miglior parte di sè stesso, infiniti. All'opposto, nel cominciamento delle nazioni, questi mezzi riducevansi tutti alla sola successione naturale: tutte le glorie si raccoglievano in divenire il capo di una numerosa e gloriosa famiglia. Conveniva allora creare le popolazioni, presso le quali aver nome glorioso, perocchè l'uomo non può aver nome e fama laddove è solitudine.

2.° Il mantenimento de' figliuoli nulla costava, in tempo in cui la terra era ancor vacua. Anzi alla famiglia s'accresceva *ricchezze* pur col crescere della figliuolanza, la quale, se numerosa, potea prender possesso di più estesi territorj; s'accresceva anche *potenza*, quando l'elemento prevalente e dominante erano le braccia, la forza fisica (1).

3.° I figliuoli non trovando nella società civile non ancora costituita, o certo poco sviluppata, distrazioni e soddisfazioni straniere, doveano più che mai crescere attaccati a' loro generatori, i quali ad un tempo eran gli unici loro maestri, onde il detto sapienziale, *Filius sapiens, doctrina patris* (2), erano i sovrani loro signori, eran quelli onde finalmente ogni bene ricevevano e s'aspettavano. Quindi la divinizzazione de' maggiori che scorgesi introdotta in tutte le nazioni antiche; a' quali dopo morte si rendeano onori vie maggiori che in vita, conservandosene religiosamente le ceneri, le memorie ingrandite dal sentimento, gli oracoli, le consuetudini: in essi riguardavasi come ne' supremi modelli di tutta la stirpe: i loro cenni, i loro desiderj erano leggi santissime, venerande. Il qual sentimento di figliale pietà sì grande, sì esagerato a que' tempi, dovea pur rendere più cari a' genitori que' figliuoli, da' quali si aspettavano con sicurezza tanto ambita nominanza; come per converso nella sapienza e nella grandezza paterna vagheggiavano i figliuoli la propria gloria, sentimento nel libro de' Proverbi espresso così, *Corona senum filii filiorum, et gloria filiorum patres eorum* (3). Alla qual unione intima di sentimento

---

(1) V. *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, c. XVI.

(2) Prov. XIII, 1.

(3) XVII, 6.

fra gli stipiti e le intere prosapie dovea conferire ancora un'altra ragione,

4.° La potenza generativa più piena e più perfetta nei primi uomini. Per questa maggior virtù generativa il generatore ristampava, per così dire, più al vivo sè stesso nel generato, e lasciava in modo incancellabile la propria impronta a tutta la discendenza, secondo l'accennata legge, che chi genera comunica sè stesso più fedelmente al generato quant'è più possente l'atto generativo.

1387. Queste e più altre ragioni doveano rendere oltremodo vigoroso nell' uomo de' primi tempi l'istinto della *filogonia;* e massimamente l'ultima delle ragioni addotte producea un profondo sentimento nel padre che vedea ne' figliuoli e ne' più lontani posteri riprodotto ed amplificato sè stesso. Viene questo affetto significato in tante espressioni del più antico de' libri, il Genesi. Iddio dice ad Abramo: « Io ti farò in una gente « grande, e ti benedirò, e magnificherò il tuo nome, e tu sa« rai benedizione » (1). È qui lo stesso Abramo che diverrà una gente grande, e così acquisterà la gloria desiderata non che di *gran padre* (*Abram*), ma più ancora, di padre di molte nazioni (*Abraham*) (2). Di nuovo: « Al tuo seme darò questa « terra » (3), accennando ne' figliuoli la sostanza paterna; e nuovamente: « tutta la terra che tu vedi, la darò A TE, E AL « SEME TUO fino in sempiterno » (4); promette di darla a lui, perchè la promette al suo seme. E quanto efficacemente non esprime il santo patriarca la grandezza del suo natural desiderio di stirpe, dicendo al Signore: Ecco che tu non m' hai « data progenie, ed ecco un servo nato in casa mia sarà mio « erede ». A cui il Signore; « Costui non sarà tuo erede; anzi « colui ch'uscirà da'tuoi visceri sarà il tuo erede ». E gli rivela che egli possederà la terra dopo quattrocent'anni; perocchè egli computavasi vivo nella sua discendenza (5). Cotesta è la costante maniera di parlare de'sacri libri: alla discendenza si dà sempre il nome del padre, come fosse il padre stesso in essa

(1) Gen. XII, 1.
(2) Gen. XVII, 5-6.
(3) Gen. XII, 7.
(4) Gen. XIII, 15.
(5) Gen. XV, 2-21.

diffuso (1). Nè questa è cosa sol propria della stirpe d'Abramo, anzi tutte le genti portarono il nome del loro fondatore, il qual nome divenne anche quello de'paesi dove si stabilirono.

1388. Se dunque questo sentimento della filogonia è PROPRIO del sesso maschile, non del femminile; egli diviene nel matrimonio titolo di superiorità da parte dell' uomo, perocchè noi abbiam dimostrato che là, dove è il *proprio*, ivi è il *diritto*, giacendo il principio universale della derivazione dei diritti « in una attività PROPRIA d'una persona » (2); egli è appunto uno di que' *fatti* dell' umana natura, che costituiscono *titoli de' diritti* (D. I. 293-295) (3): onde se la moglie volesse ella arrogarsi, contra natura, la qualità di stipite, e capo della famiglia, *nuocerebbe* al marito violando la proprietà naturale di lui, ed usurpandola (D. I. 343).

1389. Dunque il diritto dato in ogni tempo all'uomo di essere principio, capo, principe della stirpe, è strettamente *naturale*, perchè fondato in un sentimento naturale; come d'altra parte è naturale alla donna il sentimento della soggezione, e del prestarsi al marito qual ajuto e mezzo, acciocch'egli possa soddisfare sì onesto e naturale suo desiderio colla procreazione de'figliuoli; ed in questa soggezione ed assistenza sta il bene della donna, ed è un bisogno per essa, come lo star sopra è un bisogno per l'uomo, sicchè acconcissimamente fu detto che la condizione naturale della moglie è riposta nell' *amore disinteressato* al marito e nel sacrificio. Il contrario non sarebbe natura nella donna, ma vizio; non sentimento della specie, ma individuale, e fattizio, che non forma punto il diritto, fondandosi ogni titolo giuridico ne' sentimenti della *natura comune* e bene ordinata (982).

1390. La qual indole diversa de' sentimenti spontanei dell'uomo e della donna informa il matrimonio, e gli dà un cotal misterioso e dignitoso carattere. Per quella, e l' uomo entra nella società conjugale per trovarvi soddisfazione a tutti i na-

---

(1) Gen. XVII. « Ed io stabilirò il mio patto fra me e te; e T' ACCRE« SCERO' grandissimamente — E TI FARO' MOLTIPLICARE grandissimamente, e « TI FARÒ DIVENIR NAZIONI, e re usciranno di te — E darò A TE, ed a'tuoi « discendenti dopo te, il paese dove tu abiti come forestiere ». E la stessa maniera la trovi Gen. XVIII, 18; XXI, 13; XXII, 17.

(2) V. il L. *Del principio della derivazione dei diritti*, c. II, a. II-IV.

(3) V. il L. *Dell'essenza del Diritto*, c. III. a. I.

turali suoi desiderj che col matrimonio si posson compire, fra' quali a quello di divenire stipite di una prosapia; e la donna altresì v'entra a condizione non inferiore, cioè per rinvenirvi del pari la soddisfazione a' desiderj suoi, fra' quali è quello di soggiacere e di compiacere al marito, ajutandolo, onorandolo, amandolo, servendolo, e di riceverne in cambio tutela, onore, felicità. Tali sono i desiderj nativi e legittimi de' due sessi, tali i titoli diversi de' lor diritti. Compete dunque al marito, secondo la convenienza della natura, l'esser capo e signore (1): compete alla moglie, e sta bene, l'essere quasi un'accessione, un compimento del marito, tutta consecrata a lui, e del suo nome denominata (2).

B.

Secondo titolo della prevalenza del marito — il fine prossimo della società conjugale, la scambievole soddisfazione.

1391. Il sentimento che spinge l'uomo a rendersi stipite di una prosapia riguarda l'effetto del matrimonio, la *prole*; non il matrimonio stesso, l'*unione*.

Ora, se anco si considera l'unione, vedesi chiaramente, che per essere piena e perfetta, il marito dee soprastare, e regolar egli la convivenza, la moglie poi essere protetta, regolata, e servire al marito ed alla sua casa.

1392. La ragione di ciò si è, che dicendosi unione piena, si dice unione felice. Oltredichè, la conjugale è di quelle società universali che abbracciano tutte le cose (134, 135, 141): onde i membri che la compongono presero, entrando in essa, l'obbli-

---

(1) *Vir caput est uxoris.* Eph. V, 22-23; Coloss. III, 18.

(2) Iddio pose al primo uomo il nome d' Adamo (Gen. II, 19). Poscia trasse da Adamo la donna, e volle che avesse il nome stesso. « E Iddio « creò l'UOMO (ADAM) a sua imagine: ad imagine di Dio lo creò; li creò « maschio e femmina (Gen. I, 27). — Questo è il libro della generazione « di ADAMO. Nel giorno in cui creò Iddio l'UOMO (HUMUS, ADAM, terra), lo « fece a similitudine di Dio. Li creò maschio e femmina, e loro benedisse, « e chiamò il loro nome ADAM, nel dì nel quale furon creati » (Gen. V, 1, 2). Questa legge primitiva fu universalmente conservata nelle nazioni; la femmina entra in casa del marito, e ne prende il nome e la dignità. *Pronunciatio sermonis in sexu masculino*, dice il Digesto, *ad utrumque sexum plerumque porrigitur*. Dig. L, t. XVI, l. 195. — V. anche il Cod. di Giustiniano, L. V, T. IV, l. 10.

gazione di adoperare ciascuno tutti i mezzi onesti possibili a rendere la società loro prospera e felice.

Or bene, questi mezzi si trovano distribuiti dalla natura a' due sessi diversamente. Ella diede a un d'essi certe attitudini, che negò all'altro: quindi l'uno abbisogna dell'altro; quelle attitudini poi vennero così mirabilmente assortite, che consociate danno il più squisito accordo, e producono un solo risultamento, una soddisfacente e felice convivenza.

E quali sono le doti naturali all'uomo? quali le doti naturali alla donna? L'uomo ha le doti appunto che il rendono atto a comandare, coraggio, forza, attività, mente ferma o certo più sviluppata a cagione del suo stesso genere di vita, istinto all'azione, alla trattazion degli affari, al governo, alla superiorità. La donna ha tutte le doti che la rendono atta ad ubbidire e soddisfare alle tendenze dell'uomo, timida dolcezza, graziosa debolezza, attenta docilità; è delicata, tranquilla, casalinga, paziente e minuta, quale appunto le faccende interne della famiglia l'addimandano: oltracciò ella ha specialissima necessità di starsene ritirata e per non soggiacere a pericoli, e per non eccitare in altrui illeciti desiderj di sè, e per non ingelosirne il marito (1): i quali riguardi doverosissimi le tolgono di po-

(1) I Romani lodavano la moglie dandole il titolo di *domiseda*, come può vedersi in un'antica iscrizione appresso il Fabretti (Cap. IV, n. 35): e questa necessità nascente alla donna di menare vita casalinga, può illustrarsi col seguente brano di Samuele Coccejo: *Pater familias — genus suum propagaturus, et sibi similes producturus, sociam propagationis sibi eligit, foeminam nimirum, quae usum corporis sui ad eum finem ipsi praebeat. Ex hac intentione patris familias igitur apparet, cum sociam sibi quaerere animo liberos ex suo semine procreandi, quibuscum tamquam veris portionibus corporis sui omnia sua jura communicare, eosque successores familiae suae relinquere possit. Cum ergo unicus finis hujus negotii eo tendat, ut pater familias liberos suscipiat ex suo semine, necessario sequitur eum velle certum et indubitatum natorum esse patrem. Haec autem certitudo haberi non potest, nisi* per justas nuptias, *idest per talem conjunctionem maris et foeminae, quae « individuam vitae consuetudinem continet », adeoque ubi foemina soli marito usum corporis sui promittit, atque in eum finem in domum ejus transit, ac hac ratione quasi sub oculis et custodia ejus constituitur. Hinc regula naturae est, « filius est, guem justae nuptiae demonstrant » (*L. XIX, XXIV, De stat. hom. L. IV, L. VI, ff. *his, qui sui, etc.); et Julianus ait: « non ferendum esse eum, qui cum uxore assidue moratus est, nolle filium agnoscere quasi non suum »* (D. L. VI). Dissert. Proem. in Grot. XII, L. III, c. IV, CXLI. — Dalla stessa ragione

tere spesso trattare con libertà gli affari esteriori; e finalmente la natura ha posto in suo cuore quell'affezione disinteressata che dicevamo, per la quale essa nel bene del marito, e nell'esser gloria di lui si compiace (1).

§ 3.

Natura della superiorità del marito, e della soggezione della moglie.

1393. Il matrimonio adunque è una società: la *messa* comune sono gli stessi individui umani di differente sesso, i quali mettono in comune sè medesimi con tutto ciò di cui posson disporre.

Gl' individui di sesso diverso hanno indole diversa, facoltà e attitudini diverse, tendenze e bisogni diversi: tutto ciò entra nella *messa* in comune.

Se dunque nell'uomo v' ha attitudine, tendenza, bisogno di essere stipite e reggitore della famiglia, ciò non può esser distrutto, anzi dee trovar luogo nella società conjugale. Egli non è però *signoria;* è un diritto, e un *officio sociale-naturale.*

1394. Medesimamente, se nella donna v' ha inclinazione e bisogno d'attenersi al marito, come vite all'olmo, come membro al capo, se v'ha in essa convenientissima attitudine ad essere ajuto al marito acciò consegua la paternità, e sua fida ministra nell'interior della casa, e sua consolatrice ne' travagli, e sua compagna ne' gaudj, ad essergli finalmente un caro, un nobile, un maneggievole stromento a tutte le oneste sue volontà, ciò dee pure aver senza manco la sua effettuazione; ma ella non è *servitù;* di nuovo ell'è un diritto, un *officio sociale-naturale.*

1395. Noi vedemmo in che differisca la *servitù* dall'*ufficio sociale.* La servitù ha per fine il signore; ma l'ufficio sociale non ha per fine il bene d'un solo membro della società; anzi quello di tutta la persona collettiva; cioè il bene proporzionalmente compartito a tutti gl'individui che la compongono. Così tanto l'esercizio della superiorità del marito, quanto l'esercizio

---

si trae il dovere imposto alle donne dall' Apostolo di tacere nella chiesa, d'interrogare in casa il marito circa le verità religiose; in somma tutte le regole della modestia, della riserbatezza e della sommissione.

(1) *Mulier autem gloria viri est,* dice s. Paolo, I. Cor. XI, 7.

della soggezione della moglie ha per unico fine la soddisfazione piena d'entrambi, la prosperità e il fiorimento della comune famiglia.

§ 4.

Limiti della superiorità del marito e della soggezione della moglie.

1396. Sono non pochi autori, che limitano la soggezione della moglie *in rebus conjugii et in rebus familiae* (1). La quale limitazione è loro suggerita dall'aver essi posto attenzione al solo *fine esterno* del matrimonio, la procreazion della prole; poco badando al *fine interno* e immediato, che è il natural bene che due esseri fatti l'uno per l'altro cercano nella piena loro unione, e ritrovano.

Ma noi che abbiamo stimato dover dedurre tutta quanta la teoria della società conjugale « dal concetto dell'unione perfetta fra due esseri umani di sesso diverso »; ne inferimmo che i conjugi pongono tutti sè stessi nella loro società con tutte le loro cose, in modo conveniente alla natura.

1397. Dalla quale dottrina consegue, che la *superiorità* del marito cotanto s'estenda, quanto è mestieri alla pienezza ed alla felicità dell'unione; e che in egual misura s'estenda la *soggezione* della moglie.

1398. Il diritto del marito alla superiorità, noi l'abbiamo dedotto in generale dal « dovere che hanno i conjugi di contribuire ciascuno da parte sua alla maggiore possibile felicità d'entrambi, fine della società ». Esigendo dunque la felice perfezione della società conjugale e dell'intera famiglia, che una sola mente e una sola volontà ragionevole regga, e che l'altra eseguisca e sia retta; ciascun conjuge dee prestarsi di buona voglia, acciocchè questo effetto abbia luogo. Ora, se uno deve reggere, certo dee farlo colui che sa, che può, che vuole, e dal cui reggimento non nascono alla famiglia stessa inconvenienti. Le quali condizioni non si verificano che nel marito. La moglie dunque dee sottostare, unicamente perchè ella dee

(1) Ved. Grozio, L. II, c. V, il quale dopo aver dato al marito « il diritto di scegliere il domicilio « soggiunge: che « se si concede al marito « qualche altro diritto, come nella legge ebraica quello di irritare i voti « della moglie, e appresso alcuni popoli, quel di vendere i beni della moglie, non viene dalla natura, ma dalla istituzione positiva ».

volere il fine dell'unione e della famiglia: per questo dovere, ch' ella ha comune col marito.

Ma quali saranno dunque i limiti di questa rispettiva superiorità e soggezione?

La natura veramente non gli ha determinati in generale, almeno non li ha determinati la natura umana come sta di presente; ella non ha fatto per avventura tutti gli uomini e tutte le donne col medesimo stampo; e siccome certi uomini tengono più che altri del carattere virile, così certe donne tengono più che altre del carattere femmineo. Quindi è, che il marito e la moglie debbono esercitare la relativa loro superiorità e soggezione con quel temperamento appunto, che l'equità, ed un senso di ragionevolezza, ed un istinto privo di puntigli, loro suggerisce ed indetta. Non si possono segnare immutabili confini a tali contrapposti officj sociali, non si possono misurare colle *seste*; ma l'intento di produrre il maggior bene della famiglia, e il mutuo amore de' conjugi è quello che può e che deve tracciarli. Se v' ha obbligo di venire a transazione ogni qual volta i diritti di due persone sembran collidersi (D. I. 462, 501, 1026), molto più v' ha quest' obbligo dove le due persone non ne debbono formare che una; e la transazione non che tendere a sottrarre l'occasione alla discordia, dee anzi volgersi a conciliare la più stretta concordia e la più intima consensione possibile. Qualora dunque per accidente avvenga che il marito sia meno atto a governare, egli dovrà limitare proporzionatamente l'esercizio della sua superiorità; e se vale assai la moglie ed ha veramente del maschio, egli dee prevalersi del valore di lei al bene della casa; ed ella può adoperarsi anche spontaneamente a tale scopo, purchè non passi il limite del *risentimento giuridico* (D. I. 580, 581), che in niun caso, per qualsivoglia pretesto, susciterà nel marito.

CAPITOLO VI.

DE' DUE SISTEMI CHE ALTERANO LE RELAZIONI DI SUPERIORITA' E DI SOGGEZIONE OFFICIOSA FRA' CONJUGI.

1399. Le quali dottrine ci mettono in grado di far giudizio di que' due sistemi che alterano le relazioni officiose di superità e di soggezione fra' conjugi.

L'uno di essi cangia la *superiorità sociale* del marito in una *superiorità signorile*, e la *soggezione sociale* della moglie in una *servitù*; e così innalzando troppo il marito, abbassando troppo la moglie, introducendo in una parola la *tirannia* nella famiglia, disconosce l'elemento, che è nella società conjugale, dell'*uguaglianza* (1236).

1400. L'altro sistema dimentica per opposto l'elemento della *disuguaglianza*; e così pretende che la moglie debba agguagliarsi in tutto al marito, introducendo nella famiglia una cotale *democrazia* od uniformità di suffragio.

1401. Era quel primo, l'errore, la piaga che offendeva e lentamente consumava le famiglie pagane: il secondo serpeggia e nuoce nelle cristiane famiglie incontanenente che deviano dal cattolicismo.

Facciamo qualche breve osservazione sopra entrambi questi sistemi erronei e depravatori delle nazioni; e affine di cogliere il primo nella sua radice, esaminiamo in generale in che modo il principio della servitù perverta tutte le sante leggi regolatrici della famiglia; anzi renda questa società stessa impossibile.

ARTICOLO I.

IL PRINCIPIO DELLA SERVITU' CONSIDERATO IN RELAZIONE ALLA SOCIETA' DOMESTICA.

1402. Il principio della servitù, che dichiara il servo semplice mezzo alla soddisfazione del padrone, principio, come vedemmo, profondamente iniquo, incompatibile colla società teocratica, genera le più turpi e funeste conseguenze a distruzione della società domestica e della civile. Non prendiamo ora noi a considerarlo, che in relazione della prima.

1403. Se ci mettiamo innanzi agli occhi la nozione del matrimonio, « una società piena dell'uomo e della donna », egli è da sè manifesto, che fra padroni e schiavi non può annodarsi questa società (1167-1175).

1404. Che se anco noi vogliam prendere a base del nostro ragionamento la nozione imperfetta del matrimonio usata da chi lo dichiara « un'unione perpetua fra l'uomo e la donna al fine di generare figliuoli », nozione che non esprime se non l'effetto e tutt'al più un ufficio del matrimonio; troveremo ancora che il nodo conjugale rimane dalla servitù domestica

orribilmente guasto e pervertito. Restringiamoci a questo secondo punto.

1405. Gli effetti della servitù domestica si posson considerare avanti, ossia fuori del matrimonio, e durante lo stesso matrimonio: un' occhiata agli uni e agli altri.

§ 1.

Effetti immorali della servitù avanti o fuori del matrimonio.

1406. Primieramente l'origine del *concubinato* si rinviene nella servitù.

Egli è chiaro che, se le serve sono de' puri *mezzi* o stromenti, il padrone può costringerle a giacer seco a sua volontà (1).

1407. Nella servitù in secondo luogo si trova altresì l'origine vera della *prostituzione* e della *poliandria*; poichè il padrone può obbligare la serva, mero strumento, a giacere con uno o più uomini a sua volontà (2).

1408. Nella servitù si deve trovare in terzo luogo l'origine della stessa *pederastia*, potendo il padrone abusare de' servi ugualmente che delle serve (3).

1409. Se di tali sozzurre il fine è il piacere carnale, niente di più vituperevole e di più obbrobrioso.

Se poi delle passaggere unioni operate o imperate colle serve il fine inteso è la procreazione di figliuoli, ell' è ancora affatto illegittima, perchè cercata fuori dell'unione perpetua de' due sessi; nè v' ha matrimonio, perocchè questo, stando anco alla definizione più imperfetta, non è costituito dal solo fine della procreazione, ma richiede l'unione perpetua.

---

(1) Il Cristianesimo proscrisse fin dall'origine tutti questi abusi. La proscrizione di essi penetrò un po' alla volta nelle leggi civili. Una legge de' Longobardi sancì che se un padrone violasse la moglie del suo schiavo, entrambi, la moglie e lo schiavo, divenissero liberi (L. I, Tit. XXXII, § 5). Questa legge buona in sè stessa, e assai lodata da Montesquieu (L. XV, c. XII), apriva agli schiavi un modo illecito d'acquistare la libertà.

(2) Veggasi con quale viltà d'espressioni parli Varrone, *De re rustica*, L. II, c. X, dell'accoppiamento de' pastori, quasi fossero bestie, per moltiplicarne la razza!

(3) Questo orrendo vizio trovasi da per tutto dove è stabilita la servitù e la poligamia. Vedi a quale infame eccesso pervenne tale disordine a Costantinopoli e in Algeri presso il Montesquieu, L. XVI, c. VI.

1410. Altra mostruosità contro natura è questa: non esistendo per le serve, colle quali s'accoppia il padrone fuori di matrimonio, diritto di moglie, esse rimangono conseguentemente spogliate anche di quello di madri. Così, dove trovasi la servitù domestica stabilita, tutti i più intimi, i più sacri vincoli che legano insieme l'umanità sono infranti, macchiati, mostruosamente pervertiti.

1411. E di brutalità così obbrobriose veggonsi tuttavia nel mondo frequenti esempi dalle civili nazioni comportati, ammessi, protetti: rechiamone uno recente fra gl'innumerevoli, acciocchè tutti gli onesti fremendone e sdegnandone, uniscano quella voce e quelle forze che hanno, a coprirne di vergogna gli autori, i fautori, i protettori, e a farne giustizia.

Cosnard, già direttore del giardino delle piante di Baduel e di Cayenna, colonia francese, ebbe una figliuola per nome Maria Eufemia da una negra sua schiava. Alla figliuola nel suo testamento fatto nel 1833 lasciò la libertà, senza far menzione della madre. Morto nel 1840, alla liquidazione della sostanza, trattossi di vender la madre con altra bambina che ella allattava per arrichire del prezzo la figliuola e sorella Maria Eufemia! Or quello che è ancora più disonesto, più scandaloso in questo affare si è, che, quantunque il tribunale di prima istanza desse favorevol sentenza al procurator regio, che, fondato sull'articolo 46 del Codice nero (1), s'opponeva alla vendita; tuttavia nell'udienza del 9 maggio 1842 il tribunal d'appello della regia corte della Gujana francese ordinò la vendita all'incanto della madre e della bambina, acciocchè il prezzo s'applicasse ad accrescer la dote della mulatta Maria Eufemia! (2) Al presente pende la cosa dinanzi al tribunale supremo (3).

---

(1) Questo articolo dichiara che il figliuolo impubere non può essere separato dalla madre.

(2) Sia quì permesso di fare un'osservazione, benchè non riguardi direttamente il *Diritto domestico*. Fondamento naturale d'una savia costituzione politica dee essere una separazione totale fra la parte *amministrativa* e la parte *giudiziale*, principio religiosamente seguito negli austriaci dominj. La prima vuol essere composta dagl'*interessati*, e però il potere vi deve essere compartito secondo la proprietà (la messa sociale). La seconda vuol esser composta de' più *disinteressati* e giusti uomini che si possano avere, e però a giudici debbon essere scelti i più im-

La servitù domestica adunque introduce nelle famiglie la scostumatezza, e la scostumatezza disconosce tutti i diritti e tutti

---

parziali e virtuosi, a qualunque classe o ricca o povera essi appartengano. Questo è quello che noi cercheremo di porre in pienissima luce nell'opera *Della naturale costruzione della società civile*, che dee formare il secondo volume della *Filosofia della politica*. I due principj indicati non trovo che siano stati seguiti rigorosamente in nessuna delle tante *Costituzioni politiche* che si sono fatte o più tosto improvvisate a' nostri tempi. Considerino bene l'accennata distinzione i predicatori indiscreti del *voto universale*. Quello che è più singolare si è, che là dove più si predica la teoria del voto universale, ivi si pone meno cura a comporre i tribunali di persone aliene da ogni privato interesse nella cosa che giudicano. Il processo cagionato dalla successione di Cosnard è una delle molte prove, quanto alla Francia. Il tribunal d'appello che non arrossì di pronunciare l'inumana, immorale, snaturata sentenza che accennammo, colla quale ordinò di vendere una madre per darne il prezzo ad una figliuola, una sorella per darne il prezzo ad un' altra sorella, si componeva di sei giudici, cinque de' quali creoli, possessori di schiavi, che erano per conseguente giudici e parti nel litigio! (V. l'*Univers* 16 octobre 1842). — Volgiamo gli occhi ad un altro processo, ad un processo troppo maggiore, quello della stessa abolizione della schiavitù nelle Colonie francesi, e tenendo d'occhio all' andamento di questo gran processo, con cui si tratta non dico di vendicare, ma di far cessare finalmente milioni d'ingiustizie crudeli ed empie contro milioni di uomini, impareremo quanto l' interessato, in generale, sia giudice iniquo, e da eliminarsi da' tribunali, da' comitati destinati a decidere questioni di diritto: tanto più se l'interesse si lega colla scostumatezza. Veggasi con che disumana ostinazione i Consigli coloniali mandarono sempre alla metropoli voti contrarj all'emancipazione. Questi voti, rispetto alle Colonie francesi, si trovano riferiti nella citata *Relazione* del duca di Broglio al Ministro segretario di Stato della marina e delle Colonie. Noi vogliamo mettere sott' occhio del lettore documenti così significativi ed instruttivi . . . . . *Au mois de juillet 1840 faisant appel* ENCORE UNE FOIS *aux Conseils coloniaux, invoquant encore une fois le concours de leurs lumières et de leur expérience, il* (il Governo) *les avertissait, néanmoins, que cet appel serait le dernier.*

« *Si les Conseils coloniaux, disait-il, ont pu croire jusqu'à présent*
« *qu'on ne les consultait qu'avec l'intention de s'arrêter devant les diffi-*
« *cultés qu'ils opposeraient à un plan quelconque d'émancipation, ils doi-*
« *vent reconnaître qu'un systéme d'opposition serait vainement employé*
« *aujourd' hui que le Gouvernement vient de dèclarer que le moment est*
« *venu de s' occuper d'abolir l'esclavage dans nos colonies* ».

Il est à regretter que ce langage n' ait pas été mieux compris.

Le Conseil colonial de la Martinique n'y a rèpondu, dans sa séance du 2 *mars* 1841, *qu'en protestant formellement, en principe, contre toute émancipation quelconque, à quelque époque que ce soit; en droit, contre l'autorité même de la métropole.*

i doveri di marito e di moglie, di madre e di figliuolo. O convien dunque che cessi la schiavitù, o che cessino i vincoli

---

Le Conseil colonial de la Gaudeloupe, sans aller tout a fait aussi loin sur se dernier point, sans contester expressément les droits de la législature métropolitaine, s'est néanmoins empressé, de sont côté, de proclamer, dans ses séances des 23 e 24 décembre 1840, la nécessité de maintenir indéfiniment le bienfait de l'esclavage (ce sont ler termes du rapport) e d'attendre uniquement la transformation coloniale de la fusion des races, des affranchissements volontaires et de l'accroissement progressif de la population laborieuse.

Le Conseil colonial de la Guyane a conclu, dans sa séance du 19 janvier 1841, à un ajournement sans terme ni limite quelconque, l'émancipation ne pouvant être, selon lui, que l'oeuvre du temps e de la patience.

Quant au Conseil coloniale de Bourbon, il ne considére pas seulement l'esclavage comme un bienfait relatif dans un état de transition: il le considére comme un bienfait absolu dans un état de choses perpétuel. A ses yeux, la condition de l' esclave est moralement supérieure, et matériellement preférable à celle du travailleur libre; il serait absurde et odieux de l'en priver. L'esclavage est le grand instrument, l'instrument providentiel et permanent de la civilisation. On ne pourrait d'ailleurs, sans fouler aux pieds les droit des colonies, supprimer l' esclavage, même en indemnisant les colons, même en garantissant efficacement le maintien du travail.

Su' quali voti dei Consigli coloniali la Commissione fa queste osservazioni:

Ces déclarations ne nous ont point surpri: il était aisé de les prévoir. Aussi n'était-se point, pour notre parte, aux Conseils coloniaux, composés exclusivement de colons, mais aux gouverneurs et aux magistrats qui composent les conseils speciaux des colonies, que nous nous étions adressés, par l'intermediaire du département de la marine, pour obtenir les documents et les éclaircissements nécessaires aux progrès de nos travaux: et tout en rendant justice aux motifs qui paraissent avoir déterminé votre prédé cesseur à mettre, pour la dernièr fois, en demeure les parties intéressées, nous n' avions pas fondé sur leur concours de très-grandes espérances.

Les arguments produits à l' appui de ces déclarations ne nous on pas non plus ébranlés: ces arguments n'ont rien de nouveau. Ils ont été mainte et mainte fois employés depuis 50 ans, d'abord pour combattre l'abolition de la traite des noirs, puis pour s' opposer à l'admission des hommes de couleur dans le sein de la société civile et politique. Dans l' un comme dans l'autre cas, ils ont été appréciés. — Rapport fait au Ministre secrétaire d'État de la Marine et des Colonies, p. 2 e segg.

(3) « *Un colon,* scrive M. Comte nella sua opera della legislazione, « L. V, c. VII, *n'affranchit pas les enfans qui naissent de lui et des ses « femmes esclaves; il exige d'eux les travaux et la soumission, qu'il exige « de tous les autres. Il les vend, les échange ou les transmet à ses héri- « tier selon qu'il le juge convenable: si un de ses enfans légitimes les re-*

domestici, che soli costituiscono la famiglia nella sua entità giuridica o morale, e fin anco nel suo essere naturale (1).

§ 2.

Effetti immorali ed ingiusti della servitù nel matrimonio.

1412. Dato poi anco, che il padrone s'unisca colle serve in unione perpetua, e tale che riceva nome di matrimonio; l'oppressione della donna sarà sempre l'effetto della servitù, se pur la donna non si renda libera collo sposarla, e non sia moglie unica (2).

1413. Dico se non sia moglie unica e libera; poichè se la servitù è una delle cause della poligamia, la poligamia stessa è un grado di servitù. Alla donna, dove è in uso la poligamia, viene tolto il diritto d'uguaglianza; ella dee amare esclusivamente colui che non l'ama esclusivamente, dee osservare la fede a chi non gliela osserva (3); il marito non può avere piena unione con lei, e pur si vuole ch'ella l' abbia col marito.

« *çoit à titre de succession, il ne fait entre eux et ses autres esclaves aucune distinction; un frère devient ainsi le propriétaire de ses soeurs et de ses frères. Il exerce sur eux la même tyrannie; il exige d'eux les mêmes travaux; il les déchire du même fouet; il assouvit sur eux les mêmes désirs. Cette multitude d'esclaves blancs, qui étonnent les regards d'un européen, sont donc presque toujours les fruits de l'adultère et de l'inceste. Un voyageur observe qu'il existe si peu d'affection entre les parens, dans cette colonie, qu'on voit rarement deux frères converser ensemble* ». (Barrow, Nouveau voyage dans la partie méridionale de l'Afrique, T. I, ch. I, pag. 130).

(1) Rimetto il lettore all'opera di M. Comte, *Traité de législation etc.*, L. V, dove troverà accumulati i fatti più costanti e più universali, che provano le più immorali e snaturate conseguenze provenienti dalla schiavitù nelle colonie.

(2) Dionigio d'Alicarnasso reca una legge di Numa, che proibiva al padre di vendere il figliuolo, se gli avesse permesso di prender moglie, esser partecipe della religione e de' beni della famiglia (L. II). Questa legge protettrice della moglie è di quelle che sentono dello spirito religioso ed onesto delle antichissime leggi vicine all'origine del genere umano. Samuel Coccejo per altro sostiene con buone ragioni, che i padri non avessero mai il diritto di vendere i figliuoli, e dice che Dionigio, come greco che era, potea facilmente prendere errore circa le cose romane. Dissert. Proem. XII, L. III, c. IV, S. II.

(3) L'uguaglianza nell'uso del sesso e nell' osservanza della continenza fu altamente proclamata dal Vangelo tostochè apparve al mondo, ciò che

1414. E a mantenere così bassa ingiustizia, che l'individuo forte esercita sopra il debole, quegli ne dee usar di molt'altre; tal è la clausura ne' serragli e negli harèm, la compressione de' piedi alla China, ecc.; poichè l'ingiustizia cade da sè, se con nuove ingiustizie non si sostiene.

1415. La donna ingiuriata così senza posa e senza rimedio, o dee rendersi stupida, o trovarsi in istato di continua propensione e conato a ricuperare i suoi diritti, almeno a vendicarsi. E l'uno e l'altro di questi stati è immorale, ingiusto, distruttor della domestica felicità.

1416. La poligamia non favorisce la fecondità, come accennammo (1).

« Ella non è meglio utile a' figliuoli, ed è uno de' grandi « inconvenienti, che il padre e la madre non possono avere « il medesimo affetto pe' loro fanciulli; chè il padre non ne « può amare venti di quell'amore che la madre ne ama due » (2). Oltre di che l'uomo non può amare egualmente più mogli, e l'amor suo pe' fanciulli che gli generano, tiene della disuguaglianza stessa dell' amore ch' egli porta alle mogli.

1417. L'oppressione delle femmine dee ripetersi certamente da più cause; ma una principale è la rozzezza e l' ignoranza. Perocchè se l'uomo è sfornito d'istruzione, e specialmente d'istruzion morale; egli opera abbandonato alle leggi di sua *spontaneità*, la quale, guasta pel vizio originale, tende a guastarsi via più.

All'operare spontaneo della volontà umana s'oppone la *libertà*; la qual si manifesta più vigorosa, più che si sviluppa

---

servì a rilevare la condizione della femmina. S. Gregorio Nazianzeno parla al marito così « E come vuoi tu esigere quello che tu non presti? » (Orat. XXXI). Lattanzio vuole che il marito sia esempio di continenza alla moglie, come dee esserle, secondo i principj cristiani, maestro di tutte l'altre virtù: *Exemplo continentiae docenda est uxor ut se caste gerat. Iniquum est enim, ut id exigas, quod ipse præstare non possis* (Inst. L. VI, XXIII). S. Girolamo, dopo aver mostrato, che le leggi del Vangelo sono più perfette delle civili, *Apud nos*, dice, *quod non licet fœminis, æque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur*. Ad Oceanum.

(1) Veggasi Chardin, Voyage en Perse, description du gouvernement, c. XII, dove mostra che le famiglie persiane, dov' è la poligamia, non abbondano più di figliuolanza delle famiglie francesi nelle quali non si permette che una sola moglie.

(2) De l'esprit des lois, L. XVI, VI.

e tiene in esercizio la ragione, e più che l'uomo acquista di dottrine, massimamente sane e morali. Questo principio del libero arbitrio, le cui forze crescono di mano in mano che l' intelligenza si svolge e si provvede di cognizioni scevre d'errore, è quello che riduce sotto il giogo d'una regola morale la spontaneità dell' uomo, che la infrena nelle sue tendenze, e la dirige per un cammino onesto ed utile.

Ma le forze maggiori e veramente sufficienti a dominare e regolare le tendenze spontanee della volontà umana non si hanno che nel cristianesimo; nel qual solo l'uomo si trova sì manifestamente fortificato contro il male, che l' esperienza stessa mostra ciò che insegna la fede, ricevere l' umana volontà un segreto ajuto, soprannaturale, efficacissimo.

Or la *spontaneità* è soggetta alle cause esterne, la stirpe, il clima, la maniera di procacciarsi gli alimenti e di supplire ai bisogni, ecc.

La *libertà* (che attinge le sue forze dall'istruzione, principalmente morale, e dalla grazia) sopravviene a dominare la spontaneità, di passo in passo coll' incivilimento, e a sottrarla agli impulsi che spingono l' uomo al male.

Dove dunque la libertà è poco sviluppata, ivi si vedono i popoli quasi abbandonati alla spontaneità.

Quindi è che fra i popoli barbari, fra i quali, atteso lo scarso sviluppo intellettuale, le scarse cognizioni, la privazione della vera religione, poco vale il libero arbitrio, e la *naturale spontaneità* è quasi sola lor guida; l'influenza su'loro costumi delle cause accennate del clima, de'bisogni e mezzi di soddisfarli, ecc. si riconosce grandissima. Questo fatto non prova già che poco possano di lor natura le cause intellettuali e morali; prova solo che queste cause non sono ancora applicate quanto basta al miglioramento di quelle nazioni.

Si vede dunque qui la ragione perchè le dette cause esterne, e la corruzione insita nella volontà, che opera a seconda d'esse con ispontaneo e natural movimento, producano costantemente l'effetto della tirannia dell'uomo sopra la donna e dell'oppressione di questa, e con esso insieme, quello della poligamia (1).

(1) Questo effetto e pena del peccato sembra essere stato indicato da Dio in quelle parole ch'egli rivolse alla donna, *Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui* (Gen. III, 16). Il fine *intrinseco* del matrimonio l' *unione*

In quanto ai fatti che comprovano tale asserzione, il lettore li troverà, bramandolo, nell'opera di M. Comte, che descrive l'oppressione della donna in tutte le cinque razze, in cui alcuni fisiologi soglion dividere il genere umano, la caucasia, la mongolla, l'etiopa, l'americana e la malaja (1). Questa oppressione ha certo i suoi gradi, secondo l'influenza d'innumerevoli cagioni esterne, ma più o meno ell'è universale: la spontaneità umana che la produce, mostra ben chiaro il suggello della colpa primitiva. Presso i popoli cacciatori e guerrieri, cioè selvaggi, l'uomo è tutto, colla sua prodezza, agilità e forza prende la cacciagione con cui alimentar la famiglia, e vince i nemici che l'assaliscono: egli è chiaro, che la donna in tale condizione rimane dimentica, è nulla, è meno d'un somiere.

ARTICOLO II.

IL PRINCIPIO D'UGUAGLIANZA ASSOLUTA CONSIDERATO NELLA SOCIETA' DOMESTICA.

1418. Abborrenti da sì disumane ingiustizie, alcuni rovinano nel contrario eccesso. Pongono l'animo a rilevar la donna dall'avvilimento, e sventuramente concentrano la loro attenzione nel solo elemento di naturale *eguaglianza* ch'ella ha coll'uomo; dimenticando di considerare l'altro elemento, pure naturale, della *disuguaglianza*. Il loro errore nasce, simigliantemente a quello de' primi, dall'ommettere e disconoscere una porzion della verità: i primi disconoscono la *persona* della donna, che è uguale a quella dell'uomo; i secondi tenendo conto della dignità per-

---

perfetta s' indebolì, si perdette pel peccato. Restò il *fine estrinseco* la voglia d'aver figliuoli. Perciò Iddio dopo il peccato disse alla donna, *Multiplicabo ærumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios.* E perchè questo fine estrinseco del matrimonio non involge l'*amor d'amicizia*, perchè considera la donna come un istrumento, perciò Iddio continua: *et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui.* L'*unione perfetta* dell'uomo colla donna viene espressa col nome unico di *Adam* dato ad entrambi i conjugi (Gen. V, 1, 2). Ma dopo il peccato la donna non ha più il nome comune col marito, riceve un nome suo proprio, quello di *Eva* (Gen. III, 20), che vuol dire *madre dei viventi*, ed acconciamente esprime il fine estrinseco restato al matrimonio, quello d'aver prole. Quindi nel paradiso terrestre la verginità; fuori d'esso la fecondità.

(1) *Traité de législation, ou exposition des lois générales suivant lesquelles le peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires* par Charles Comte, L. IV.

sonale, disconoscono la *natura* della donna che è sott'ordinata come compimento ed ajuto a quella dell'uomo (1).

1419. Questi vogliono che nella famiglia e la donna e l'uomo possano ugualmente: contro la tradizione di tutto il genere umano e contro il senso comune, pretendono introdurvi la democrazia, ossia il sistema del voto universale.

1420. Che nello stato di natura le famiglie sieno eguali fra loro, quest' è indubitato. Che in detto stato i capi che le rappresentano sieno del pari indipendenti, viene di conseguenza. Che approssimandosi le famiglie le une all'altre, rappresentate da' loro capi, per comporre le loro differenze o per unirsi in società, ciascun capo abbia una egual ragione di voto, ciò parimente s'intende (2). Ell' è questa una specie di democrazia tra le famiglie conviventi nello stato di natura; e ciò che di essa rimane dopo formata la società civile, è la democrazia divenuta civile.

1421. Ma sragiona oltre misura colui che si consiglia di trasportare quella democrazia nel seno stesso di ciascuna famiglia. Costui abusa d'un argomento d'analogia: la società civile può essere un' unione di capi di famiglia indipendenti, ma i membri della società conjugale sono per natura dipendenti, come abbiam dimostrato.

1422. Nondimeno dal sistema, che tende a democratizzare la famiglia, si dee distinguer quello che attribuisce anche alle donne la rappresentanza politica. Noi crediamo di dover qui dire poche parole anche di questo.

(1) Questo errore che stabilisce un'uguaglianza assoluta fra' conjugi, è più esteso oggidì, che non parrebbe dovesse essere. Il Zeiller dice: « La « maggior parte degli scrittori di *Diritto naturale* non ammettono niuna « superiorità nel matrimonio » (*Diritto naturale privato*, § 161; e cita Schott, *Giornale settimanale di giurisprudenza*, T. I, p. 757). La ragione di quest' abbaglio è certamente quella di non aver posto mente, che la superiorità del marito e la soggezione della moglie è solamente *officiosa e sociale*, non punto *signorile* l' una, nè l'altra *servile*.

(2) Non è tuttavia a credersi, che un capo di famiglia anche in tali vertenze non abbia più influenza d' un altro nella conclusione degli affari. La potenza della famiglia influisce indirettamente, e rende un voto più pesante dell'altro: quest' influenza s' esercita sulla *spontaneità* delle altre famiglie che trovano il loro conto a consentire colla più influente che può proteggerle; o anco può loro nuocere. Laonde questa fin che influisce col solo far uso de' proprj diritti, senza eccedere la loro sfera, esercita un'*influenza legittima* che non le si potrebbe negare, senza ingiuria.

1423. Come l'unione del marito e della moglie, secondo natura, è *piena*, così è *piena* ed universale la sommissione di questa a quello.

La *sommissione piena* della moglie al marito fa sì che questi ha il diritto assoluto di tutto ciò che la moglie ha di alienabile, o riguardi il suo individuo, o ciò che è connesso col suo individuo nel vincolo di *proprietà*.

Ma il *diritto assoluto* non esclude il *relativo*. Se rispetto al marito, la moglie non ha altri diritti che gl'inalienabili; ella ne ha tuttavia, ella può avere ogni maniera di diritto relativamente a tutte l'altre persone giuridiche (1); ella è un soggetto di *diritti relativi*.

1424. Tale è la natura de' *diritti relativi*, che essi possono esercitarsi verso coloro, in relazione de' quali esistono; purchè il proprietario assoluto non faccia ostacolo, o cessi egli stesso (D. I. 1277-1293).

Quindi la moglie può rappresentare la famiglia in tre casi:

1.° Congiuntamente al marito, col consenso di questo, o delegata da questo. — Il marito cioè può difendere la famiglia e trattare gli affari della famiglia per mezzo della moglie.— Unita al marito la moglie opera come un ajuto di lui; col consenso del marito la moglie opera come una parte di lui; delegata dal marito la moglie opera come rappresentante lui;

2.° Nell'assenza del marito, poichè allora si devolvono alla moglie le funzioni e i diritti di capo di casa (2);

3.° Morto il marito, poichè allora ella è il capo naturale della casa; ha naturalmente i diritti di padre di famiglia.

1425. Qualora dunque la società civile sia costituita a tal forma, che risulti da un aggregato di famiglie, le quali regolano la loro confederazione secondo i voti de' loro capi; la parte politica che può aver la moglie è la seguente.

---

(1) *L. Del principio della derivazione de' diritti*, c. I, a. III. In opposizione al diritto *relativo a certe persone* ho usato di porre il diritto *assoluto completo pieno*. Confesso però che sarebbe meglio mantenere costantemente una sola di queste tre denominazioni; ma è difficile scegliere. Forse la parola *assoluto* esprime meglio il concetto che non l' altre due.

(2) Se il marito abbandonasse la famiglia moralmente, cioè ricusando di fare l'officio suo di capo di casa; la moglie può, anzi dee supplire alla sua mancanza.

Nel primo degli accennati casi, la moglie può essere la *consigliera* del marito, se questi la consulta, e così opera congiuntamente col marito.

1426. Ella può portare il voto del marito, e trattare per lui la causa della famiglia, quando il marito sia impedito, e non abbia altri da cui farsi più convenientemente rappresentare, o non voglia farsi rappresentare da altri (255-258), massime trattandosi di causa grave, la qual trascurata, arrecar potesse non piccolo danno alla famiglia.

1427. Tuttavia, secondo il dovere morale, non essendovi impedimento, il marito è obbligato di rappresentare in persona la famiglia; massime che, fuori del caso di necessità, la pubblica rappresentanza ripugna al riserbo naturale, dovere delle mogli.

1428. Nel secondo e nel terzo degli accennati casi, la donna ha diritto di rappresentar la famiglia dovecchessia: benchè un tale diritto più onestamente da lei si possa esercitare mediante delegazione di qualche uom probo, parente, o amico di casa, da lei eletto a procuratore.

1429. La donna dunque non ha alcun diritto di rappresentazione nelle pubbliche adunanze, se si considera come *individuo;* ma ella ha questo diritto, giuridicamente parlando, quando acquista la dignità o esercita l'ufficio di capo di famiglia.

1430. La donna non ha parimente diritto di rappresentazione nelle politiche adunanze come *moglie;* perocchè ciò ripugna all'unità del capo di casa, alla piena sommissione dovuta al marito, e al consenso di volontà che dee aver con esso; giacchè sconcia ed intollerabiie cosa sarebbe, che il suo voto politico fosse a quello del marito contrario, e marito e moglie a due partiti politici opposti appartenessero, come accader potrebbe qualora anche la moglie potesse dare un voto distinto nelle pubbliche deliberazioni.

CAPITOLO VII.

SANZIONE DE' DIRITTI DELLA MOGLIE NELLO STATO DI NATURA.

1431. Abbiamo imposto alla moglie il dover giuridico di *piena sommissione* al marito.

Le abbiamo tuttavia mantenuti de' diritti.

Le abbiamo mantenuti de' *diritti assoluti,* tutti quelli che si ricapitolano nella conservazione della sua *dignità personale.*

Le abbiamo mantenuti altresì de' *diritti relativi* alle altre persone giuridiche diverse dal marito.

Di più abbiamo imposto al marito obbligazioni giuridiche in verso alla moglie: l'obbligazione di non ledere la *dignità personale* di lei; l'obbligazione di esercitare que'suoi *diritti assoluti*, a cui rispondono nella moglie *diritti relativi*, in modo che questi non rimangano perduti od offesi, anzi da lui sieno custoditi e bene amministrati (D. I. 1279-1283).

1432. Ma quale è la sanzione de' diritti della moglie, nello stato di natura?

Egli è certo, che sì nello stato di natura, come nello stato sociale, la miglior guarentigia de' diritti si è l'amor grande portato alla giustizia d'ambo le parti, e specialmente dalla parte più forte. Onde l'*educazione morale* è sempre il migliore e più efficace mezzo anche politico al mantenimento de'diritti scambievoli.

1433. Oltracciò può la donna per vie morali difendere efficacemente i suoi diritti: la virtù di lei, le parole, la dolcezza, le grazie pudiche possono abbonire il marito, *sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem* (1). Quest'è la prima arma di difesa, a cui ella deve sicuramente ricorrere.

1434. Un'altr'arma morale, che rimane alla debolezza, si è il ricorso alla divinità (2): la quale ascolta i prieghi e le lagrime di chi la invoca con fede, e con purezza di cuore.

1435. Oltre questi ajuti morali, rimangono alla donna nello stato di società domestica, anche alcune difese e guarentigie umane ed esteriori.

1436. Ma, innanzi tratto, è da avvertire, che le bisogna osservare le regole di una giusta *procedura naturale*, sì nell'esercizio del diritto di difesa (D. I. 1764-1819, 1942-1950), che nell'esercizio di quello di risarcimento (3) (D. I. 1977-1994).

---

(1) I Corinth. VII, 14.

(2) Le stesse leggi politiche del paganesimo, che non accordavano agli schiavi diritti civili di sorte, riconoscevano in essi un avanzo di diritto naturale, quello di ricorrere alla protezione superna. In Atene poteano gli schiavi duramente trattati rifuggirsi nel tempio di Teseo, o in altro asilo che apriva loro la religione.

(3) Il caso di risarcimento a favore della moglie s'avvera, a ragion d'esempio, se il marito consuma indebitamente i beni esterni, su cui la moglie ha un diritto di proprietà relativo, certificato mediante il *contrassegno*

1437. Uno de' capi di questa procedura si è la legge naturale, a favore del *giudice competente*. Giudice competente è il superior sociale, e però nella società conjugale è il *marito*. La moglie dunque non si può opporre per vie coattive al marito, se non abbia certezza del pregiudizio recato a' suoi diritti, quanto è necessario avere a chi vuol procedere contro il giudice competente (D. I. 611, 612).

1438. Che se pure, salvo il rispetto dovuto al giudice competente, resta alla moglie azione contro il marito, ella può adoperare ordinariamente que' mezzi ed ajuti che trova avere alle mani; e non bastando da sè, può ricorrere a persone estranee, prima al padre suo, a' suoi fratelli e parenti; agli altri di poi. Tutti in istato di natura hanno diritto di venire in suo soccorso (D. I. 144-156).

1439. Finalmente è necessario distinguere il *diritto di difesa* de' proprj diritti, che compete alla moglie, dal *diritto di cagionare un danno al marito* per cagione della propria difesa, essendo questi due diritti (D. I. 1706) governati da norme diverse nel loro esercizio.

1440. Il *diritto di difesa*, senza danno positivo del marito, è conceduto alla moglie in tutta la sua estensione, com'è detto fin qui, perchè non s' oppone per sè alla piena unione conjugale; giacchè la mera *verità* e *giustizia* non s' oppongono al vero amore ed alla vera carità.

1441. Ma il *danno* positivo del marito (1) s' oppone all' unione. La moglie dee amare il marito con sacrifizio, dee amarlo d'amor sofferente. Ella non è dunque licenziata a recar danno al marito nell' esercizio del suo diritto di difesa e di risarcimento in verso di lui, se non nel caso che il marito attenti a'suoi diritti formali puri, o alla sua vita, e altra via non abbia da metterli in salvo. In tutti gli altri casi, essendo il marito abitualmente malvagio, potrà al più recargli il *danno negativo* del sottrarsi alla sua convivenza, pronta sempre a restituirglisi qualora egli s'emendi del disamorato e vizioso suo vivere.

---

indicato nel D. I. 1283, 1284. Il marito può essere obbligato a sottoporre al detto contrassegno tanti beni suoi proprj, quanti n'ha consumati indebitamente della moglie.

(1) Per danno del marito non s' intende quello che è necessario che soffra pel soddisfacimento, o riduzione in pristino de' diritti della moglie, che non è danno.

1442. La natura del matrimonio tempera così il diritto di difesa e di risarcimento della moglie (1). Ma convien dire il somigliante del diritto di difesa e di risarcimento, che può esercitare il marito verso la moglie; se non che questi ha oltracciò un diritto d'altra specie, vale a dire il diritto di *correggere* la moglie, e d'infliggerle moderate pene medicinali.

1443. I diritti adunque venienti dallo *stato giuridico delle persone* modificano tutti gli altri diritti che hanno per oggetto le cose (*diritti reali*); come abbiamo veduto avvenir anco parlando del diritto di difesa e di risarcimento de'figliuoli verso i loro genitori (D. I. 841-843).

Passiamo ad esporre il diritto della società parentale.

---

(1) Origine di molti errori fu l'aversi applicato al *Diritto razionale* in un modo troppo generale certe regole, che hanno solo un valore parziale. La legislazione positiva non potendo o non sapendo ancor discendere alle più speciali distinzioni, pigliò quelle regole e diede loro un valor generale. Poi sopravvenendo gli scrittori di *Diritto naturale* educati nello studio delle leggi positive, e intenti più a giovare all' intelligenza di queste che ad altro, presero quelle regole, quali loro le fecero gli umani legislatori, e con tale generalità soverchia di valore supposto le restituirono al Diritto di ragione. Quindi alla scienza del Diritto razionale restò appiccicato molto di quell' arbitrario, che è proprio delle leggi positive. Un esempio di ciò parmi si possa additare in quelle singolari parole del Wolfio: *Naturaliter maritus imperium in uxorem invitam sibi arrogare nequit*; *si vero uxor arroganti non contradicit*, LONGA PATIENTIA *tandem in jus transit* (P. VII, § 497). Così la virtù eroica della moglie, le farebbe perdere i suoi diritti! l'arroganza costante ne farebbe acquistare al marito! La *regola*, di cui il Wolfio abusò, vale solo quando l' imperio che un uomo esercita in sugli altri 1.° non è in sè stesso *reo*, come rea ed ingiusta è l'arroganza e la superbia del marito, 2.° quando il tacere non vien da virtù, ma esprime un tacito consenso proveniente non dall' impossibilità di scuotere il giogo, ma dal trovare quel giogo leggero, utile, amabile (D. I. 584-585). Se non si avverano queste due condizioni, l'imperio è mera ingiustizia più lunga, più che egli dura; e ingiustizia più lunga è ingiustizia maggiore; la quale attua maggiormente nell'offeso il diritto di difesa e di risarcimento.

A giudicare poi se le due espresse condizioni s'avverano, nuove regole si richieggono: talora si dee supporle, benchè non esistano, quando d' altra parte non si può provare che manchino: talora, provato anco che manchino, si dee negare l' esercizio del diritto che ha l' offeso di scuotere il giogo, per ragioni di pubblico bene, per obbligazioni d' un ordine più elevato, che stringono talora gli uomini a dover soprassedere dall' uso de' proprj diritti.

SEZIONE II.

DELLA SOCIETA' PARENTALE.

1444. La società *conjugale* germina nel proprio seno un'altra società, la *parentale*. Perocchè quell'union piena di due umani individui di sesso diverso, che società conjugale o matrimonio si appella, fu così ordinata dall'autore della natura, che abbia due gradi, cioè che sia *unione abituale* e continua, o *unione attuale* (1095), e quando l'unione attuale discende anche ad unire a pieno i corpi de' conjugi secondo la loro naturale convenienza, n'esca l'effetto di dar vita a nuovi esseri umani (1063). I figliuoli adunque esistono qual conseguenza della piena unione attuale de' genitori di cui sono una cotale accessione e distendimento, e co' figliuoli la società domestica trovasi accresciuta di persone, e già composta di due società bellamente intrecciate fra loro: quella de' conjugi, e quella de' conjugi co' figliuoli che piglia il nome di *parentale.*

1445. Incominciano allora nuove relazioni giuridiche 1.° de' genitori tra loro relativamente alla prole, 2.° tra i genitori e la prole, 3.° tra i figliuoli medesimi; le quali relazioni sono l'oggetto del *Diritto della società parentale,* che ci rimane ad esporre.

Il faremo brevemente, avendo già noi intramessa gran parte del *Diritto parentale* nel *Diritto individuale* per non disgiungere soverchiamente materie affini (D. I. 528-863, 1294-1449).

CAPITOLO I.

DEL PRINCIPIO CHE DETERMINA LE RELAZIONI GIURIDICHE FRA IL PADRE, LA MADRE E I FIGLIUOLI.

ARTICOLO I.

ENUNCIAZIONE DEL PRINCIPIO.

1446. La generazione è il titolo della patria potestà (D. I. 781-790). Basterebbe il detto su questa, se non ci rimanesse a determinare i diritti della madre comparativamente al padre. Convien dunque che svolgiamo il titolo della generazione

in modo, che ne risultino i diritti rispettivi di patria potestà che ha su' figliuoli l'uno e l'altro genitore.

E per indicare brevemente il pensier nostro, diciamo che « il principio che determina le relazioni giuridiche fra padre, madre e figliuoli, si è la speciale persona collettiva, che queste tre persone giuridiche formano insieme secondo natura ».

ARTICOLO II.

APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO A DETERMINARE LA DIFFERENZA DELLA PATRIA POTESTA' NEL PADRE E NELLA MADRE.

1447. Affine di condurre un tal principio alla sua applicazione, convien dichiarare qual sia la specialità di persona collettiva che formano insieme da un lato il padre e la madre, e dall'altro questi co' figliuoli.

Conciossiachè non si dà una sola specie di persone collettive; nè egli è dal concetto di persona collettiva in genere, chè si possano dedurre le relazioni giuridiche che noi cerchiamo; ma è dal concetto di quella persona speciale, che formano insieme i tre membri della famiglia, padre, madre e figliuolo.

1448. V'hanno persone collettive risultanti dal solo arbitrio di più persone individue, senza che s'aggiungano legami naturali; e tali persone collettive si posson disciogliere coll'arbitrio, come coll'arbitrio si formano.

Non così di quelle, in cui coll'arbitrio che le forma, la natura stessa unisce un suo elemento che diviene titolo di obbligazioni morali-giuridiche.

A queste obbligazioni non si può più rinunziare, perchè non fu opera del loro arbitrio il titolo onde provennero. Tanto avviene nel matrimonio.

1449. L'elemento che pone la *natura* nel matrimonio dà a tale unione quattro caratteri, ne' quali consiste la *specialità* della persona collettiva de'conjugi, i quali caratteri sono:

1.° La *perpetuità*, non potendo essere il matrimonio un'*unione piena* de' due individui che lo contraggono, se non è perpetua;

2.° L'*uguaglianza* dell'unione dal primo dì delle nozze, fino alla morte dell'un de' conjugi;

3.° L'unione è anche tale, che involge piena *soggezione officiosa* della moglie al marito;

4.° Finalmente l'unione è anteriore all'esistenza de'figliuoli, e alla nuova persona collettiva che, nascendo essi, incomincia.

1450. Da quest'ultimo carattere d'anteriorità, che ha la persona collettiva de' genitori, da questo trovare che i figliuoli fanno, venendo al mondo, i genitori già uniti in una persona indissolubile, discende che i doveri e tutte le relazioni giuridiche de'figliuoli si debbono prima di tutto considerare rispetto alla persona collettiva de' genitori: verso quest'indivisibile persona sono i primi doveri della prole, e i primi diritti de' genitori sono pure diritti di una persona verso la prole.

I genitori adunque possiedono primieramente in solido i loro diritti sui figliuoli, come pure in solido hanno verso di essi le obbligazioni morali-giuridiche.

1451. Ma come poi si divide ella cotesta solidarietà?

Per rispondere a tale dimanda è necessario ricorrere al principio posto della *speciale persona collettiva* de'conjugi, cioè al terzo carattere che determina questa specialità. Secondo questo carattere la moglie è pienamente soggetta al marito, soggezione che ajuta e perfeziona la piena unione de'due conjugi fra loro.

1452. Ora a questo dovere di soggezione e al diritto corrispondente di governo nel marito abbiamo assegnato due titoli: 1.° il sentimento energico che nell'uomo si manifesta spignendolo a voler esser capo di una famiglia; e 2.° le diverse forze ed attitudini dell' uomo e della donna.

Dalla soggezzione dunque della donna al marito, conseguita che se il padre e la madre hanno in rispetto a'figliuoli diritti e doveri della stessa *natura*, attesa la loro unione; li hanno però in un *modo* diverso attesa la loro disuguaglianza.

Se si considera la soggezione della donna in quanto procede dal sentimento naturale o proprio dell'uomo di volere rendersi capo della famiglia, i diritti dell'uomo sui figliuoli sono *formalmente* diversi da quelli della donna: il padre è il *soggetto assoluto* di questi diritti e doveri; la madre n'è il *soggetto relativo*.

1453. Noi abbiamo già esposto ciò che compete al *soggetto assoluto*, e ciò che compete al *soggetto relativo de' diritti* (D. I. 1279-1290, 1332-1339), e da tale dottrina risulta,

1.° Che la madre può giuridicamente in verso i figliuoli tutto ciò che può il padre, dopo la morte e nell'assenza di lui, o col suo consenso espresso o tacito;

2.° Che nulla può di ciò che si oppone al giusto e lecito volere del padre; il qual volere dee ella stimarlo sempre siccome giusto e lecito, finchè non le consti con tutta certezza essere illecito ed ingiusto; perocchè il proprietario assoluto è anche il giudice competente.

1454. Ma se si considerano le diverse attitudini e facoltà del marito e della moglie, avviene che si compartiscano fra loro i doveri che hanno verso i figliuoli dalla natura, non *secondo la forma*, ma piuttosto *secondo la materia*; cioè l'uno e l'altro è soggetto degli stessi doveri, ma l'uno è atto ad esercitarne alcuni, a cui l'altro non vale almeno allo stesso grado: e chi può meglio eseguire il dovere, quegli anche dee farlo di preferenza. I diritti che corrispondono a questo genere di doveri, si compartono secondo lo stesso principio fra il padre e la madre.

ARTICOLO III.

APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO A DETERMINARE LA NATURA DELLA PATRIA POTESTA' IN GENERALE.

1455. Determinata la relazione del padre e della madre in verso a' figliuoli, rimane a determinare la relazione d'entrambi collettivamente verso a' medesimi.

Come la relazione giuridica del padre e della madre si trae dalla *specialità* della persona loro collettiva; così la relazione giuridica della persona collettiva de'genitori colla prole, si trae dalla *specialità* della persona collettiva che formano i figliuoli co' genitori.

1456. A rendere perspicua la specialità della persona collettiva che formano i genitori co' figliuoli, giova paragonare questa persona con quella che fanno tra loro i genitori; e soprattutto riguardare a'due primi caratteri della persona collettiva de' conjugi, la *perpetuità* e l'*uguaglianza*.

1457. Ora l'unione de' genitori co' figliuoli è *perpetua*, ma non sempre *uguale*.

Abbiam veduto (1063) che il figliuolo è messo in essere da un elemento materiale, vivente, che prima è porzione de' generatori, e poi vive da sè (1). Quest' elemento costituito per

(1) L'atto di staccarsi è un punto che non toglie la continuazione della vita; è dove si toccano e continuano le estremità delle due vite individuali, che non è che la vita stessa con due rapporti personali, i quali cessano.

sè esistente, è la *natura*, non la *persona* del figliuolo, poichè la persona gli viene da Dio (1).

1458. I diritti adunque de' genitori come *autori speciali* del figliuolo riguardano la *natura* di lui, rimanendone libera la *persona*.

I genitori dunque hanno entrambi il pieno *dominio* del figliuolo, salva la dignità personale, che è essenzialmente libera ed ha ragione di fine, nè viene da' genitori, ma dal Creatore.

1459. Ora poi la *persona* del figliuolo occupò il proprio *corpo* dal primo istante della sua esistenza, e il vincolo fisico-morale che costituisce questa proprietà è il più stretto che esser possa, perocchè dell'anima intellettiva e del corpo si forma un solo *individuo*. Al figliuolo dunque rimane naturalmente la proprietà del proprio corpo che i genitori non gli posson tôrre; poichè, quantunque i primi stami di questo corpo fossero un tempo de' genitori, il che dava loro un diritto di proprietà; tuttavia essi stessi hanno divisi da sè tali stami, e permesso, anzi voluto che l'anima del figliuolo gli informasse e li individualizzasse. Risultando adunque la proprietà dall'unione fisico-morale della persona coll'oggetto della proprietà è a dirsi, esser maggiore la proprietà che ha il figliuolo del proprio corpo, di quella che di esso ritengano i genitori; e perciò, avere il figliuolo un *diritto assoluto* del proprio corpo, i genitori un *diritto relativo* agli altri uomini (D. I. 383-401, 485-495, 529).

1460. Ciò non ostante, ripetendo il figliuolo il diritto del

---

(1) *Antropologia*, L. IV, c. V e VI, — Samuel Coccejo trae la patria potestà principalmente *ex jure seminis: Haec igitur vera origo est patriae potestatis, quae* NON TAM EX GENERATIONE *(utpote in qua aeque mater, ac pater concurrunt) quam* EX CONSENSU, *et* EX JURE SEMINIS (Not. al Grozio, L. II, c. V, § 1). Ma quanto al *consenso*, questo forma il matrimonio, ma non è il principio che determina i diritti de' conjugi, i quali sono determinati dalla *natura dell' unione conjugale*, nè la donna maritandosi intende di rinunziare ad alcun diritto che le venga dalla natura dell' unione in cui entra. Il *jus seminis* poi non fa che altri diventi padrone della pianta che ne nasce, se non si suppone la proprietà del terreno. È dunque la proprietà del terreno, che è quanto dire il dominio che ha il marito sulla moglie, ciò che gli dà la priorità anco nella patria potestà. Ma la proprietà, che ha il marito del corpo della compagna, non esclude che questa non ritenga una *proprietà, relativa* a tutti gli altri uomini, del proprio corpo, *et ipsius seminis suscepti*. Ond'a lei resta una *patria potestà relativa*, come dicemmo.

proprio corpo dalla volontà de' generatori, gli rimane sempre il *dovere etico della gratitudine*, che l' obbliga ad *usare* del corpo ricevuto a loro vantaggio e secondo la loro lecita e giusta volontà (1).

1461. Dopo di ciò è da notare, che il bambino non fa tosto il pieno uso delle proprie facoltà: rimane adunque un tempo, nel quale i genitori possono usare di lui a proprio e suo vantaggio, senza nuocergli (D. I. 546, 547), essendo lecito d'usare anche le cose altrui, purchè senza nocumento del padrone.

Ma il bambino cresce e viene coll' età a cavar profitto egli stesso di sue facoltà; la persona dell'uomo domina sempre più, e così va rendendosi meno atto ad essere usato da' genitori.

1462. L' unione adunque fra i genitori e la prole, benchè perpetua, non è, come l' unione de' conjugi, sempre eguale; ma scema nelle varie età della vita; nè tampoco ella è tale che faccia di due *una caro;* ma è un'unione sentimentale, morale, giuridica, e nulla più. Egli giova, che quest'unione, base del diritto di dominio che hanno i genitori della loro prole, sia da noi più divisatamente esposta.

CAPITOLO II.

DI CIÒ A CUI NON S'ESTENDE LA PATRIA PODESTA'.

1463. E ad isgombrarci il cammino cominciamo dal segnare que'termini, oltr' a' quali la patria potestà non può andare; benchè presso alcune nazioni, per abuso, ella li trascorra.

ARTICOLO I.

LA PATRIA PODESTA' NON PUO' LEDERE I DIRITTI FORMALI E PURI DEL FIGLIUOLO.

1464. Il primo di questi termini si è quello che abbiamo detto, nè il genitore, nè altri poter offendere la dignità personale di chicchessia, nè del figliuolo, nè della moglie, nè tampoco di sè stesso.

(1) *Principj della scienza morale*, c. VII, art. V.

ARTICOLO II.

LA PATRIA POTESTA' NON PUO' TORRE AL FIGLIUOLO LA VITA.

1465. Come si distingue la *proprietà* dal *diritto di proprietà* (D. I. 921-959), così si dee distinguere il *dominio* istintivo e *di fatto*, dal *dominio di diritto*.

La proprietà presa come un fatto istintivo della natura è illimitata; e così del pari non può disconoscersi nell'uomo un istinto tendente ad un dominio illimitato. Quest'istinto naturale si manifesta assai facilmente ne' genitori che hanno dato tutto al figliuolo, e l'ebbero tanto tempo in pieno loro fisico potere. Ma se questo *dominio istintivo* non viene temperato dalla *ragione morale-giuridica*, e non riceve i limiti che questa gl'impone; egli non s'eleva alla dignità di dominio giuridico, ossia diritto di dominio.

1466. Avuto dunque riguardo al dettame della ragione *morale giuridica*, diciamo che il diritto connaturale, che il figliuolo ha nella sua vita (D. I. 53-58), vige anche rispetto al padre; e quindi che il padre non può mai uccidere il figliuolo più di un altro uomo qualsiasi.

1467. E nel vero la pena di morte, nella società civile, viene giustificata solo dalla necessità di una *pena esemplare*.

Non crediamo che il capo della famiglia possa mai avere questa necessità, che sembra doversi avverare solamente in una moltitudine grande di uomini, non possibile a reggersi senza esempi di terrore. All'opposto, se nella famiglia v' ha qualche figliuolo indocile, non è a temere che si possa facilmente comunicare agli altri la sua indocilità, legati di naturale amore co' genitori, de' quali i fratelli soglion pigliar la difesa contro il fratello malvagio. Ed oltracciò, il capo della famiglia ha per reggerla non pochi altri mezzi forniti a lui da natura, de' quali il primo è lo stesso amor suo paterno e la buona educazione ch'egli loro dee dare. All'estremo, il rimedio d'adoperarsi con un figliuolo o altro membro stranamente perverso per salvare la società domestica dalla sovversione, si è quello di separarlo e d'escluderlo dal corpo della famiglia (1). Quanto all'*ucciderlo*,

(1) Abbiamo un esempio di questa separazione nella famiglia d'Abramo, che manda via Agar col figliuolo, per conservare la pace con Sara. Gen. XXI.

ciò è direttamente opposto al sentimento *generativo*, che mosse il padre a dargli la vita, e pel qual solo egli è padre. Se il padre rinunzia affatto a questo sentimento, s'egli attentando alla vita del figliuolo, adopera in senso direttamente contrario ad esso; si depone con ciò dalla paternità, è un'*inferiorità* giuridica, che gli viene in conseguenza di sua nequizia (D. I. 1995, 1996). Pare dunque che, secondo il Diritto di natura, debba esser men lecito al padre l'uccidere il figliuolo, che non a qualsiasi altro; benchè rimangano al padre i diritti comuni, rinforzati dalla sua dignità di padre, di prevenzione e di giusta difesa.

1468. E qui mi si conceda di fare un'osservazione. Fino che gli uomini vissero in società domestica, non appare che Iddio permettesse mai loro d'infliggere la pena di morte. Caino, benchè reo di fratricidio, è difeso da Dio contro l'istinto della vendetta e della giustizia punitrice, che si sarebbe suscitata negli altri uomini (1). E quanto ad Adamo suo padre, egli pare che Caino non punto il temesse: egli temeva gli altri uomini. Lo stesso è a dirsi di Lamec (2). Il diritto d'infliggere la pena di morte non si scontra indicato mai nella Scrittura per tutto il tempo che precedette il diluvio. Dopo il diluvio, le violenze di Nembrot non sono atti giuridici, ma detestate ingiustizie, come quelle di Caino e di Lamec. La prima volta che si rinviene l'apparato di una uccisione legittima, è per un ordine espresso della divinità; e non trattasi di pena esemplare, ma d'un sacrificio che fa il più tenero de' padri del più caro de' figliuoli in ricognizione del dominio supremo del Creatore. A questo appartengono come a signore assoluto le vite umane; ma se per insegnare agli uomini a riconoscere la sua supremazia, egli addimanda loro la disposizione al sacrificio delle loro vite; ricusa le stesse loro vite, onde Isacco esce salvo di sotto al coltello del padre de' credenti, Iddio stesso esercita poi il diritto d'infliggere la pena di morte ad esempio. Tale è quella di cui egli colpì i due perversi figliuoli di Giuda, Her e Onan (3), oltre i precedenti castighi dati al mondo o ad intere città. Così pure egli sembra che a sè solo riservasse l'esecuzione della

(1) Gen. IV, 15.
(2) Ibid., 23, 24.
(3) Gen. XXXVIII.

pena di morte pronunciata subito dopo il diluvio contro il micidiale (1).

Di maniera che il primo processo giuridico fatto dagli uomini, di pena capitale, di cui sia a noi giunta memoria, si è quello di Tamar, che appartiene al secolo XXIII del mondo (2). Ma quel processo tiene oggimai non poco della *società civile.* È il popolo che accusa Tamar a Giuda. Giuda non era suo padre. Tamar, stata moglie del figliuolo di Giuda, e rimasta vedova, era rientrata nella famiglia del padre suo. Non è dunque il padre che la condanna, ma il suocero (3): il fatto del quale può ricevere diverse spiegazioni. Giuda 1.° può condannarla ad essere arsa viva mosso dal sentimento di vendicare il suo primogenito morto, a cui Tamar veniva a romper la fede, quando ell'avrebbe dovuto aspettare di dar la mano al figliuol minore promessole acciocchè desse successione al fratello; 2.° può condannarla per quel sentimento di giustizia che dicevamo (D. I. 147-156), il quale, manifestandosi con veemenza, non dà luogo alla riflessione che il limita alla pena esemplare; 3.° finalmente, può condannarla a pubblico esempio in un tempo, in cui non essendo ancora la società civile pienamente organizzata, il popolo, e qualsiasi del popolo, ma specialmente i congiunti faceano da giudici, credendosi autorizzati ad impor tali pene (4).

1469. Sebbene le due prime cagioni non reggano all'esame della ragione giuridica sviluppata, niente vieta che avessero un

---

(1) Gen. IX. Sembra potersi ciò inferire dalla proibizione universale di sparger sangue, e dal nominare che fa il marito e il fratello, i quali possono essere più interessati a vendicare le inflitte morti, od altre offese, col sangue.

(2) Gen. XXXVIII.

(3) Non veggo dunque come il Jahn possa dire *Haec patris potestas erat absoluta, et ad extremum quoque supplicium pertinebat*, citando in prova della sua asserzione questo fatto, e l'altro del licenziamento di Agar. *Archeol.* P. I, c. XI, § 167.

(4) Dal vedersi, che Giuda rimette a Tamar la pena, tosto che si scopre il correo esser lui stesso, si dovrebbe inferire, che la prima sia stata la vera cagione. Egli era l'offeso come rappresentante il morto marito a cui era stata violata, in qualche modo, la fede; ed anche nelle leggi mosaiche il reo è dato in mano dell'offeso che diviene il suo punitore (Deut. XVII), cosa conforme al Diritto naturale di superiorità e d'inferiorità (D. I. 1995-1999); nuova ragione per escludere da questo fatto la patria potestà.

valor soggettivo in que'tempi, ne'quali l'intendimento non potea fare di troppe distinzioni, e la *facoltà d'astrarre* appena s'adoperava, diretto l'uomo da sola quella di *pensare* (1).

1470. Colla terza cagione poi si spiegano altre leggi antiche che davano a'padri il diritto d'uccidere i figliuoli (2). Tali leggi erano *civili*: i padri venivano in tal modo ad esercitare l'ufficio di giudice della città (3).

1471. La legge della città conseguiva così più vantaggi:

1.° Secondava l'istinto di dominio messo da natura nel seno de' genitori, e però riusciva spontanea; nè gli uomini si poterono sommettere d'un tratto ad un ordine regolarissimo, senza accordare assai alle loro native tendenze;

2.° Fortificava il governo domestico, e la città così avea in ogni famiglia un suo magistrato (4);

3.° Rendeva mite la pena, confidatane l'applicazione all'amor paterno, almeno pe'delitti interiori alla casa; giacchè non essendovi leggi criminali e di procedura ancora bene divisate, e dovendo perciò rimettersi i giudizj in gran parte all'arbitrio, erano assai più sicuramente commessi all'arbitrio de'padri, che a quello di stranieri (5).

ARTICOLO III.

LA PATRIA POTESTA' NON PUO' VENDERE SERVO UN FIGLIUOLO.

1472. La servitù che disconosce nell'uomo la dignità di fine è intrinsecamente illecita (D. I. 128-133): il tentativo di ridurre un uomo qualsiasi in tale servitù è sempre un misfatto: molto più se quest'uomo è il proprio figliuolo.

---

(1) V. *La società ed il suo fine.*

(2) Ved. Dione, Orat. XV.

(3) Questo è quello che dice espressamente Giustiniano nelle *Istituzioni*, derivando la somma potestà de' padri romani ne' figliuoli non dal *Diritto razionale*, ma dal diritto civile: *Jus autem potestatis, quod in liberos habemus* PROPRIUM EST CIVIUM ROMANORUM: *nulli enim alii sunt homines, qui talem in liberos habeant potestatem, quam nos habemus.* L. I, T. IX.

(4) Tito Livio dice che presso i Romani la casa era governata come la città, e chiama il padre *domesticus magistratus*; e Seneca *(De beneficiis*, L. III, c. XI) dice il medesimo: *Quia utile est juventuti regi, imposuimus illi quasi domesticos magistratus.*

(5) *Lex sciens patrem fore rectum judicem, hoc ei juris concessit*, è sentenza di Sopatro. — Le leggi mosaiche permettevano a'genitori solo di accusare il figliuolo a' tribunali, e farlo da essi punire. Deut. XXI, 18.

1473. Ma se si tratta di quella servitù, che non è altro che una locazione perpetua dell'opera d'un uomo?

Questa non è a dir vero intrinsecamente ingiusta; ma ell'è una sventura per l'uomo che vi soggiace, e s'oppone sommamente all'amore paterno. Affine dunque di poter giudicare, se il padre possa avere in qualche caso estremo una tal facoltà morale-giuridica, convien cercare, se possa darsi un tale abbattimento di circostanze, in cui ragioni sufficienti il possan muovere ragionevolmente a passo così crudele.

Le quali ragioni non possono esser sufficienti a dare al padre un tale impulso ragionevole, se in pari tempo non sono tali che inducano nel figliuolo *obbligazione giuridica* di locarsi, o di lasciarsi locare nel detto modo.

Quali dunque saranno queste ragioni? Riguarderanno il bene del figliuolo? Non vedrei che un caso di ciò, e si trova non infrequente nelle storie della povera umanità (1); se al figliuolo fosse proposta l'alternativa di scegliere la morte, o la servitù, il padre potrebbe comandargli di scegliere la servitù, e il figliuolo dovrebbe ubbidire. Poichè il padre ha diritto di conservare il figliuolo che ha generato, anche contro la volontà di lui: molto più può far questo il padre col figliuolo bambino.

1474. Egli non potrebbe locare in perpetuo il figliuolo per punirlo o castigarlo; poichè le pene inflitte dal padre debbono essere

1.° *medicinali*, cioè volte alla emendazione del figliuolo, perciò non perpetue, dovendo cessare tosto che il figliuolo s'emenda;

2.° *necessarie* al buon ordine della famiglia; nè la pena di locazione perpetua è necessaria, bastando in caso estremo l'esclusione del figliuolo incorreggibile dalla partecipazione de' beni della famiglia.

1475. Rimane a vedere se tale locazione perpetua potrebbe darsi pel bene del padre. E non ne dubitiamo. Se trattasi di salvare il padre da morte, il figliuolo dee locare, o lasciar

(1) I Messicani vendevano i figliuoli che non potevano alimentare, acciocchè non perissero. Jornandes narra pure che i Goti vendevano i figliuoli per salvarli dalla morte; *Haud enim secus parentes faciunt, salutem suorum pignorum providentes, satius deliberant ingenuitatem perire, quam vitam, dum misericorditer alendus quis venditur potius, quam moriturus servatur*, cap. XXVI.

locare l'opera sua anco in perpetuo, qualora manchi altra via di salvare la vita al genitore: ell' è *obbligazione giuridica*; poichè il figliuolo è per natura cosa del padre in tutto ciò che non lede la sua dignità personale, e si confà col bene ordinato della famiglia.

ARTICOLO IV.

LA PATRIA POTESTA' NON PUO' INFLIGGERE ALCUNA PENA, NÈ CAGIONARE ALCUN DANNO AL FIGLIUOLO SE NON È NECESSARIO AL BENE ORDINATO DELLA FAMIGLIA.

1476. Finalmente la patria potestà non può infliggere alcuna pena, nè cagionare alcun danno al figliuolo capricciosamente.

1477. Ai genitori restano primieramente i diritti e doveri, che dà a tutti gli uomini la ragione del Diritto individuale, modificati alquanto dalla loro condizione di genitori.

1478. I genitori hanno ancora il diritto d' infliggere a' figliuoli, benchè usciti di casa, pene medicinali; ma l' esercizio di tal diritto dee esser fatto in modo si prudente, da poter ottenere con probabilità il suo fine, che è l'emendazione. Questo è un diritto governativo, ma non si può dire sociale, perchè il punire e correggere un *individuo* non appartiene propriamente alla ragion sociale (1).

1479. Ma se il figliuolo è nella società de' genitori, allora il diritto di correzione e d' infliggere pene è un diritto appartenente al governo sociale, il quale dee essere esercitato solo pel *bene ordinato* della famiglia. Il BENE ORDINATO della famiglia è il principio che determina ad un tempo l'*estensione* del diritto governativo della società domestica, e i *limiti* di questo diritto; il che riceverà maggior luce da quanto siamo per dire nel capitolo seguente:

(1) Abbiamo osservato, che chi governa o amministra una società, può non appartenere alla società governata da lui o amministrata (313, 188); ma l'ufficio suo non di meno si dice *sociale*. All'incontro, se il governo non riguarda una *società*, ma meri *individui*, egli non è un ufficio o un diritto sociale: così non è sociale il diritto d' un maestro sui suoi discepoli, ecc.

CAPITOLO III.

LA PATRIA POTESTÀ PUÒ FARE TUTTO CIÒ CHE RICHIEDE IL BENE ORDINATO DELLA FAMIGLIA.

ARTICOLO I.

ILLEGITTIMITA' DI UN POTERE, E ILLEGITTIMITA' DEL MODO D'ESERCITARLO.

1480. In fatti, la patria potestà che presiede alla società domestica ha per iscopo il solo *bene della famiglia*, e però questo bene ne determina l' estensione.

1481. Ma per procedere con chiarezza, si distingua primieramente il *potere* dal *modo* di esercitarlo.

Si può concepire un potere per sè stesso dannoso alla famiglia; e questa specie di potere non entra nella sfera della patria potestà, anzi n' è escluso. Tal sarebbe l' uccisione, o la mutilazione del figliuolo, o il suo pervertimento morale.

1482. Ma il danno può nascere anche solo dal modo indebito di esercitare il potere per altro legittimo; in tal caso il genitore possiede il potere, ma non il diritto d'abusarne.

1483. Contro quest' abuso il figliuolo può adoperare que' mezzi di difesa, che abbiamo assegnati alla moglie contro il marito.

ARTICOLO II.

CHE COSA SIA IL BENE ORDINATO DELLA FAMIGLIA.

1484. Ma volendo determinare con precisione che cosa vada contro al bene ordinato della famiglia, e che cosa sia ad esso consentaneo, dobbiamo conoscere in che consista questo bene ordinato.

La qual ricerca si riduce a quest'altra: « che valore abbia ciascun membro della famiglia nel còmputo del bene del corpo ».

1485. Qui è necessario considerare che per famiglia non si dee intendere la sola aggregazione in società del padre colla moglie e co'figliuoli, ma soprattuto la natura speciale de' vincoli che unisce insieme questi tre elementi della società domestica. La conservazione, il rispetto di questi vincoli è parte principale, essenziale del bene della famiglia. Convien dunque aver riguardo a questi vincoli nel determinare che cosa sia il *bene ordinato* della famiglia.

1486. Per esser brevi, li ridurremo a due.

Il primo vincolo, che lega insieme i figliuoli co' genitori, è un *vincolo di sangue*. Quindi que' diritti, che i giuristi chiamarono *jura sanguinis*, comuni al padre ed alla madre, e che non cessano mai, nè pure quando il figliuolo esce dalla società paterna, e fonda una nuova famiglia.

1487. Il secondo vincolo che suole conseguitare al primo, benchè non sia insolubile come il primo, è un *vincolo di società*. Quindi que' diritti, che i giuristi dissero *jura familiae*, e che noi diremo *diritti di società domestica*; poichè nella parola *famiglia* noi comprendiamo entrambe quelle specie di diritti, i diritti di sangue, e i diritti sociali. Questi diritti non sono comuni a' genitori, ma spettano in proprio al solo capo di casa.

1488. Dicevamo che il *vincolo sociale* nella famiglia suol nascere dal *vincolo di sangue*. La ragione di ciò si è, che quantunque il vincolo di sangue di natura sua produca immediatamente un diritto di signoria, tuttavia egli è poi occasione, ed anche cagione morale-giuridica della società. Dico, che è anche cagione; perocchè se il *signore può* entrare in società co' suoi servi (185-190), il padre e la madre sono *obbligati* ad entrare in società co' figliuoli tostochè questi divengon capaci di società: vi ha dunque una necessità morale giuridica di tale società.

1489. Il vincolo di sangue occasiona poi il vincolo sociale, perchè egli è quello che produce a' genitori i diritti seguenti:

1.° di *occupare* il figliuolo, che loro nasce (D. I. 816-819);

2.° di *usarne* a proprio vantaggio, senza suo nocumento;

3.° di *allevarlo* fisicamente;

4.° di *educarlo* nel modo ch' essi credono il migliore per esso lui (1);

---

(1) Questo diritto è veramente il più prezioso che possa avere un padre. Giacchè esso di presente viene rivendicato in Francia, contro la violazione manifesta del Monopolio Universitario, dai lamenti e dalle rimostranze di tutte le oneste e religiose persone, non sarà disutile l'aggiunger qui qualche osservazione.

1.° I padri hanno il dovere di dare la migliore educazione e la più sana istruzione a' loro figliuoli. Quindi ne hanno anche il diritto, e un diritto inalienabile; perchè « ogni uomo ha un diritto inalienabile di adempire i proprj morali doveri » (V. *La società ed il suo fine*, L. II, c. XI).

5.° di *tenerlo nella loro società* fino a tanto, che egli, conducendo moglie, formi una famiglia novella, o certo non intervenga una causa, che renda utile al figliuolo ed alla sua stirpe il lasciarlo uscire dalla società domestica de' genitori (D. I. 820-822).

Questi cinque diritti caratterizzano la *società parentale*, distinguendola dall'altre, in quanto che essi si considerano come l'effetto giuridico del *vincolo di sangue* che è tra i figliuoli ed i genitori.

1490. Il mantenimento di questi vincoli e de' diritti che ne risultano è dunque una parte essenziale del *bene ordinato* della famiglia: la patria potestà può fare tutto ciò che conduca a questo fine, meno le azioni intrinsecamente malvagie.

ARTICOLO III.

CONTINUAZIONE. — CHE VALORE ABBIA CIASCUN MEMBRO DELLA FAMIGLIA NEL COMPUTO DEL BENE DEL CORPO.

1491. Ma noi dobbiamo analizzare il quinto de'diritti accennati, quello di « ritenere i figliuoli nella società de' genitori »; perocchè dall' analisi di questo diritto esce principalmente la risposta alla domanda che ci siam fatta: « qual valore abbia ciascun membro della famiglia nel còmputo del bene del corpo ».

1492. Un costitutivo d'ogni diritto è l'utilità (1). Quale utilità

2.° Circa il giudicare qual sia la migliore educazione e la più sana istruzione da darsi a'proprj figliuoli, i padri sono i *giudici competenti*; perocchè ciascuno è giudice competente dell'uso del proprio diritto (D. I. 195), come pure del proprio male e del proprio bene (D. I. 610), che ne'figliuoli veggono i padri.

3.° L'importanza di tal diritto e l'obbligazione morale d'esercitarlo con energia si manifesta nel caso, in cui i padri veggano esposti i loro figliuoli a ricevere da istitutori legali un' istruzione irreligiosa ed empia. Quindi non fa meraviglia se tutto l'Episcopato francese si sia levato, come un sol uomo, contro l'istruzione, che il Governo fa dare alla gioventù francese, la quale spesso s' oppone alla dottrina cattolica.

4.° Il diritto de' padri, essendo inalienabile, non può esser menomamente impedito od invaso dall'autorità civile; ma si deve esser da questa protetto ed ajutato, come accenneremo più sotto;

5.° Finalmente i padri cattolici hanno il dovere imposto loro dalla società teocratica perfetta a cui appartengono, di non riconoscere altra istruzione religiosa che quella che derivi da' pastori, a cui il Cristo ha detto: *Euntes ergo* DOCETE OMNES GENTES (Matth. XXVIII, 20).

(1) L. *Dell'Essenza del Diritto*, c. II, a. IV.

si racchiude nel diritto che hanno i genitori di ritenere i figliuoli nella loro società?

L'utilità compresa in tale diritto è duplice: una riguarda i genitori, l'altra riguarda i figliuoli. A queste due utilità si riduce tutto il bene ordinato della famiglia. Mettiamole a confronto, e veggiamo quanto ciascuna vale rispettivamente all'altra.

1493. Nel seno de' genitori la natura inserì due sentimenti, che talora spiegano fra loro opposizione:

1.° il sentimento di generare figliuoli a proprio bene;

2.° il sentimento di generare figliuoli a bene loro e della loro discendenza.

1494. Dal primo di questi *sentimenti naturali* nasce il diritto, che hanno i genitori, di cavare da'figliuoli il proprio loro profitto; al qual diritto risponde ne' figliuoli l'obbligo di prestarsi al detto effetto.

1495. Dal secondo sentimento nasce il diritto, che hanno i genitori, di provvedere al bene de'figliuoli, e della loro discendenza.

1496. Il primo è un *diritto di dominio*, il secondo *di beneficenza.*

1497. Ora se questi due sentimenti si considerano nella loro perfezione, si trova che il primo, contento di poco, si sacrifica volentieri al secondo che prevale.

Cioè, a'genitori, considerata la perfezione della natura umana, basta vivere: del resto il loro maggior bene è quello del figliuolo stesso e della sua stirpe. Salva dunque l'esistenza non penosa de'genitori, la stirpe de' figliuoli ha il maggior valore nel computo del bene ordinato della famiglia.

1498. Ciò posto, divien facile determinare l'indole della patria potestà nel suo esercizio, secondo natura. Ella ha

1.° un piccolo elemento di *dominio* (utilità de' genitori);

2.° un grande elemento di *governo benefico* (utilità dei figliuoli).

1499. Conchiudiamo: tutto può la patria potestà qualora si volga ad ottenere l'utilità de' genitori e quella de'figliuoli, secondo queste proporzioni naturali; ma ella non può alterare queste proporzioni, che costituiscono il *bene ordinato* della famiglia.

ARTICOLO IV.

IN QUALI PROPORZIONI SIENO MESCOLATI NELLA PATRIA POTESTA' IL DIRITTO SIGNORILE, E IL DIRITTO GOVERNATIVO.

1500. Si può dire adunque che la potestà patria sia *un diritto governativo*, ma d' una società, in cui i membri non rappresentano lo stesso valore.

1501. Laonde, dovendo il governatore condurre la società in modo che gli utili vengano compartiti a' membri secondo il carato di ciascheduno, ed avendo il padre nella società domestica la dignità di autore, di signore e capo, giusta cosa è che nel governarla egli faccia ragione anche a sè stesso; quindi l' ufficio stesso di governatore della società lo autorizza e l' obbliga a mantenere anche il suo *diritto signorile.*

Il *diritto signorile* del padre è dunque un elemento indivisibile dal *diritto governativo* nella società parentale e domestica: chè anzi questo nasce da quello.

1502. Ma viceversa, il *diritto signorile* è condotto al suo fine dal *diritto governativo*, il quale tende a far sì, che a tutti i membri della società rimangano interi i proprj diritti e ne godano; e in quanto a questo, esso diritto signorile viene al governativo subordinato, a quella guisa che i diritti si dicono subordinati a quella facoltà che ne dee regolare la modalità.

1503. Che se noi vogliamo raccorre le stirpi principali che nel diritto signorile del padre convengono, le potremo ridurre alle seguenti:

1.° Il padre possiede il *diritto di governare* in proprio e come padre: nè questo diritto gli può esser tolto da chicchessia;

2.° Il sentimento che mosse il padre a fondare una famiglia fu indubitatamente la *propria soddisfazione*: onde sotto questo aspetto originale, il padre, capo della famiglia, n' è altresì il *fine*; e tale dee essere considerato da tutti i membri di essa famiglia che, come tali, hanno esistenza per lui. Sotto questo aspetto il padre è *signore*, e gli altri *servi*; ma trattasi d'una signoria e d'una servitù al tutto speciale, determinata dalla qualità del *sentimento paterno*, e dalla *soddisfazione naturale* che cerca il padre, mediante la paternità;

3.° La *soddisfazione* naturale che il padre cerca nella paternità, e nella quale consiste il fine di essa e della stessa famiglia, si è quella di lasciare sulla terra dopo di sè figliuoli

ricchi di tutti i pregi esterni ed interni, perpetuanti una stirpe fiorente. Quest' indole particolare della *soddisfazione paterna* è quella che attuta, per così dire, l' egoismo signorile. Se si considera la paternità nella sua origine psicologica, certo essa presentasi con quel carattere d' egoismo, che è inseparabile dalla signoria; ma s'ella si considera nell'oggetto a cui tende, e con cui quel cotale egoismo cerca di soddisfarsi, l'indole egoistica vien meno, l'egoismo si trasforma in una tendenza d'amore, in una propension diffusiva, in una beneficenza d'istinto, insita nella realità stessa delle cose. La paternità dunque è un sentimento dell' uomo che cerca e pone il proprio bene nel bene altrui, non di chicchessia, ma di esseri da sè generati. Cerca il proprio bene; ma questo proprio bene è nel bene della prole. D' onde l'interesse e l'amor proprio de' genitori li conduce al massimo disinteresse ed alla generosità. Conciossiachè, secondo natura, i genitori sentono di possedere nel *bene della prole* un tale e tanto *bene proprio*, che l'antepongono a tutti gli altri loro beni, e fin anco a quello della vita; benchè questa intensità d' amore genitorale appartenga piuttosto alla perfezione di esso, all' affezione eccitata, che a quel grado a cui esso comunemente perviene, all' affezione spontanea; la qual sola è la base da prendersi per determinare, secondo natura, i diritti de'genitori e i doveri de'figliuoli.

ARTICOLO V.

CENNO DELLA LEGISLAZIONE ROMANA INTORNO ALLA PATRIA POTESTA'.

1504. Quest'ultima osservazione dimostra perchè la legislazione romana più antica accorda a'padri un'ampissima potestà sui figliuoli, e perchè di mano in mano questa potestà si restrinse.

Tanto l'opinione de'diritti paterni, quanto la consuetudine e la legislazione che dalla città si riconosce e sancisce, pigliano la loro norma dall'*amore medio* che ne' padri d'una nazione si manifesta. Dove *l'amor paterno* comune, cioè nella sua misura *media*, sia di fatto maggiore, ivi i padri hanno necessariamente più diritti, l'opinione ne accorda loro di più, e l' istinto legislativo trascrive nelle pubbliche leggi tutti quelli che l' opinione loro accorda. Se quell'amore diminuisce, tosto si manifesta un disagio ne' cittadini, sorge un bisogno di metter limiti alla patria potestà.

1505. La ragione è intima, e fluisce dalla teoria che noi abbiamo dato de' diritti. Il principio che li determina è la *proprietà* (1). La proprietà è un *sentimento* (un amore) che lega le cose alla persona (D. I. 936). Dove questo *sentimento* è maggiore, ivi è più stretta la proprietà, più grande il dolore venendo offesa, il risentimento giuridico più vivace. Dove adunque il padre sente d'avere nel figliuolo un maggior bene; ivi, secondo natura, è più assoluta la patria potestà.

S'aggiunga che dove l'*amore* genitorale è più intenso, ivi la patria potestà può ampliarsi, senza pericolo d'abuso.

Per questi due motivi la legge civile suol dare una maggiore ampiezza alla patria potestà da per tutto dove l'amor paterno è più vigoroso: 1.° perchè ivi effettivamente è maggiore, secondo natura, la patria potestà; 2.° perchè ivi è più rimoto il pericolo d'abuso.

1506. Viceversa, dal confronto delle civili legislazioni si può rilevare, appresso quali genti, e in quali periodi di tempo l'amore genitorale sia maggiore. Colà, dove i limiti posti alla patria potestà dalle leggi sono più ristretti, ivi anche l'amore comune e medio de' genitori dee essere indubitatamente più ristretto.

1507. Coll'uso del qual canone si può conchiudere, che al principio della repubblica romana l'amor paterno dovea generalmente esser maggiore, che di poi, quando i Romani caddero nella corruzione.

1508. La legislazione romana antica lasciava a' padri la patria potestà tutta intera, quale l'avrebbero avuta nel puro stato di società domestica, e di più costituiva i padri magistrati e giudici civili nell'interno delle proprie famiglie, dove poteano decretare a' loro figliuoli fin la pena di morte.

1509. Il figliuolo era da quelle leggi considerato come *servo* del padre (2); ma questa servitù del figliuolo, inerente alla paternità, era una *servitù relativa al padre*, unita colla *libertà del figliuolo relativa a tutti gli altri uomini*, rispetto a' quali egli godeva la libertà stessa del padre, con cui formava una per-

(1) L. *Della derivazione dei Diritti*, c. II.

(2) *Res mancipi*, Just. L. I, T. IX. — Al nascere del primo uomo, la madre espresse la legge di dominio de' genitori su' figliuoli dicendo, POSSEDI HOMINEM *per Deum*, che è il significato annesso al nome del primo nato, Caino. Gen. IV, 1.

sona (1), di cui era un'accessione, un incremento (2). Quindi la *signoria relativa* del padre è uno di que' diritti, a' quali alcuni scrittori imposero acconciamente la denominazione di *jura personalissima*, non alienabili. Onde avveniva, che il padre non potea vendere servo il figliuolo, come espressamente dice il rescritto di Costantino inserito nel Codice, *Libertati a majoribus tantum impensum est, ut patribus, quibus jus vitae in liberos, necisque potestas (olim) erat permissa*, LIBERTATEM ERIPERE NON LICERET (3). La ragione si trova nella stessa natura della signoria paterna: massima è certamente questa signoria, e anche volta al bene del padre; ma il bene del padre determinato dal natural sentimento non può essere, come dicemmo, se questo sentimento è retto, altro che il bene del figliuolo. Ell' è dunque una *signoria* di natura tutta speciale, che cerca principalissimamente il *bene del servo.* Ora il figliuolo, colla vendita che ne facesse il padre, entrerebbe in una servitù di natura affatto diversa dalla *servitù figliale*; egli non parteciperebbe più alla libertà paterna; e d'altra parte il padre non può vendere la sua signoria che è di natura inalienabile, appunto perchè non può vendere nè il suo amore, nè la paternità. Secondo il Diritto naturale, è dunque ingiusto, che il padre a suo arbitrio venda servo il figliuolo. Per la ragione stessa la potestà di vita e di morte era affidata dalle città alla sola persona del padre, nè potea da questo alienarsi: tenea la natura stessa della paternità: era un *jus personalissimum* (4).

---

(1) Samuel Coccejo, *Dissert. Proem.* XII, L. III, c. IV, Sect. II, § CLXIX.

(2) Nei Numeri XXXII, 14, i figliuoli sono chiamati *patrum incrementa*, come disse Virgilio *magnum Jovis incrementum.* Ecl. IV.

(3) C. L. VIII, T. XLVII, 10; Ib. 6; e L. VII, T. XVI, 1.

(4) Più tardi, questo diritto d'infliggere la pena di morte fu limitato così, che il padre la poteva stabilire, ma il giudice solo la pronunziava: *Quem (filium) si pietatem patri debitam non agnoscit, castigare jure patriae potestatis non prohiberis, acriore remedio usurus, si in pari contumacia perseveraverit: eumque Praesidi provinciae oblaturus*, DICTURO SENTENTIAM QUAM TU QUOQUE DICI VOLUERIS. Così un rescritto dell'imperatore Alessandro *(an. 228)* inserito nel Codice di Giustiniano, L. VIII, T. XLVII, 3. — Il Fabro *(Cod. de patr. potest.* L. VIII, T. XXXIII, Def. I. *et n. ult. in allegat.)* dice, che presso il senato di Savoja non mancano esempj di figliuoli condannati alla galera su sentenza pronunciata dal padre, il quale potea pure rimetter la pena, trattandosi d'ingiuria leggera a lui recata dal figliuolo.

1510. Dal *dominio paterno* e dalla *servitù figliale* venivano al padre molti diritti utili al figliuolo stesso, quali eran quelli di poterlosi rivendicare se si fosse venduto, o altri venduto l'avesse (1), di poter impedire che fosse presentato in giudizio (2); e contro chi glielo sottraesse agiva coll'azione del furto (3), contro chi nuocesse al figliuolo, con quella della legge Aquilia (4).

1511. Altri diritti utili non meno al figliuolo che a tutta la famiglia, sono quelli di correggere e di castigare il figliuolo stesso (5).

1512. Venne pure riconosciuto nel padre il diritto della proprietà assoluta su tutti i beni del figliuolo, onde quanto il figliuolo acquistava, l'acquistava al padre (6).

---

(1) Dig. L. VI, T. I, 2, e L. XLIII, T. XXX, 1.

(2) Dig. L. XLIII, T. I, 2.

(3) Just. L. IV, T. I, 9; Dig. L. XLVII, T. II, 37.

(4) D. L. IX, T. II, 5, 7.

(5) Samuel Coccejo scrive, *Verum non est, patrem liberos noxae dedere potuisse. Tribonianus quidem id olim obtinuisse fabulatur; at nullum ejus consuetudinis in Digestis extat vestigium.* Dissert. Proem. XII, L. III, c. IV, Sect. II, CLX. — Vedi Heinecc. *Antiq. Rom.* L. III, T. VIII, § 3. — La facoltà di castigare il figliuolo riconosciuta dalle leggi venne mano mano restringendosi presso i Romani mediante le *interpretazioni de' prudenti*, e gli *editti de' principi*, come rilevasi dal Codice di Giustiniano, L. IX, T. XV: il che dimostra parte, che accrescendosi la corruzione, i padri ne vennero più abusando, e parte che l'autorità pubblica (l'istinto legislativo) si andò rendendo più intollerante degli abusi, come più intolleranti ne divennero gli stessi figliuoli. Accrescendosi il *risentimento giuridico* in una nazione, le leggi si fanno più provvide, perocchè « il *grado medio* di risentimento giuridico influisce sull' istinto legislativo, e questo si lascia dirigere da quello ».

(6) Era conseguente al principio che il figliuolo forma col padre una sola persona. Samuel Coccejo riassume le leggi romane derivate da questo principio nel modo seguente: *Pater et filius habentur pro una persona. Hinc nulla obligatio inter patrem et filium intercedere potest. Adeoque filius qui a patre stipulatur, nullum jus acquirit, adeo ut nec fidejussor a parte datus teneatur, quia nemo potest pro eodem, ac eidem esse obligatus* (Dig. L. XLVI, T. I, 36); *haeres tamen patris tenetur peculiotenus* (Dig. L. XII, T. VI, 38). *Pariter si pater a filio stipuletur, actio non datur in filium: at fidejussor a filio datus tenetur* (Dig. L. XLVI, T. I, 56). *Cum igitur pater et filius habeantur pro una persona, naturale est ut filius sit instrumentum patris. Hinc pater filio stipulando sibi acquirit* (Dig. L. XLV, T. I, 39); *uti filius stipulando patri, acquirit patri* (Dig. L. XLV, T. I, 38, § 17), *etiam ignoranti* (l. 18, l. 19, Pact. d. § 4 d. l. 130): « *Quia vox patris*

1515. Finalmente fu sempre lasciato al padre il diritto di locare l'opera del figliuolo, come accennammo, quando il bisogno della propria sustentazione il volesse (1).

« *tamquam filii sit, sicut et filii vox tamquam vox patris intelligitur in iis* « *rebus, quae patri acquiruntur* ». *Porro si filius paciscitur* « *ne a patre* « *petatur* », *patri acquiritur exceptio* (Dig. L. II, T. XIV, 17, § 7). *Idem obtinet si filius paciscitur* « ne a se petatur »; *nam hoc quoque pactum personale patri prodest* (Ibid. 19, § 1). *Item si filius paciscitur de eo, quod cum ipso vel cum patre contractum est, patri acquiritur exceptio* (Ibid. 18). *Denique ex eadem unitate personae sequitur, ut liberi nihil proprii habeant, nec sibi aliquid acquirant sed omnia acquirant patri, tamquam capiti familiae, et domino domus, etiam ignoranti. Immo et possessionem, modo patris nomine capiant, et is velit* (Dig. L. XLI, T. I, 10, § 2 et 53; et T. II, 1, § 5, et 4). *Hinc sequitur, patrem de eo, quod quocumque titulo ad liberos pervenit, disponere pro libitu posse* (Dig. L. XLI, T. I, 10, § 1; et Cod. L. VI, T. LXI, 6, et L. VIII, T. XLVII, 2; et Caj. Inst. L. II, T. I, § 10); *quod verum quoque est, etsi liberi matrimonium contraxerint. Atque haec ratio est, quod liberi nec actionem suo nomine instituere possint, etsi voluntate patris* (Dig. L. XLIX, T. VII, 39) *(causas quasdam excepit jus romanum* (Dig. L. XLIV, T. VII, 9)*): quod filius testamentum jure romano non confecerit* (Inst. L. II, T. XII); *et quod pater filio pupillariter substituere potuerit* (Dig. L. XXVIII, T. VI). — *Unitas autem illa personae tantum obtinet si* de acquirendo, *non autem si* de obligatione agitur. *Pater enim ex obligatione filii non tenetur; sed solus filius obligatur, tum civiliter* (Dig. L. XLVI, T. IV, 8, § 4), *tum criminaliter* (Inst. L. IV, T. VIII, § 7. — Dig. L. XLIV, T. VII, 5, § 5; et L. XV, T. I, 3, § 11). *Si tamen filius peculium profectitium habet, pater tenetur peculiotenus* (Dig. L. XLI, T. II, 1, § 5 et 4). *Denique ex illa unitate oritur, quod liberi tanquam sui haeredes necessario succedant in omne jus defuncti. Atque haec vera ratio est, cur jure naturali parentum consensus ad nuptias liberorum requiratur, ne haeres suus patri invito obtrudatur. Dixi, patrem et filium non haberi pro una persona,* 1.° *si filius se obbligat. Idem quoque dicendum,* 2.° *si tertius aliquis,* v. g. *fidejussor, filii obligationi accedit; nam liberi patri obligantur naturaliter* (Inst. L. III, T. XX, § 4): 3.° *in causis publicis; hinc filius judex patris esse potest* (Dig. L. V. T. I, 77; L. I, T. VI. 9. — Disert. Proem. XII, L. III, c. IV, Sect. II, CLIX).

Il Diritto romano più recente minuì la patria potestà anche rispetto ai beni, lasciando alla disposizione de' figliuoli i *peculj* (castrense e quasi castrense), i *beni materni*, i *lucri nuziali e sponsalizj*, e tutti i *beni avventizj* (Cod. L. VI, T. LXI); e la facoltà che aveano i padri di acquistare per mezzo de' figliuoli fu ristretta a casi determinati (Instit. L. II, c. IX).

(1) Cod. L. IV, T. XLIII, e L. VII, XVI.

CAPITOLO IV.

DE' DOVERI GIURIDICI E DE' DOVERI PURAMENTE MORALI DE' GENITORI.

1514. Quelle cose che la patria potestà non può fare, e che abbiamo enumerate, costituiscono i *doveri giuridici* del padre in verso i figliuoli. Poichè esse *nuocono* a' figliuoli, detraggono alla lor *propria attività* (1); nè il fine della società domestica le esige, anzi le esclude.

All'incontro, il dovere che hanno i genitori di dare a' figliuoli una buona educazione fisica, intellettuale, tecnica, morale, e religiosa, è gravissimo sì, ma d'indole unicamente *morale* (D. I. 795-803).

1515. Indi è, che il figliuolo esposto da'genitori e da altri accolto ed educato, secondo il Diritto di ragione, non ha giuridica azione contro i genitori; ma è solamente licenziato a non riconoscere più in essi, o in quello de'due che l'ha esposto, la *patria potestà*, rimanendogli tuttavia il dovere di non offendere mai chi gli ha data la vita, e di prestargli quel nudo onore, che è sempre un *jus sanguinis*. Il padre o i genitori che, avendo mezzi di nutrire il nato figliuolo, nol riconoscono e l'espongono, gli ritolgon con ciò la vita che gli hanno data, e spogliano sè stessi de'sacri diritti venienti dalla paternità, rendendosene indegni, incapaci.

1516. Ma ond' è poi, che gli scrittori sono comunemente inclinati ad attribuire un' indole giuridica al dovere de' genitori d'allevare e di educare i loro figliuoli?

Lasciando da parte le loro ragioni che abbiamo altrove discusse (D. I. 797-802), ci resta piuttosto a spiegar quel sentimento che secretamente li muove ad abbracciare tale opinione; e crediamo poterne trovar l'origine nella special indole del dovere menzionato de' genitori.

1517. I doveri puramente morali degli uomini fra loro si dividono in due classi, ed ambedue hanno per loro oggetto il rispetto che si dee al sentimento umano.

La prima racchiude que' doveri che sono vôlti a far cosa

(1) V. il L. dell' *Essenza del Diritto*, c. III.

gradevole al sentimento umano, cioè a crescere questo sentimento in modo soddisfacente, e perfezionarlo.

La seconda racchiude quelli che prescrivono di non far cosa che leda in nulla o danneggi questo sentimento.

1518. Ma i *doveri giuridici* hanno anch' essi per loro oggetto di non ledere e danneggiare il sentimento umano. Come dunque si distinguono i *doveri giuridici* dalla seconda classe de' doveri puramente *morali ?*

A trovare questa distinzione, basterà richiamarci la definizione già data del dovere giuridico: noi dicemmo, che il dovere giuridico « è quello, che obbliga una persona a lasciare « intatta e libera qualche attività propria DI UN' ALTRA PERSO« NA ». (1).

« Lasciare intatta e libera un' attività », è perfettamente lo stesso che non far cosa che leda o danneggi il « sentimento umano »; poichè ogni attività umana è nel sentimento, ed è sentimento.

La differenza specifica dunque sta solo in quelle parole DI UN' ALTRA PERSONA.

1519. Tanto adunque i *doveri puramente morali* di seconda classe (ossia negativi), quanto i *doveri giuridici* impongono all' uomo di non nuocere al *sentimento umano;* ma questo sentimento può esser nella stessa persona che ha il dovere, o in persona diversa: nel primo caso il dovere non è giuridico, ma solo morale, nel secondo è anche giuridico, essendo proprietà del dovere giuridico il riguardare altre persone, non la stessa che ha l' obbligazione (2).

1520. Applichiamo questa dottrina al dovere che hanno i genitori d'allevare e di educare i figliuoli: non v' ha dubbio, che allevandoli ed educandoli fanno cosa grata al sentimento naturale de' figliuoli; ma se non gli allevano, non fanno azione nocevole al loro natural sentimento, lasciano questo tale quale è, quale l' ha fatto la natura (D. I. 802). Considerato dunque il detto dovere de' genitori verso al sentimento o all'attività propria de' figliuoli, egli non è, che morale di prima classe.

1521. Or consideriamolo anche rispetto al sentimento de' genitori stessi. Questo è attivo, loro addomanda che perfezio-

---

(1) L. dell' *Essenza del Diritto*, c. III, a. 1, § 1.

(2) Ivi, § 3.

nino coll'educazione l'opera che hanno cominciata colla generazione (1). Se essi fanno il contrario oppugnano in sè stessi il sentimento paterno e materno, nuocono, col non fare, alla natura umana, di cui quel sentimento è nobile parte (2). Ma il divieto di nuocere a un sentimento umano, di oppugnare questo sentimento, è ciò che il dovere di educare i figliuoli ha di comune coi doveri giuridici. Che cosa lo dispaia da questi? La sede del sentimento contrariato ed oppugnato; poichè ne' doveri giuridici, per dirlo ancora, trattasi di sentimenti che hanno sede in persona diversa da quella che è il soggetto del dovere; là dove l'amor paterno e materno ha sede ne' genitori che sono gli stessi soggetti del dovere di cui si parla. Il dovere adunque dell'educazione è dovere morale, di seconda classe.

Ma l'uguaglianza dell'indicato costitutivo de'doveri giuridici, e de' doveri puramente morali di seconda classe, può aver condotti gli scrittori ad attribuire la qualità di *giuridico* al dovere dell'allevamento e dell'educazione de' figliuoli (3).

CAPITOLO V.

DELLE RELAZIONI GIURIDICHE DI SANGUE, DELLE RELAZIONI SOCIALI DOMESTICHE, E DELLE RELAZIONI DOMESTICO-CIVILI FRA GENITORI E FIGLIUOLI.

1522. Abbiamo distinti nella famiglia i *diritti di sangue* dai *diritti sociali*.

Gli uni e gli altri diventano *civili*, senza cessare d'esser naturali quando le leggi civili li consentono, li riconoscono, li sanciscono.

---

(1) Si può dedurre l' obbligo dell' educazione anche dal principio che « ogni essere ragionevole dee produrre opere perfette, secondo la sua capacità ». Questo è *logico:* ma l'operare logicamente è un dovere che l'uomo ha verso la verità impersonale e verso sè stesso; è anche un dovere morale verso altrui, se l'operare riguarda esseri intelligenti, ma non è mai un dovere giuridico.

(2) Se i genitori ricusano di soddisfare al sentimento naturale che gli spinge ad allevare i figliuoli, essi non lasciano già in sè stessi questo sentimento tale, quale è secondo natura; ma veramente lo oppugnano; essi debbono fare uno sforzo per resistere all'amor naturale, se pure non l'hanno già prima estinto nelle proprie anime colla lunga nequizia, che è sempre violenza contro la buona natura.

(3) Vedi su questo dovere quanto n' abbiamo detto ne' *Principj della scienza morale,* c. VII, art. VIII.

1523. Ma posciachè le leggi civili oltracciò attribuiscono o negano ai genitori ed ai figliuoli certe relazioni per ragione di pubblico bene; è necessario che facciamo un cenno distinto di ciascuna di queste tre fonti di relazioni giuridiche fra i genitori ed i figliuoli, il *sangue*, il *vincolo sociale della famiglia*, il *vincolo sociale della città*.

ARTICOLO I.

DELLE RELAZIONI GIURIDICHE DI SANGUE TRA I GENITORI ED I FIGLIUOLI.

1524. Le relazioni giuridiche di sangue, essendo fondate in un *fatto* che non si può disfare, non vengono meno giammai. Laonde la legge che pone impedimento a' matrimonj fra' consanguinei, è ugualmente efficace a divietare e rendere più colpevoli tutte le unioni illegittime.

1525. Così pure i genitori conservano gli stessi doveri naturali verso quelli che essi hanno generato fuori del matrimonio, eziandio che tali doveri non fossero tutelati dalla legge civile (1).

1526. Cessando il *vincolo sociale* coll'uscire il figliuolo dalla famiglia paterna, per qualsivoglia causa, il *nudo onore* è sempre dovuto a'genitori; ed è anche per questo, che l'impedimento dirimente il matrimonio rispetto a tali figliuoli permane (2).

1527. Finalmente rimangono al padre perpetui ed inviolabili i diritti di ammaestrare, correggere e punire il figliuolo non per un *titolo sociale*, ma per un titolo di diritto *signorile* e *individuale*, che ha per iscopo il bene del figliuolo, fondato nella relazione di sangue; come pur quello di vivere, se non può altramente, co' beni del figliuolo.

---

(1) Secondo le leggi romane, a'figliuoli nati da nozze incestuose non era dato verso i genitori il diritto degli alimenti, punendosi così in essi la colpa de' parenti (Cod. L. V, T. V, e Nov. XII, CXXXIX, CLIV). Ma la Chiesa sempre sapiente e benefica, non badando a tali leggi, introdusse un uso contrario, e giunse bel bello ad emendare anche su questo punto la legislazione civile traendola a quanto esigeva l'umanità e il Diritto razionale-cristiano.

(2) I *figliuoli adottivi* non hanno cogli *adottanti* queste *relazioni giuridiche di sangue*, ma solo le *relazioni sociali*, di cui si parla ne' due seguenti articoli.

ARTICOLO II.

DELLE RELAZIONI GIURIDICHE SOCIALI-DOMESTICHE FRA GENITORI E FIGLIUOLI.

1528. Il padre di famiglia, o la madre in sua vece, ha la *piena potestà di governo* de' figliuoli, non proveniente dal consenso di questi, ma dalla natura; e la natura altresì ne determina l'esercizio col porre nel seno de' genitori il *sentimento paterno e materno*, che mantenuto retto e sincero (1), dee essere la regola direttiva del loro governo.

1529. Or poichè grandissima parte di questo governo è il bene de' figliuoli, egli si va rallargando col loro crescere in età (D. I. 637-771). Così i figliuoli adulti divengono successivamente consiglieri del padre nel governo della famiglia, ed i maggiori aver debbono qualche natural prevalenza sopra i minori (2).

---

(1) Abbiamo notato, che il *sentimento paterno* può essere o distrutto dalla malizia, o pervertito. Quel sentimento che costituisce la regola di cui parliamo è dunque il *sentimento conforme alla natura*. Tuttavia si noti che, quant' al *grado*, egli varia; onde anche il *governo paterno* soggiace a *variazioni legittime*; conseguentemente la *patria potestà* non può essere identica (quanto al grado ed agli accidenti) in tutte le famiglie, considerata l'umanità nello stato di natura, e di famiglia.

(2) Da per tutto dove la società domestica è forte, si manifesta la prevalenza de' primogeniti, e de' maggiori d'età. La ragione di ciò è moltiplice: 1.° v'ha una *ragione morale*, ed è che il più vecchio si suppone abbia più cognizioni ed esperienza: quindi il generale rispetto alla vecchiaja, rispetto maggiore in quei primi tempi, ne' quali s'imparava ogni cosa per via d'esperienza e di tradizioni, e l'attività individuale avea poco sviluppo; 2.° v'ha una ragione che viene dal *Diritto individuale*, ed è che il primo che entra al mondo, occupa anche il primo insieme col padre i beni della famiglia; 3.° finalmente v'ha una ragione propria del *Diritto sociale-domestico*, e nasce dal sentimento gentilizio, pel quale il padre vede nel primogenito assicurata già la stirpe, sentimento che in Oriente sollevavasi all'ordine de' sentimenti religiosi in questo modo. La pietà figliale spinta all'eccesso deificava gli ascendenti. I posteri credevano adunque d'adempire un religioso dovere col dare esistenza ad un figliuolo che perpetuasse la stirpe de' loro maggiori, divenuti loro Dei domestici: dimenticavano così che soddisfacevano al proprio desiderio di successione, tutti occupati nel pensiero di soddisfare al sentimento stesso gentilizio imaginato tuttavia sussistente ne' lor maggiori defunti. Gl' Indiani condannavano all' inferno colui, che non soddisfaceva a sì religiosa obbligazione. Nel Manava-Dharma-Sastra, L. IX, 105, si dice primieramente che « il maggiore de' figliuoli « (morto il padre), s'egli è di prevalenza virtuoso, può prender possesso

1330. Si possono distinguere, come fa Aristotele seguito dal Grozio (1), tre età nel figliuolo: quella che precede l'uso della *libertà morale* (προαίρεσις) (2), chiamata da Aristotele tempo d' *imperfetto giudizio* (3); quella in cui l'*elezione morale* si è manifestata, ma riman tuttavia nella famiglia paterna; e quella in cui il figliuolo è uscito dalla famiglia paterna, e ne forma una da sè.

1331. In questa ultima età cessano affatto, come dicevamo, le relazioni di mera società domestica fra genitori e figliuoli, non rimanendo che quelle di sangue.

1332. I genitori hanno diritto di proporre la sposa al figliuolo, non però di costringerlo ad accettarla, se non è a lui gradita. Hanno, dopo di ciò, il diritto, che il figliuolo scelga una sposa da loro giudicata opportuna; giacchè la stirpe del figliuolo è loro stirpe, e però hanno diritto di provvedere, che essa metta buone propagini. A questo diritto risponde nel figliuolo il dovere giuridico di scegliere tale sposa, che da' suoi genitori sia giudicata opportuna; il diritto de' genitori s' estende qui quanto il diritto del giudice competente: e possono punire il figliuolo che si sottrae al loro retto giudizio; una passione cieca non lo scusa. D'altra parte, giova sommamente alla prosperità

« di tutto il patrimonio, e gli altri fratelli debbono vivere sotto la sua « tutela, come vivevano sotto quella del padre »: la detta condizione « *s'egli è di prevalenza virtuoso* » indica la *ragion morale*, variabile, secondo la qualità del fratello maggiore. Poi si dà la ragione domestico-religiosa, continuandosi così: « Al momento della nascita del primo figliuolo, « prima ancora che il fanciullo abbia subìto il rito sacro, l'uomo divien « padre, ed ha pagato il suo debito verso i suoi antichi: il figliuolo mag- « giore adunque dee aver tutto. Il figliuolo, pel cui nascimento l'uomo « paga il suo debito e ottiene l' immortalità, fu generato per adempire il « dovere: i savj considerano gli altri come nati dall'amore » (L. IX, 105, 106). Colà dove tanto vale il primogenito, la famiglia facilmente sta unita e si dilata in tribù. L' indiano legislatore continua a descrivere il dovere, che ha il primogenito, di governare, dopo la morte del padre, i suoi fratelli fino che stanno uniti, con un amore e con una prudenza di padre, e a determinare poi i vantaggi che gli appartengono nel caso di divisione (L. IX, 107, 126).

(1) De J. B. et P. L. II, c. V, II.

(2) Vedi sull'epoca in cui comincia nell'uomo la *libertà morale*, l'*Antropologia*, L. III, Sez. II, c. IV, a. III, § 11.

(3) τὸν βουλευτικὸν ἀτελῆ. Pol. I, c. VIII. — Nicom. L. III, c. IV.

del figliuolo medesimo l'esser diretto in cosa di tanto momento dal senno maturo e affettuoso de' suoi genitori.

1533. Nella seconda età il figliuolo è soggetto al capo naturale della famigia, pel motivo del bene della famiglia stessa; ma salvo il bene della famiglia, che il capo di essa dee procacciare, nel resto il figliuolo è libero.

Onde, se il figliuolo avesse una dignità od un ufficio pubblico, nell'esercitarlo egli non dipenderebbe dall'autorità paterna; la qual libertà non pregiudica di sua natura (rimosso l'abuso) al bene della famiglia. Che anzi ella è utile al figliuolo, e torna in utilità della famiglia stessa, il cui ben principale è quello del figliuolo.

1534. Nella prima e nella seconda età, entrambi i genitori hanno un pieno dominio governativo del figliuolo; ma questo nella prima età, quasi per accidente, prende una sfera più ampia, 1.° perocchè essi in quella debbono pigliare interamente su di sè la cura del figliuolo, che non può provvedere a sè stesso, mancandogli lo sviluppo delle sue facoltà; e 2.° perchè essi possono volgere più largamente a proprio vantaggio e sollievo il figliuolo, senza pregiudicargli, quasi come si fa delle cose occupate (D. I. 539-553). Il figliuolo nondimeno anche in questo primo stato è soggetto idoneo di diritti, di proprietà e di dominio relativo, i quali diritti, dice Plutarco (1), gli hanno i bambini in *possesso* (εν κτήσει), non *in uso* (εν χρήσει): anzi diciamo noi, nè pure in possesso, ma in *mera proprietà*, e meno ancora, nella *mera libertà giuridica-relativa* (D. I. 254-256).

1535. È da notar finalmente, che quand' anco i figliuoli si dividano da'genitori, o questi muojano, non cessa interamente ogni vincolo sociale; onde nelle leggi romane la parola *famiglia* significa ora la società domestica propriamente detta, ora quella più ampia che conservano gli agnati fra loro, *Familiae appellatio refertur et ad corporis cujusdam significationem, quod aut* JURE PROPRIO IPSORUM, *aut* COMMUNI UNIVERSAE COGNATIONIS *continetur* (2).

---

(1) *De Fortit. Alex.*, c. XI.

(2) Digest. L. L, Tit. XVI, l. 195, dove dicesi: *Communi jure familiam dicimus omnium adgnatorum: nam etsi patrefamilias mortuo, singuli singulas familias habent: tamen omnes, qui sub unius potestate fuerunt, recte ejusdem familiae appellabuntur, qui ex eadem domo, et gente proditi sunt.*

1536. In fatti le successioni naturali e testamentarie, già da noi difese ed esposte (D. I. 1294-1449), suppongono che non cessino le relazioni giuridiche fra gli ascendenti e i discendenti nè pur col dividersi delle famiglie, nè pur colla morte di alcuni ascendenti o di alcuni discendenti. Il principio, che lo stipite dà l'unità alla cognazione quantunque sia morto, diviene spesso prezioso a risolvere secondo la ragion naturale certe questioni relative alle successioni, che parvero implicate e turbarono talora la pubblica tranquillità. Alla morte di Lottario II dovevano succedere i fratelli, o i zii Luigi il Germanico e Carlo il Calvo (1)? Se la questione si fosse dovuta decidere col semplice Diritto di ragione, la successione toccava evidentemente ai fratelli come più vicini di cognazione; s' attenevano alla stessa società domestica, a cui s' atteneva Lottario, perchè rampolli dello stesso stipite che dava unità propria alla discendenza, al quale non appartenevano gli zii.

1537. Quanto al vantaggio de' primonati in relazione cogli altri fratelli, egli sembra, che si dovrebbe almeno riconoscere: 1.° il diritto alla scelta delle porzioni nella divisione de' beni, come pure; 2.° il diritto che a lui appartenga di preferenza ciò che è di natura indivisibile, riserbato agli altri quel compenso che è possibile ed equo. Le leggi indiane che determinano con minutezza le successioni, perchè leggi appropriate a regolare principalmente la società domestica prevalente sulla civile, non dimenticano di mantenere questi, ed altri diritti a' primonati. Del diritto su ciò che non si può dividere dicono: « Un solo becco, un solo montone o un solo « animale del piè non fesso non può esser diviso; — un becco « o un montone che rimane dopo la partizione dee appartenere al fratel maggiore » (2).

(1) V. Gio. Müller, L. XIV, c. XIV.

(2) Manava-Dharma-Sastra, L. IX, 119. — Questo principio che attribuisce al maggiore de' fratelli ciò che nell'eredità paterna è di natura indivisibile, viene a determinare la successione degl'imperii a favore de'primonati. Poichè ogni società civile è di natura sua indivisibile ed eccede le attribuzioni di chi ha il supremo diritto di governarla, il partirla. Non è il *diritto di governo* quello che possa mai dividere uno stato, ma è *il diritto di signoria* che talora si mescola con quel primo. Se Costantino, Carlomagno e Wladimiro (ann. 1000), principi che conseguirono tutti il nome di *grande*, divisero l'impero fra' loro figliuoli, vuol dire ch' essi si considerarono come *signori*, non come *imperanti civili;* se a torto, o a ragione,

ARTICOLO III.

DELLE RELAZIONI GIURIDICHE DOMESTICO-CIVILI FRA GENITORI E FIGLIUOLI.

1538. Le leggi positive della città hanno due scopi: 1.° la guarentigia de' diritti naturali delle singole persone giuridiche; 2.° il bene pubblico. Una gran parte di quelle che tendono al primo scopo, si sogliono dire *civili;* una gran parte di quelle che tendono a conseguire il secondo scopo, si sogliono chiamare *politiche* (417-424).

Entrambe queste due specie di leggi, qualora abbiano per oggetti i diritti degl'*individui*, o delle *società domestiche*, nello stato presente delle legislazioni, si trovano raccolte mescolatamente in un libro, a cui si dà il titolo di *Codice civile.*

1539. Se noi consideriamo le leggi *civili politiche* determinanti le relazioni giuridiche fra genitori e figliuoli, noi vedremo ch'esse si dipartono in due maniere dal *Diritto naturale* (in quant'è opposto al positivo); cioè

1.° o *non riconoscendo certe relazioni giuridiche-naturali*, e così lasciandole senza difesa (le quali lasciate così appartengono a quel Diritto che abbiam chiamato *extra-sociale*);

2.° o *aggiungendo certe relazioni giuridiche-positive alle naturali.*

1540. La condizione d'una persona, per la quale agli occhi della società civile ella è costituita membro della famiglia, condizione risultante dal complesso di quelle relazioni giuridiche naturali che la città riconosce, aggiunte a quelle che ella stessa crea positivamente, fu detta dalle leggi romane, *Status familiae* (1).

1541. Fra le relazioni naturali disconosciute da certe legislazioni, si possono indicare quelle de' *figliuoli spurii.* Presso

---

non è qui uopo il cercarlo. Quello che è certo si é, che tali divisioni cagionarono funeste discordie in quelle principesche famiglie con infinito danno de' popoli.

(1) Lo *stato di famiglia* è dunque un diritto complesso che può essere impugnato o difeso davanti alla legge della città. — Le azioni con cui presso i Romani si difendeva lo *stato* d'un cittadino non si chiamavano nè *reales*, nè *personales*, ma *praejudiciales*, perchè si trattava in esse d'un diritto ancor generale e quasi preliminari alla difesa degli altri diritti; giacchè solo dopo verificato lo *stato* giuridico d'un cittadino, si potea decidere de' diritti reali e personali attenenti a quello stato.

i Romani non erano questi riconosciuti per figliuoli, poichè la legge partiva dalla definizione, *Filius est quem justae nuptiae demonstrant* (1).

1542. La ragione su cui questa legge si fondava era il principio, che « se le nozze non erano legittime, non v'avea modo di accertare la paternità, ma la sola maternità »; onde l'altra regola, *Cum legitimae nuptiae factae sint, patrem sequuntur: vulgo quaesitus* MATREM SEQUITUR (2).

1543. Ma che il padre non si possa accertare quando le nozze non sono legittime, avviene molte volte, non però sempre. Ora, perchè escludere il padre allorchè non mancano prove certe che lo dimostrano?

1544. Si notino bene queste imperfezioni delle leggi, cagionate dal poco sviluppo della facoltà d'astrarre (3). A principio i legislatori s'accontentarono di ragionare su principj che erano veri alcune volte; ma non tutte. Onde in que' casi, ne' quali i detti principj venivano meno, il *Diritto naturale* sofferiva dalle loro disposizioni, come quello che rimanea privo della ricognizione e della difesa della città, o anche violato dalle disposizioni di essa.

Il perfezionamento delle leggi consiste adunque in questa parte nel discendere da pochi principj generali, a'quali si traggono i più frequenti casi giuridici, ad altri principj e regole più speciali, che di mano in mano raccolgano anche i casi refrattarj a quelli, e via più abbraccino dell' estensione del naturale e razionale Diritto.

1545. L' imperfezione della regola, *filius est quem justae nuptiae demonstrant*, vedesi ancora qualor si consideri sott'altro aspetto.

Non solo le giuste nozze non possono spacciarsi per unica prova della paternità, potendovene essere altre molte; ma esse sono talora una prova inefficace. Conciossiachè il fanciullo d' una donna non è necessario che sia generato dal suo legittimo marito; sicchè le giuste nozze, piuttosto che una *prova logica*, sono una *presunzione legale* e nulla più. Quindi non è maraviglia, se i giureconsulti romani più tardi riconobbero diversi

(1) Dig. L. I, T. VI, 3, 6.
(2) Dig. L. I, T. VI, 3, 8.
(3) Ved. *La società ed il suo fine*, L. IV.

casi, ne'quali la *presunzione* delle legittime nozze dovea cedere alla verità del fatto dell' illegittimità del figliuolo per altro modo provata (1).

Ma posto pure che non si conosca il padre d' un figliuolo, o sia provato che fu concepito fuori di legittimo matrimonio, sarà egli secondo giustizia, che l' innocente soffra la pena della colpa de' genitori, e d'una colpa a cui egli deve la vita? — L'infamia, e la privazione d'alcuni diritti, decretata dalle leggi civili a'figliuoli spurii, appartiene ancora a quell'età del mondo, in cui il principio individuale si rimaneva involuto nella comune natura e operante in essa, onde si puniva la stirpe per la colpa degl'individui: ora quest' età è passata: sotto il Vangelo ella è svolta a pieno, è rialzata la personalità umana: l' opinione pubblica va su di ciò rimutandosi, benchè rattenuta nel suo progresso dalla soverchia immobilità delle legislazioni. È dunque già tempo, che le leggi nostre civili, punendo severamente quant' è uopo la colpa de' genitori (2), con pene

(1) *Filium*, dice Ulpiano, *definimus qui ex viro et uxore ejus nascitur*, quest' è la regola; or eccone le eccezioni: *Sed si fingamus abfuisse maritum, verbi gratiâ per decennium, reversum anniculum invenisse in domo sua*, PLACET NOBIS *Juliani sententia, hunc non esse mariti filium*. Merita osservazione come Ulpiano parla di cosa così evidente, come se si trattasse della mera opinione d' un giureconsulto. Con egual timidezza e riserva, che lo dimostra legato soverchiamente alla parola della legge positiva, continua poco appresso, *Sed* MIHI VIDETUR, QUOD ET SCAEVOLA PROBAT, *si constet maritum aliquandiu cum uxore non concubuisse infirmitate interveniente, vel alia causa; vel si ea valetudine pater familias fuit, ut generare non possit, hunc, qui in domo natus est, licet vicinis scientibus, filium non esse*. Digest. L. I, T. VI, l. 6. — Finalmente la figliazione ottenne di essere provata in sei modi, che sono: 1.° *Cohabitatio viri et uxoris*; 2.° *Tractatus*; 3.° *Nominatio vel Institutio*; 4.° *Publica fama*; 5.° *Judicis sententia*; 6.° *Confessio et assertio parentum*.

(2) A tutt' i delitti contro i costumi, egli è giusto che sia inflitta una nota disonorante dalla pubblica opinione. Or basta, che la saviezza del governo si adoperi a formare quest' opinione severa e santa, e si guardi bene dal non indebolirla con un contegno che dimostri non partecipar egli punto ad essa, anzi riguardare senza orrore i morali disordini, o fors' anco apra ad essi le porte. Ha il governo molte maniere di dimostrare la sua moralità, o la sua immoralità: anzi il suo sentire su questo punto quasi da tutti i suoi passi traspira. L'adulterio poi dee esser punito oltracciò come attentato ad una preziosa proprietà: e così si dica della seduzione, della violenza, del ratto, ecc.; non trascurando mai il legislatore d'unire alla *pena* la *soddisfazione* de' danni.

che affliggano essi soli, protegga gli illegittimi innocenti e li dichiari mondi d'ogni nota d'infamia e da'danni tutti a questa nota conseguenti.

1546. Ma è non poco difficile determinare secondo il Diritto di ragione la successione del figliuolo nato fuori di matrimonio. Gli alimenti e l'educazione sono certo a lui dovuti sì dal padre, come, in sua mancanza, dalla madre: è diritto di sangue. Ma la madre, se è già maritata, non è a ciò obbligata, perchè tutto il suo avere appartiene alla famiglia del marito; anzi gli stessi alimenti dee somministrarli in modo che alla famiglia a cui appartiene non pregiudichi. Non essendo poi maritata, o essendo unica superstite della famiglia del marito, il vincolo di sangue determina la successione naturale del figliuolo nei beni da lei posseduti. Che se si marita col complice, ella rientra nella condizione stessa in cui è una madre di famiglia verso i suoi figliuoli. Ma l' uomo ha le stesse obbligazioni, e la stessa società col figliuolo naturale, che col legittimo. Quindi non è uguale la condizione della donna e dell'uomo in queste relazioni giuridiche: conciossiachè dal detto procede che, secondo il Diritto di natura, la madre adultera che introduce uno spurio in casa al marito danneggia i figliuoli legittimi, ma non così il padre adultero; che anzi, secondo l'accennato Diritto, egli dee riguardare l' illegittimo collo stesso occhio paterno ed ammetterlo ad una stessa società, a cui ammette i legittimi; salvo che l' illegittimo non dee partecipare a' beni della moglie legittima offesa coll' adulterio.

1547. Le leggi romane non avevano che incominciato a ritornare a ciò che vuole il Diritto naturale circa i figliuoli spurii, coll'introdurre la *legittimazione*. Ella si faceva in tre modi *per subsequens matrimonium*, *per oblationem curiae*, e *per rescriptum principis*.

1548. Colla *legittimazione* si torna dalla deviazione del Diritto positivo al Diritto naturale; coll'*adozione* si aggiunge al Diritto naturale medesimo.

L'adozione non è che una *finzione* della legge. Nello stato di natura potrebbe formarsi un *contratto* fra due uomini, de' quali l'uno assumesse (in parte) i diritti e i doveri di padre, l'altro i diritti e i doveri di figliuolo. Il contratto sarebbe vero, tuttavia rimarrebbe finzione il denominarsi con tali nomi, e

il figliuolo finto non dovrebbe mai pregiudicare nella successione paterna a' figliuoli veri (1).

1549. Inoltre, le leggi della città, in quanto tendono a guarentire i diritti delle persone del padre e del figliuolo, e ad impedire che le parti abusino de' loro diritti, vengono a restringere in molti casi la sfera naturale della patria potestà, e danno al figliuolo, che proteggono con più fervore in vista della stirpe di cui egli diverrà nuovo fondatore, molti diritti che non gli dà la natura; specialmente per quello che riguarda le sostanze temporali e altri diritti reali.

1550. Anche que' larghi vincoli di società domestica che rimangono fra gli agnati, benchè divisi in più famiglie, vennero considerati dalle civili legislazioni, e determinati positivamente.

Agli agnati le leggi romane accomunarono e guarentirono 1.° i privilegi della famiglia; 2.° il diritto di vendicare le ingiurie; 3.° quello di difendere i membri della stessa cognazione, ecc.

1551. Per altro io ho tante volte osservato, ch' ella è cosa arrischiatissima l' inventare e finger diritti che non sono in natura, siccome fecero, a dir vero, fin qui, troppo confidentemente i civili legislatori; e massime l' inventare di que' diritti arbitrarj, che intralciano il corso naturale della proprietà. Conciossiachè, rispetto a questa, è per noi un principio di giustizia ad un tempo e di savia politica « nè impedire che le ricchezze si accumulino, nè impedire che si dividano e spargano, quando l'una o l'altra cosa si presuma di fare col disconoscere i titoli naturali di giusto acquisto ». Ciascun individuo, ciascuna società, secondo noi, dee poter acquistare senza limite, purchè il faccia a giusto titolo naturale (446-449); ciascun individuo, ciascuna società dee del pari poter alienare senza limite, purchè di nuovo il faccia in modi conformi alla giustizia naturale. Le leggi civili non possono pregiudicare a' titoli d'acquisto o a'modi d'alienazione che sieno veramente giusti, secondo il Diritto di natura e di ragione. Che se ella li lede per impedire l' una delle due cose, per esempio l' accumulazione, che teme po-

(1) Si fece quistione, e all' Hume parve assai difficile il darle buona soluzione, se nella successione d' Augusto il figliuolo vero, ma minore d'età, dovea cedere al figliuolo adottivo d'età maggiore. Tanta illusione può fare la finzione anche alle menti filosofiche! Noi crediamo che niuna finzione legale possa rompere i diritti naturali: il figliuolo dovea succedere, escluso quello che non era figliuolo.

ter divenire eccessiva, delle ricchezze, ella si mette con ciò nella necessità di lederli nuovamente per impedire anche l'altra, la divisione temuta soverchia de' patrimonj; e induce con tali ingiustizie un cotale stato forzato, incomodo, ingiusto della umana società: la società si fa dolente come un corpo a cui sono state slogate le ossa: il legislatore non dee voler mai esser più sapiente della natura contrariandola nelle sue leggi.

1552. Ai padri di famiglia (1) appartiene il diritto di procura (255-258). Laonde niuno, nè pure il civile governo, può loro impedire, 1.° di scegliere arbitri o giudici per appaciare le loro liti, quando le famiglie litiganti in ciò convengono; 2.° e di scegliere procuratori e difensori a loro arbitrio per avvocare a loro favore dinanzi ai tribunali della città (2).

1553. Laonde la civile società dee mantenere e proteggere, non alterare, pervertire, impedire, distruggere, i diritti appartenenti, secondo il Diritto naturale e razionale, a' singoli individui componenti la società domestica; ella è istituita a tal fine appunto, nè ha il potere di dispor de' diritti, ha solo quello di regolarne la modalità, al fine che essi diritti coesistano e s' esercitino nel modo più comodo, più vantaggioso, più libero a tutti. Quindi s' udirono spesso i popoli non corrotti menare i più alti lamenti, ove l' autorità civile togliesse a disporre di questi diritti domestici, a suo arbitrio, e ad invaderli. Ma di questo direm più, nel Diritto della Società civile.

---

(1) Gli ecclesiastici, che hanno casa da sè, sono anch'essi, secondo la legge civile, padri di famiglia, giacchè *Pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet: recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solam personam ejus, sed et ius demonstramus.* Dig. Lib. L. Tit. XVI.

(2) Assai utilmente il governo civile può, 1.° munire gli uomini di legge d'una patente d'abilità, la qual serva di raccomandazione e lume ai padri di famiglia nella scelta de' loro procuratori; 2.° accordare decreti di lode, ed altri segni onorifici agli uomini di legge in proporzione del grado di loro abilità, la quale abilità non dee già farsi risultare dalla sola scienza, ma ancor più dall'onoratezza, e da altri elementi.

CONCLUSIONE.

1554. Profonda adunque è la natura della società domestica: ella ha le sue radici ne'visceri dell'umanità. E che v' ha di più profondo allo sguardo dell'umanità, di sè stessa? Semplice ed una, ella tocca da una parte il cielo, dall' altra la terra; ella è mista d' un celeste e d' un terrestre elemento. E semplice ed una è la società domestica, e pur mista anch'essa d'un elemento celeste e d'uno terrestre. Che v' ha di più profondo e di più stupendo all'umanità che contempla sè stessa, del vedere una semplicissima specie, l' uomo-idea, non esaurirsi giammai, non realizzarsi mai a pieno per qualsivoglia numero d'individui, in cui ella prenda a sussistere, e questi individui innumerati con ardore insito tendere a ripristinare l'unità della specie nella realità col loro congiungimento, di quella specie, dico, che non è in luogo, nè in tempo, ma solo nelle regioni della eternità? Perocchè tutto il genere umano sparpagliato per terre e mari, e disgiunto da catene di montagne, e da acque e deserti, aspira (senz'aver sempre coscienza di quest'ansia amorosa di sua natura) a raccorsi in uno stesso centro, nella stessa verità, nella stessa virtù, nello stesso bene di cui è propria ed occulta sede l'Esser supremo. La qual tendenza affettuosa del reale finito e molteplice ad emulare l'unità dell'idea, ha sua ragione nell'elemento celeste dell' umana natura. Perocchè essendo questa informata dall'*essere ideale*, unico in tutti gli uomini, ella non fa che cercare il compimento di sua propria forma, allorquando desidera sentire altresì l'*essere reale* che attua e compie ciò che nell'idea ella intuisce, e non sente. In tanta profondità deve scendere il pensiero di colui che cerca una sufficiente ragione, perchè il cuore dell' uomo ami tutto, ami ogni realità, e principalmente i suoi simili, che sono le più nobili e le più eccellenti cose fra tutte le reali a lui sensibili e percettibili secondo natura. Onde tutti gli affetti umani hanno loro altissima scaturigine per quel lume, quell'essere ideale, quel bene comune, a cui abbracciandosi il principio dell'umana natura costituisce l'uomo, ed è il nodo della società universale, vestigio ed iniziamento della teocratica (633-670).

1555. Ed egli è ancora di qui, che il pensiero deve muo-

vere, qualora vogliamo spiegarci la possibilità della società conjugale. Perocchè questa società che ricongiunge l'umano individuo sussistente in due forme, quasi due metà, suppone prima di sè gli affetti comuni agli individui umani della stessa forma, e l'accennata fonte e ragion degli affetti (997-1028). Conciossiachè, onde l'indissolubile, la piena unione de' conjugi? Certo dal principio, che l'uomo vuol per natura unirsi con ogni altro essere reale, e più con quello che egli può più sentire e più percepire, e con questo per tutte quelle vie, ch'egli si trova innanzi aperte, in tutti que' modi e appicchi che a lui permettono le indoli, le configurazioni, le prossimità, le convenienze; fra'quali modi uno gliene offerisce la condizione animale, e in questa la differenza de'sessi, la legge della comunicazione e dell' esaltazione della vita comune, e del sentimento, e con esso della moltiplicazione della specie, il qual modo d'unione differenzia dall' altre la conjugale (1029-1068). Nè tuttavia questo modo costituirebbe da sè solo il matrimonio, cosa dignitosa ed umana, non meramente animale; conciossiachè dall'accoppiamento stesso dell' infime parti di due esseri ragionevoli, se procede secondo natura, un filo d'amore si solleva non interrotto e si continua alle più sublimi, e s'annoda ivi con ciò che è eterno e divino (1041-1055). L'affetto naturale, che invita l'uomo e la donna ad una indivisa comunione di vita, è anch'esso un rigagnolo di quella gran fonte di tutti gli affetti, che del nome d'*umani* possono decorarsi; è un ramo di quella naturale inclinazione che s'appalesa in ogni ente reale e finito, quand'è a lui dato, siccome è dato all'uomo, d'intuir nell'idea l'*essere* senza limitazioni, che lo sospinge a cercare ovunque la realità di quest'essere illimitato, e a volerla sentire, e quanto e come può, senza mai soddisfarsene a pieno, sinchè non l'abbia trovata ed assaporata così infinita ed una, com'egli dentro all'idea la mira e vagheggia.

1556. Egli è perciò, che la società domestica ha religiosa natura. La bellezza dignitosa di lei le vien tutta dal congiungimento delle cime dell'anime de' due conjugi, le quali cime unite lambono, a così dire, il divino e semplicissimo elemento che per natura le irraggia, e, sollevate da Cristo sopra il creato, in Dio stesso congiungonsi. Due *persone* che si fanno viventi in una stessa *natura*, ond'esce una terza, già simboleggiano la divinità: due principj, l'un passivo, l' altro attivo, che abbrac-

ci andosi si fecondano, furono riconosciuti dagli stessi popoli gentili quai simboli del Creatore che a sè solleva e congiunge e di sè adempie l'intelligente creatura (1). Quindi troppo ben conveniva, che il Cristo di Dio, in cui la natura divina e l' umana consumarono il loro ineffabile sposalizio, facesse del matrimonio un suo sacramento (1102, 1103, 1245, 1251-1254); e che dall'essere egli per sua natura già un segno di cose divine (1262), il potentissimo amor di Cristo lo rendesse altresì un *segno efficace* a dare a' conjugi e virtù, e costanza, e soprannatural carità. Conciossiachè la società domestica è, di nuovo, religiosa anche per questo, che essa svolge e nutre più vivo e profondo che mai quel sentimento d'incessante bisogno che l' uomo ha d'una provvidenza amorosa. Già l'intervento di Dio si fa sentir presentissimo in quell' opera arcana, di cui i conjugi son ministri, per la quale un terzo individuo intelligente da loro incomincia. — E qual sarà questo caro frutto, che la mano di Dio compone ne' loro visceri (2)? Poi, qual indole avrà, abietta o generosa? qual mente, qual cuore? Come l' avrà composto chi modella gli uomini siccome il vasajo finge la creta? Tutto pende incerto: vive il fanciullo; ciascun ne fa festa siccome di gran ventura, chè potea nascer morto. Ora, camperà egli? Ahi! la sua tenera e fragile vita può cessare ogni giorno: ogni giorno il ridomanda e il riceve dalla suprema potenza la madre supplichevole e riconoscente: ella sente assai bene, che Dio solo è quegli che il ridona ogni giorno a' suoi materni amplessi e al suo seno. Ma della sorte futura del nuovo nato, che se ne sa? Quanto vivo desiderio di saperne! Oh se un raggio vi penetrasse! E questo stesso non può aversi che dalla divinità. Ma tutto è tenebre. Almeno, se l'avvenire del fanciullino è chiuso ed impenetrabile, ella, la divinità, diriga, esorata, il corso incerto e sì periglioso della sua vita, onde protetto da sciagure

---

(1) I monumenti indiani, ne' quali apparisce che in tutto l'antico Oriente l'unione conjugale si riguardava come un simbolo dell' unione di Dio coll'uomo, furono raccolti e illustrati dal Kistemacher nel suo bell' opuscolo sopra la Cantica di Salomone.

(2) Il sentimento della madre de' Maccabei, che diceva a' suoi figliuoli per esortarli a morir fortemente: *Nescio qualiter in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis, et vitam et singulorum membra non ego ipsa compegi* (II. Machab. VII, 22), è sentimento naturale e comune a tutte le madri.

e d'eventi felici accresciuto, possa lasciar dopo sè altri rampolli pur benedetti e felici. — Così questi, e tutti gli altri naturali affetti della domestica società sollevano di continuo il pensiero de'genitori fino alla potenza e provvidenza di Dio; e loro suggeriscono ed umili preci, e un culto domestico, e sacrifizj all'Eterno, onde riconoscono manifestamente dipendere l'incerta sorte del loro convivere, e la conservazione delle lor cose più care, e la prosperità in una parola dell'intera famiglia. Al quale umano e pio sentimento occorrendo Cristo, diede a' conjugi la grazia sacramentale, cioè una virtù confortatrice delle speranze, e della fiducia che naturalmente pongono in una protezione superna, alimentatrice de' religiosi affetti, arra di benedizioni, e contro alle avversità dell'umana vita e all' incertezza degli eventi saldo scudo, e guida certissima.

1557. Or da questa natura della società domestica così intimamente, quanto noi sapemmo, investigata, ce ne uscì l'esposto Diritto. Ne abbiamo diviso il trattato in due distinte sezioni; perocchè la domestica società s'intreccia di due società minori, che sono la *conjugale* e la *parentale*: con quella incomincia, in questa si compie. La conjugale produce di sè e fiorisce la parentale: nè tuttavia ella perde di sua prima unità; perocchè i figliuoli che l'estendono e la perfezionano, queste novelle sue membra, queste membra di nuova natura, con nuovi vincoli a lei aderenti, rimangonsi nel suo seno: è ancora la medesima società che per una cotale accessione ingrandi, siccome l'albero non cessa d' essere lo stesso albero, quando sia grave di belle frutta pendenti.

1558. E semplice riuscì la deduzione del Diritto dell'una e dell'altra società, come quello che ci venne tutto fornito qual conseguenza di due principj semplicissimi. L'uno, il principio del *Diritto conjugale*, si fu che « la società conjugale è l' union piena di due esseri umani di sesso diverso », e non v'ebbe dovere, non diritto de' conjugi, che da questa semplice definizione logicamente procedendo non derivasse, com'a noi pare, limpido e giustificato (987 e segg.). L'altro fu la specialità della persona collettiva de'genitori fra loro, e la specialità della persona collettiva de' genitori co' figliuoli, il principio del *Diritto parentale*, dall'analisi della quale ci fluirono egualmente spontanei e ordinati i doveri e i diritti dell'uno e dell'altro parente, e de' figliuoli.

1559. Vedemmo entrambi i Diritti, il conjugale ed il parentale, fondati nella natura: consacrati dalla religione. Vedemmo il fine primitivo e nobilissimo della società conjugale rimaner quasi oscurato dalla grand'ombra del peccato, rimesso in lume e più che mai sublimato dal ristoratore dell'umanità, Gesu' Cristo (1291-1296). Vedemmo la paternità, nel primitivo disegno stabilita gran principio d'unità nell'uman genere che tutto doveva per lei consociarsi, introdotta la morte nel mondo dalla colpa antica, rimanersi solo principio d'unità a ciascuna delle divise famiglie (994): poscia richiamate queste e raccolte dalla loro separazione e dispersione ad unità novella e di lunga mano più felice entro quell' altissima teocrazia, famiglia del Padre divino, ond'ogni paternità procede in cielo ed in terra, il quale pel suo gran primogenito, il Verbo-incarnato, la regge. E tale strettissimo nesso della società teocratica e della domestica è il più bell' onore di questa, il solidissimo fondamento del suo fiorire, e della sua più compiuta felicità. In custodire un così prezioso nesso, ogni diritto s'adempie ed ogni dovere: sì, le famiglie, religiose per natural sentimento, sieno anche tali per libera volontà, sieno di costumi e di fede cristiane, ed elle saranno felici. La religione sancisce il Diritto della società domestica, ne promuove l' osservanza, ella stessa n' è il fastigio; il Diritto della città cade con quel della casa:

Foecunda culpae saecula, nuptias
Primum inquinavere et genus et domos:
Hoc fonte derivata clades
In patriam populumque fluxit (1).

(1) Horat. L. III, od. VI.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO IV.

DIRITTO SOCIALE-SPECIALE.

PARTE TERZA.

DIRITTO DELLA SOCIETA' CIVILE.

Non idem est DOMINATIO, *et* GUBERNATIO *reipublicae.*
Arist. Polit. I, IV.

1560. Or noi dobbiamo por mano alla parte più complicata del Sociale Diritto, alla più spinosa, piena di litigio, e non che squarciata da disparate opinioni, ma ingombra altresì di accaniti risentimenti, odj, amori, e fino contaminata di sangue; le quali cose ora dalla società stessa discorde ridondano a perturbare il tranquillo regno della filosofia, ora nate, quasi prole illegittima, nel seno della filosofia, si riversano in sulla società, fino dal fondo smuovendola e scompigliandola. E pure noi serbiamo cotanta fede nella benefica luce del vero, e nell'autorità dell'immortale giustizia, se si rivela tutta pura e di evidente lume cosparsa agli occhi dell'umana intelligenza, che teniamo fermissimo co' progressi del Diritto sociale doversi venir medicando a que' mali sì acerbi, sotto i quali ancor geme la scienza contenziosa e l'umanità travagliata. E all'avveramento di tanta speranza potessimo anche noi, in qualche picciola parte, concorrere! Nel quale nostro desiderio ardentissimo troverà il lettore la ragion vera di quel cotale ardimento, che ci ha resi forse dimentichi della nostra pochezza, quando intraprendemmo di scriver quest'opera, e l'altre che a questa sono precorse, e che con questa formano un tutto solo. Ma nella non lieve intrapresa, il compatimento di molti cortesi ed eletti spiriti ci ha soprammodo incoraggiati, e vi ci fa tuttavia perseverare. Laonde, se alla benevolenza e sapienza de' buoni e dotti uomini ci affidammo fin qui, a quelle loro preclare doti ora noi dobbiamo questo quarto libro del social Diritto, più

degli altri difficile e cimentoso, raccomandare; promettendo loro che verremo in esso investigando con ischietto animo e da niuna passione, di cui noi siamo consapevoli, prevenuto, ciò solo che sia vero, ciò che sia giusto, il che è quanto essi braman da noi; e che il solo suffragio benevolo, il solo riconoscimento (non oso io già dire l'assenso) ch'essi vorran dare alla nostra imparzialità, all'umano scopo prefisso ai nostri sforzi, avrà su di noi tal valore, gli attribuiremo tal pregio, che al paragone, nulla potrà conturbarci nè quella severità degl' ignoranti, nè quella malignità de' tristi, che agli onesti tentativi e a tutti i bei principj sì volentieri contrasta.

1561. Ma onde trarremo noi il cominciamento dell' esposizione del Diritto filosofico della società civile? Non si può conoscere il Diritto di una società, se prima non si conosce la natura di quella. Troviamo dunque necessario, procedendo coll'ordine stesso che abbiam tenuto ne' libri precedenti, di mettere, prima d'ogni altra cosa, in chiara luce quale sia la natura della società civile. Dopo di ciò caveremo il Diritto che ad essa presiede dal suo stesso concetto. Ben è vero che trattando della società teocratica e della domestica, noi n'esponemmo la natura brevemente, dichiarandola poi mano mano insieme coll'esposizion del Diritto di quelle società; laddove or qui riputiam necessario di non ragionar del Diritto civile, se la natura della città non abbiamo prima largamente investigata. La ragione della qual differenza nella successione del nostro ragionare si è, che le due società precedenti sono semplici e di non difficile intelligenza. All'incontro la società civile, oltr'essere vasta e molteplice soprammodo, esige ancora a concepirsi nella sua purezza, non piccola astrazione di mente; alla quale già troppi venendo meno, si mostrarono lontanissimi dal raggiungerne l'indole sincera, come il dimostrano quegl' infiniti trattati, che ne furono scritti, i quali in vece di chiarirla e pacificarla, ne oscurarono oltre misura il concetto e la lasciarono o la resero discorde e disumana. Perocchè ella è tale la connessione fra la *Teoria della società*, e il *Diritto di essa*, che ogni errore in quella posto, siccome seme fecondissimo germina in questo perniciosissime opinioni, stirpi di misfatti crudeli.

1562. Ma la teoria della società civile, che stimiamo dover fare andare innanzi, appartiene ella propriamente alla scienza del Diritto?

Non può negarsi che alla scienza del Diritto sociale appartengano que' *costitutivi* della società, i quali formano di essa un ente giuridico. Nulladimeno que' *primi atti giuridici* che le danno l'origine, si pongono dagl' individui che s' associano in un tempo nel quale ancora la società non è, e nel quale perciò essi dimorano tuttavia nello *stato di natura*. Quegli atti dunque, rigorosamente parlando, appartengono, come abbiamo anche altrove osservato (D. I. 1059), anzi al Diritto individuale, che al sociale: e in quello n'abbiamo toccato. Nondimeno ci è mestieri di qui riprendere l' argomento e diligentemente trattarlo quasi filo prezioso, che dall'individuale Diritto al sociale ci mena, e ci mostra il nesso che li congiunge. Prendiamo dunque ad esporre, colla lucidezza che noi sapremo maggiore, la Teoria della civil società, e la relazione di questa teoria col Diritto corrispondente, per passare poi a svolgere lo stesso Diritto della società civile già costituita.

SEZIONE I.

TEORIA DELLA SOCIETÀ CIVILE.

1563. A far conoscere la natura della società civile in relazione col Diritto che a lei presiede, egli è mestieri che noi investighiam quattro cose:

In prima, il *concetto della società civile*, il quale ce la fa conoscere quanto ci bisogna per favellarne;

Di poi, il *concetto del suo Diritto*;

In terzo luogo, la *sua origine giuridica*, cioè quegli atti e costitutivi giuridici, co' quali gli uomini legittimamente la istituiscono;

E finalmente le *cause occasionali di lei*, cioè quegli stimoli, da' quali punti, gli uomini si muovono ad effettuarla.

Quattro parti adunque avrà la sezione presente, e saranno:

Parte I. Essenza della società civile;
— II. Nozione del Diritto della società civile;
— III. Origine giuridica della società civile;
— IV. Cause occasionali della società civile.

PARTE PRIMA.

ESSENZA DELLA SOCIETÀ CIVILE.

CAPITOLO I.

DELLE PIU' GENERALI DIFFERENZE CHE CONTRADDISTINGUONO LE TRE SOCIETÀ NECESSARIE ALLA PERFETTA ORGANIZZAZIONE DEL GENERE UMANO.

1564. Affine di far conoscere l'essenza e l'indole della *civil società*, e disegnarla quasi agli occhi de' lettori con precisi contorni che, dall' altre tutte spiccandola, la facciano apparir fuori nelle genuine sue forme; egli è uopo incominciare dal raffrontarla coll'altre due, cioè colla *teocratica* e colla *domestica*, a noi già note per le cose discorse ne' libri precedenti in cui n'abbiamo trattato, notando accuratamente le più universali differenze.

ARTICOLO I.

TRE COSTITUTIVI PRINCIPALI CHE DANNO IL CARATTERE ALLE SOCIETA'.

1565. Ora il pensiero di colui che vuole eseguire questa comparazione, si dee affissare principalmente su questi tre elementi costitutivi delle società tutte, e sono

1.° Il consentimento dell'uomo che s'unisce con altri in società, nel quale si contengono quegli atti che abbiamo chiamati i *fattori delle società* (38);

2.° Il concetto della società speciale, ossia la società intuíta nella sua possibilità;

3.° Il bene, che con una data società, siccome con un mezzo, si vuole ottenere.

Questi tre elementi sono come il principio, il mezzo e il fine della società; perocchè il consentimento precede l'esistenza della società come la causa di essa, ed il bene che dalla società deriva è il fine e l'effetto di essa.

ARTICOLO II.

SOCIETA' DI DIRITTO, SOCIETA' DI FATTO.

1566. Il *concetto* della società, che è la società intuíta come possibile, conserva la sua condizione di ente ideale anche

allorquando la società conosciuta mediante quel concetto è già realizzata. L'ente ideale rimane in presenza dell'ente reale senza cangiar di natura, benchè lo spirito umano unisca l'intuizione dell' idea e la percezione della realità sì fattamente, che ne formi un ente solo, di cui gli è poi difficilissimo riconoscere la complessità.

Il *consentimento* all' opposto, e il *bene*, che la società è indirizzata a produrre, possono esser pensati egualmente e nel loro concetto, cioè come possibili, e nella loro sussistenza, cioè come reali.

1567. Se una società sussiste, in quanto ella sussiste, si dice *società di fatto*, espressione che significa la sua sussistenza, e lo stato o modo della sua sussistenza, indipendentemente affatto dalla questione: « se ella abbia diritto a sussistere o no »; come pure dall'altra: « se ella sussista in un modo conforme al Diritto, o se nello stato in cui ella sussiste v'abbiano cose aliene da quanto il Diritto prescrive ».

1568. Il Diritto può prescrivere che una data società si debba realizzare, come accade nelle società giuridicamente obbligatorie (141): oltracciò il Diritto determina moltissime condizioni circa lo stato ed il modo, nel quale dee sussistere la società nel caso che sussista.

1569. Ora, qualora si considera il concetto della società solo in quanto egli racchiude questi dettami del Diritto, quel concetto ci rappresenta alla mente la società quale ella dee essere giuridicamente, e questa società ideale, determinata secondo le norme del Diritto, chiamasi *Società di diritto*.

1570. Sussiston elle, *società di diritto*, indipendentemente dall' opera dell' uomo? — Questa questione ci conduce a rinvenire la prima differenza che separa la società civile e la società domestica dalla teocratica: perocchè ci conduce a riconoscere che questa sola non esige per esistere di diritto opera dell'uomo; veggiamo in che senso ciò si avveri.

ARTICOLO III.

TUTTE LE SOCIETA' DI FATTO SI POSSONO DIRE ARTIFICIALI.

1571. Tutte le società di fatto abbisognano del *consentimento* dell'uom che si associa (38).

Perciò ogni *società di fatto* può dirsi opera dell'uomo, in quant' egli la pone in essere con atti di sua volontà.

Di che consegue, che ogni società di fatto è *artificiale*, nè le si può attribuire in tutta l'estensione del termine l'attributo di *naturale*.

ARTICOLO IV.

LA SOLA SOCIETA' TEOCRATICA ESISTE PER SÈ COME SOCIETA' DI DIRITTO INDIPENDENTEMENTE DALL' OPERA DELL' UOMO.

1572. Ma non così avviene rispetto alle società di Diritto. Dalla definizione or ora data della *società di diritto* risulta, che una società può esistere di diritto anche senza l' opera dell'uomo, quando in essa si avverino i due seguenti caratteri:

1.° Che il suo concetto sia *pieno*, cioè ch'egli rappresenti la società compiutamente, di guisa che l'uomo non v'abbia da aggiungere nulla di arbitrario, nulla che non sia precedentemente determinato in quel concetto medesimo nel quale egli la intuisce e contempla, nè manchi altro per realizzarla, che il suo assenso;

2.° Che l' uomo sia moralmente obbligato a dare tale assenso.

1573. Quest'ultimo carattere può avverarsi in tutte e tre le società necessarie alla perfetta organizzazione del genere umano, conciossiachè se alla *società teocratica* il consenso dell' uomo è obbligatorio sempre ed assolutamente, l' obbligazione morale di dare il consenso, e così di associarsi, può in molti casi aver luogo anche rispetto alla *società domestica* (*conjugale*), ed alla *civile*.

1574. Ma non s'avvera in tutte e tre il primo carattere, cioè che la società sia presentata all'uomo nel concetto da realizzarsi, fornita di tutte le determinazioni, a tal che l' uomo col suo arbitrio non abbia ad aggiungervene alcun' altra. Questo è quel carattere che non si riscontra che nella *società teocratica*, la quale è al tutto determinata dall'autore e perfezionatore del creato. All'uomo non rimane a far altro, che a riceverla, dandovi il suo consenso, o piuttosto ad operare già come membro di quella; essendo giuridicamente tale, tosto che il voglia.

Che se si approfonda via più la cosa, e si considera quell'atto naturale e necessario della volontà umana, che tende all'essere e al bene in universale; egli pare che in ogni uomo già esista per natura un primo consentimento almeno a quella

società del genere umano, che abbiamo riconosciuta per un vestigio ed un abbozzo della società teocratica (635-650).

1575. All' opposto la *società domestica* (*conjugale*) non è determinata col suo solo concetto, mancando la determinazione indispensabile della persona del conjuge. Onde l' uomo, che vuole realizzarla, oltre aggiungere il suo consenso al concetto di essa, dee prima col suo arbitrio eleggere la persona colla quale s'associ; il che è quanto dire, dee completare il *concetto della società* che vuole stringere (1). Non esiste dunque la *società conjugale di diritto*, se non coll' atto stesso dell' arbitrio di quelli che in essa s' uniscono.

1576. Meno ancora v' ha una *società civile di diritto* anteriore alla *società civile di fatto;* ma nel comporsi e realizzarsi questa dall'uomo si viene formando quella; perocchè quella non esiste compita nel suo concetto, se l' uomo stesso colla sua volontà non determina più cose ancora, che non siano quelle ch'egli ha bisogno di determinare affine di rendere pienamente possibile la società domestica; cioè, egli dee determinare non solo le persone de'sozj, ma anche la forma e il modo della civile associazione.

Conchiudasi: la sola *società teocratica* esiste qual *società di diritto* anteriormente ai fatti dell' uomo.

1577. Tuttavia la *società domestica* e la *civile* possono essere, come dicevamo, d'obbligazione per gli uomini collocati in certe speciali circostanze; e quell'obbligazione diviene anche giuridica rispetto alle persone, a cui riesce dannosa l'inosservanza della medesima.

1578. Adempita poi l' obbligazione d' associarsi in tali società colla prestazion del consenso; questo stesso divien nuovo

---

(1) Il concetto d'una cosa è *pieno* quando ha tutto ciò che è necessario a poter servire d' esemplare a chi vuole *realizzarlo (N. Saggio*, Sez. V, P. I, c. II, a. II; e P. V, c. I, a. V, § 3). — Qui si dirà, che la determinazione della persona non appartiene al concetto della società; perocchè nel concetto non si contiene nulla di *reale*. E quest'è vero appunto, perchè la *società di diritto* di cui parliamo non è compresa tutta nel concetto, non è puramente una *società in idea*, ma una *società possibile*. Or la *possibilità* o è logica, e in tanto ha il suo fondamento nell'idea; o è anche *fisica*, e in tanto esige delle *condizioni reali*; qual è nel caso nostro la determinazione della persona. Nel *concetto* non v'ha dunque tutto ciò, che rende la società domestica possibile; ma, a renderla pienamente possibile, è uopo aggiungervi la detta determinazione reale.

titolo d'altre obbligazioni, le quali hanno per loro oggetto gli ufficj sociali.

1579. Gli oggetti del *diritto* corrispondenti a tali obbligazioni vanno distinti allo stesso modo.

In prima v'ha il *diritto* di costringere all'associamento colui che n'ha l'obbligazione giuridica.

Appresso, v'ha il diritto di costringere l'associato a compire i doveri sociali conseguenti.

ARTICOLO V.

LE TRE SOCIETA' CONSIDERATE RELATIVAMENTE AL BENE, CHE SI PROPONGONO COME FINE PROSSIMO, SI POSSONO DISTINGUERE APPELLANDO L'UNA SOCIETA' DIVINA, L'ALTRA NATURALE, LA TERZA ARTIFICIALE.

1580. La differenza toccata fra le tre società si manifesta considerando il loro *concetto*, ed il consentimento dell'uomo che il compie o no, realizzandola. Paragoniamo ora il terzo de'tre costitutivi che ci siamo posti innanzi, voglio dire il *bene*, a cui prossimamente e immediatamente elle sono ordinate.

1581. Il bene scopo ed effetto della società teocratica si è la perfezione morale-eudemonologica, che l'uomo acquista unendosi alle cose divine e a Dio stesso. Sotto un tale aspetto questa prima società merita di esser chiamata *divina*.

1582. Il bene, in cui tende la società domestica, è quella soddisfazione, che prova l'umana natura nella piena unione delle due forme, in cui ella sussiste, e nel suo incremento, effetto di quella unione, pel quale la specie si perpetua, si moltiplicano gl'individui. Avendo dunque questa società a fine prossimo lo sviluppo della natura umana, giustamente le si dee l'appellazione di *naturale*.

1583. Qual è or poi il *bene prossimo* in cui tende la società civile?

La società civile è un'unione di famiglie, o di padri di famiglia (1). Nello stato di natura, una famiglia è indipendente

---

(1) Questa parola *padre di famiglia*, come ho già notato più sopra, ha un significato il più esteso, secondo le leggi romane, e in tale significato qui la prendiamo: *Pater autem familias appellatur, qui in domo Dominium habet: recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solum personam ejus, sed et jus demonstramus. Denique et pupillum patrem familias appellamus; et cum pater familias moritur, quotquot capita ei*

dall'altre: ma ella può coll'altre aver litigio per diritti incerti, può dall'altre ricevere danno, o anco ajuto e vantaggio. Allora la società civile si vien formando al fine di regolare queste vertenze: è una istituzione tendente a provvedere, che la convivenza di più famiglie sia pacifica, a niuna pregiudicevole, a tutte vantaggiosa (1).

1584. Di che si scorge

1.° Che la *natura umana* esiste anteriormente alla *società civile*;

2.° Che ella esiste con tutto il suo naturale sviluppo, cioè colla moltiplicazione degl'individui, e perpetuazione della specie, mediante la *società domestica*;

3.° Che la *società civile* (in quant'è separata dalla domestica) non ha luogo se non allora quando il genere umano, diviso in più famiglie, sente il bisogno di concertare un accordo fra esse;

4.° Che il *fine prossimo* della società civile è quello di regolare le relazioni fra più famiglie coesistenti, acciocchè convivano nel modo più sicuro e più vantaggioso a ciascuna.

5.° Se si considerano i passi che dee fare l'intendimento umano, affin di giungere al pensiero di costituire la società civile, concependola opportuna al detto scopo, essi son molti; dee cioè salire a quell'*ordine di riflessioni*, con cui l'uomo riflette sopra le vertenze delle varie famiglie fra loro, e intende che si debbono determinare secondo l' equità e la prudenza, risparmiata la violenza, e prende a farlo.

1585. La società civile adunque non trae il suo cominciamento dalla *cognizione spontanea* e naturale, ma dalla *libera riflessione*; e sotto questo aspetto ella non è l'opera della na-

---

subjecta fuerunt, singulas familias incipiunt habere: singuli enim patrumfamiliarum nomen subeunt: idemque eveniet et in eo, qui emancipatus est: nam et hic sui juris effectus propriam familiam habet. Digest. L. L, Tit. XVI, l. 195.

(1) Che la società civile non sia che « l'unione di più famiglie a fine di regolare la modalità de' loro diritti a comune vantaggio » è insegnamento di tutti i savj dell'antichità. Pe'Greci basti citare Aristotele (Polit. I, n), e pe' Latini Cicerone (*De Off.* I, XVII), i quali considerano come cosa di fatto indubitabile, che la società civile sia nata dall' unione delle famiglie. Gli scrittori della rivoluzione hanno cercato di rovesciare questo principio sì naturale e sì umano: noi ci torneremo sopra altre volte.

tura, ma dell'industria nell'uomo; onde può dirsi, con acconcia denominazione, *artificiale*, siccome quella che non ha per fine prossimo un *bene* dato dalla natura, ma un bene trovato dall'ingegno e dall'arte umana (1).

ARTICOLO VI.

FINE DELLA SOCIETA' CIVILE.

1586. Ma egli è uopo definire più precisamente il *bene* che costituisce il fine prossimo della società civile, poichè questo bene ne determina l'essenza, specificandola, e dalle altre società via meglio distinguendola.

1587. I *beni* sono l'oggetto de'diritti (2). Perciò le *società*, appunto perchè hanno tutte per loro fine prossimo qualche *bene* (48), hanno altresì per loro fine prossimo il complesso de' *diritti* che a que' beni si riferiscono.

Ma noi distinguemmo quelle società, che hanno per loro fine prossimo i *diritti* stessi, da quelle che hanno per loro fine prossimo la *modalità del diritto* (138).

A queste seconde, dicemmo appartenere la società civile (966).

Di vero, la società civile è l'unione di famiglie fatta all'unico

---

(1) Quantunque gli uomini che fondano una società civile debbano esser giunti col loro sviluppo intellettuale al grado di quella *libera riflessione* di cui parliamo, tuttavia non seguita, che non possa esser membro della società civile colui che è privo dell'uso della libera riflessione, come accade ne' bambini, ne' mentecatti, ecc. L'Egger li esclude dalla società civile a motivo che non possono dare il loro consenso alla società. Ma primieramente è da considerarsi ch'essi sono veri soggetti di diritti (D. I. 26-43). In secondo luogo, per quelli che sono in potestà del padre vale il principio che basta il solo consenso del padre acciocchè tutta la famiglia appartenga ad una qualsivoglia associazione. In terzo luogo, è da riflettere che si possono considerare come associate le intere stirpi dopo il consenso de'primi istitutori della società civile; giacchè gli atti giuridici, come le compre-vendite ecc., durano anche dopo la morte di chi li fece; e la società civile essendo un contratto onesto, utile, perpetuo, ciascun figliuolo è tenuto a non più ritirare il consenso dell'associazione. In quarto luogo, essendo la società civile un bene per quelli che ad essa hanno parte, e ciascun soggetto di diritti potendo esser rappresentato, colui che assume la rappresentazione in essa di un bambino, o di un mentecatto ecc., fa opera non solo niente assurda, ma di vera beneficenza; e la società stessa trattando tali persone come suoi membri, non nuoce loro, ma li benefica.

(2) L. *della Essenza del Diritto*, c. II, art. IV.

scopo di regolare convenientemente la relazione de'loro diritti per modo, che l'una non riesca all' altra d'ingombro e di scomodo, ma la loro coesistenza in sulla terra sia pacifica, sicura, scambievolmente giovevole. E tutto ciò s'ottiene disponendo acconciamente la *modalità de'diritti* di tutte. Certo, i padri di famiglia che s'uniscono liberamente in società civile non intendono di rinunziare ad alcuno de' loro diritti o connaturali o acquisiti secondo il Diritto individuale, teocratico, e domestico (1); ma appunto per ciò, per provvedere cioè d' accordo alla migliore conservazione de' proprj diritti, se la vogliono intendere amicamente insieme, voglion dare colla ragione, e colla prudenza figliuola della ragione, quell'attitudine, quel modo di essere a' diritti loro, pel quale, in esercitandoli, niuno nuoca all'altro, ognuno giovi a tutti. Che se non venisse così saviamente regolata la *modalità* de' diritti da cansarne le collisioni, e da proteggerne quell'esercizio armonico, che a ciascuno lascia la massima libertà favorevolissima al loro sviluppo; nè potrebbero i pochi moltiplicati sopra la terra conservare intatti i beni e diritti delle loro famiglie, nè accrescerli, nè pacificamente goderli.

---

(1) Questo principio, che è la base della *libertà politica*, viene oggidì consentito quasi da tutte le scuole, e fino dalla parte migliore di tutti i partiti. Lo stesso C. L. Haller scrive così: Sonnenfels ebbe questo pen« siero, — E Sieges, il quale tranne il falso principio fondamentale del « contratto sociale, ha vedute giustissime, e possiede in sommo grado lo « spirito della vera *libertà-privata* — si scaglia con fuoco e con preva« lente ingegno contro quelli, che non si contentano mai di corredare e « dotare il nuovo loro sovrano, il popolo, con diritti privati ceduti. Egli « voleva lasciare alle persone private tutto il possibile, e si distingue in « ciò dagli altri rivoluzionarj. Io poi, a detta di quasi tutti i critici tede« schi il difensore de'tiranni, vo ancor più avanti, e sostengo, che *nulla* « *affatto* fu ceduto ai principi, e però nulla da essi puossi domandar di « ritorno, e che questa è pura verità in teoria ed in pratica » (Tom. I, not. 65 al cap. XI). Ora, è pur singolare a vedere, come in Francia, dove si parla di libertà più che in tutto il mondo, s'intenda meno che altrove dov'ella veramente consista. A convincersene basta osservare il sofisma, su cui lo stesso signor Guizot volse tutto il ragionamento che tenne alla camera de' Pari nella seduta de' 9 maggio di quest' anno 1844: egli si fa il sostenitore di tutte le *libertà individuali*, e non s'accorge punto, che la libertà d'associarsi in società oneste e religiose, ch'egli vulnera sì profondamente col suo discorso, è appunto una delle più preziose libertà individuali!

Questo regolamento della modalità de' diritti è adunque lo scopo della civil società.

ARTICOLO VII.

DIFFERENZA TRA IL FINE PROSSIMO DELLA SOCIETA' CIVILE, E IL FINE PROSSIMO DELLA SOCIETA' TEOCRATICA, E DELLA SOCIETA' DOMESTICA.

1588. Dove si manifesta una nuova differenza notabilissima che distingue le tre società necessarie alla perfetta organizzazione del genere umano.

La *società teocratica*, e la *domestica* hanno per fine prossimo alcuni *beni* o diritti; la civile ha per fine solo « di levare gli ostacoli, e di disporre con previdente senno quelle circostanze che riescano più favorevoli, acciocchè le due prime società conservino, aumentino, fruiscano i beni e i diritti loro proprj ».

1589. Or dunque, se la società *teocratica* e la *domestica* hanno per fine prossimo i beni (oggetto de' diritti): e la civile solamente la *più utile ed opportuna modalità* di essi; apparisce che quelle due prime società in paragone di questa terza hanno la ragion di fine, e questa terza quella di mezzo, o in altre parole, la civile dee essere, secondo lo spirito della sua instituzione e la sua propria natura, una mera inserviente alle due prime.

1590. Che se, volendosi compire il confronto che noi facciamo fra le tre società, si domanda ancora: quale distinzione v'abbia tra i *diritti* che formano l' oggetto prossimo della società *teocratica*, e quelli che formano l' oggetto prossimo della società *domestica*; basterà richiamare il pensiero alla grande divisione de'diritti umani, secondo la quale noi gli adunammo in due classi, collocando nella prima quelli che hanno per oggetto i beni della persona umana, nella seconda quelli che hanno per oggetto i beni della natura umana in quanto questa dalla persona si distingue (D. I. 56-67). Or la società teocratica sopra la terra ha per suo fine immediato i diritti che si riferiscono a' *beni della persona;* la società domestica poi i diritti che si riferiscono a' *beni della natura.*

1591. Laonde, riassumendo, la *società teocratica* tende a procacciare agli uomini i beni proprj della persona umana; la *società domestica* a procacciar loro i beni proprj della natura

umana; la *società civile* tende a regolare la modalità de' diritti che a tali beni si riferiscono; acciocchè quelle due prime società prosperino, ottenendo pienamente il fine per cui sono da Dio, e dalla natura ministra del divino potere e volere, costituite.

ARTICOLO VIII.

COROLLARIO: LA SOCIETA' CIVILE NON DEVE MAI PREGIUDICARE ALLA SOCIETA' TEOCRATICA, NÈ ALLA DOMESTICA; ANZI DEE LORO SERVIRE.

1592. Quindi appare, che la società civile venne istituita a vantaggio delle due precedenti società, la teocratica e la domestica, divina l' una, e l' altra naturale.

Appare medesimamente che il dovere essenziale e complessivo della civile società si è quello di ordinarsi e d'agire per modo, che ella non venga a recare mai danno a quelle due società primarie che l' hanno preceduta, e in cui pro fu istituita; anzi per modo, che ella colla sua *forma*, colle sue *leggi*, colle sue *operazioni* serva unicamente all' incolumità, alla pace, alla prosperità di quelle.

1593. Ed essendo il fine più nobile del mezzo; egli è del pari innegabile, che l' indole della società teocratica, e della domestica è più elevata e nobile, che non l'indole della civile.

CAPITOLO II.

DEFINIZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE.

1594. E qui soffermiamoci a considerare, come la *società civile* non ricevette forse ancora, quant' io veggo, da' pubblicisti la sua definizione precisa ed adeguata; appunto perchè non sembra ch' essi abbiano riflessamente conosciuto, ovvero meditato il suo proprio oggetto, che è « il regolamento della modalità de' diritti de' cittadini ».

1595. La ragione che impedì loro il porvi la riflessione si fu probabilmente perchè gli *Stati*, quali esistono di fatto, non sogliono quasi mai esser *società pure*, ma sì mescolate di *signoria*; di maniera che l'elemento *sociale* ed il *signorile*, trovandosi confusi in esse, non s' ebbe la cura o non venne il pensiero di ben distinguerli e separarli; ma si assegnò alla *società civile* quell'oggetto misto ed incerto, che solitamente hanno nel fatto gli

Stati: si prese per pura società civile quell'unione di uomini, che si suole chiamare appunto *Stato*, o anche *Potenza* considerata in relazione con altre somiglianti unioni.

1596. Di più, i vari *Stati*, ne' quali le nazioni per mille accidenti si sono venute componendo ed organizzando, benchè misti de' due elementi, il *sociale* ed il *signorile*, tuttavia differiscono nella diversa proporzione, in cui tali elementi son combinati; abbondando in alcuni più di signoria, in altri più di società. Di che sono venute le varie opinioni degli scrittori sulla natura della società civile e del suo governo, opinioni rappresentate poscia dai partiti acri ed attivi nel campo della realità. Perocchè ogni scrittore, che intraprese di definire la società civile, si propose a tipo, onde ritrarre la sua definizione, l' uno o l'altro degli *Stati* esistenti. Quindi lo scrittore, che compose la definizione sua sul modello d' uno Stato dove l'elemento sociale abbondava sul signorile, condannò come peccante d'assolutismo quell'altro scrittore che dedusse la sua definizione da un altro *Stato*, in cui l' elemento della signoria trovavasi più copioso, che non quello della società; ed alla sua volta quest' ultimo scrittore accusò il primo di licenzioso liberalismo. La qual penosa discordia di sentimenti non si potrà comporre giammai, fino a che non si giunga a ben distinguere i due elementi giuridici, il signorile ed il sociale, definendoli prima in separato, e poi trattando del loro vario mescolamento possibile, secondo il Diritto.

ARTICOLO I.

DISTINZIONE FRA SOCIETA' CIVILE, STATO, E POTENZA.

1597. Del che fatti accorti, per non cadere nello stesso errore, noi credemmo dovere prima di tutto tenere ben distinte le tre nozioni di *Società civile*, *Stato*, e *Potenza*.

Daremo adunque il nome di *Stato* alle società civili tali quali esistono in fatto con tutti quegli elementi signorili, che più o meno ritengono nella loro costituzione.

A' quali *Stati*, qualora si considerino in relazione con altri, applicheremo anche il nome di *Potenza*.

1598. Ma riserberemo l'appellazione di *Società civile* a quello che veramente significa secondo la proprietà della parola, vale a dire, una *pura società*, astraendo da ogni elemento *signorile*

che non entra nell'essenza delle società, come abbiam veduto, e che ha natura opposta all'*elemento sociale* (28-31).

ARTICOLO II.

DEFINIZIONI ERRONEE DELLA SOCIETA' CIVILE.

1599. A maggior conferma del detto, mettiamo sotto gli occhi del lettore le principali definizioni che furon date fin qui della civil società; egli sarà ben facile accorgersi, come in tutte manchi l'*oggetto proprio* che specifica la società civile, e le assegna il suo fine: si scorgerà ancora, che alcuni le attribuiscono un fine maggiore, alcuni altri un fine minore del vero, peccando or per eccesso, ed ora per difetto.

§ 1.

Definizioni peccanti per eccesso.

1600. Attribuiscono alla società civile uno scopo troppo più ampio del vero le definizioni seguenti:

1.° Definizione del Vattel. — « Le Nazioni, o Stati sono de' « corpi politici, delle società di uomini uniti insieme al fine « di procacciarsi la propria salute e il proprio vantaggio a « forze unite » (1).

2.° Definizione di Bonald: « La società in un senso gene- « rale o metafisico, è l'unione di esseri simili al fine di ripro- « dursi e di conservarsi ».

« La società in un senso più stretto e più appropriato al- « l'argomento speciale che noi trattiamo, è il rapporto delle « persone associate fra loro, cioè il rapporto del potere, e del « ministero pel bene, e il vantaggio de' soggetti » (2).

3.° Mauro Schenkl con molt'altri trattatisti del *Diritto ecclesiastico*, dopo aver definita la società in genere « uno stato « nel quale gli uomini si trovano legati insieme con una ob- « bligazione perfetta per conseguire un certo fine » (3), si contenta di assegnare per fine prossimo della società civile il bene temporale, o la salute temporale de' sudditi, in oppo-

(1) *Droit de Gens*, T. I, § 1.
(2) *Législation primitive.*
(3) *Institutiones juris ecclesiastici, etc.* § 1.

sizione alla Chiesa, a cui assegnano per fine la salute spirituale (1).

4.ª Definizione del Martignoni: — « La città è un' unione « di molti uomini per mutuo consenso associati, avente un « sommo imperio, e diretta a conseguire la civile beatitu« dine » (2).

5.ª Definizione del Bàroli: — « Lo Stato o la città è l'unione « indipendente e perpetua di un sufficiente numero di uomini « e di famiglie sotto un legittimo potere per conseguire la « vicendevole sicurezza dei diritti di ciascuno (la giustizia), « non meno che la universale e piena coltura degli uomini alla « umanità, e quindi il risultante comune ben essere da pro« muoversi anche con tali mezzi, che non si ponno praticare « senza l'unione e l'efficacia di grandi forze » (3).

1601. Ora basta considerare queste definizioni per accorgersi, che in niuna d'esse viene accuratamente determinato il proprio ed unico scopo della società civile, in niuna viene distinto il regolamento della modalità de' diritti, da'diritti stessi. Ne' diritti consiste il *bene* che ciascun uomo possiede; quando nella loro *modalità* non consiste propriamente alcun bene, alcun diritto, benchè il regolamento equo e prudente, e concorde della medesima sia il mezzo efficacissimo di tutelarli, e di ajutarli a svolgersi e a crescere.

In quelle definizioni, in una parola, si definiscono società arbitrarie miste di un elemento signorile, che mettono in comunione (108) i *beni* e diritti, ovvero l'*amministrazione di essi* (4), ma non mai la società civile incaricata di regolare solamente la modalità di questa amministrazione.

1602. Alla medesima classe di pubblicisti, che assegnano un fine maggiore del vero alla civil società, appartengono altresì

---

(1) *Ecclesia spiritualem, Civitas temporalem (quatenus est fini ultimo et beatitudini hominum spirituali subordinata) suorum salutem propriis mediis procurandam pro fine proximo sibi propositam habet* § 20 *).

(2) *Principj del Diritto di natura e delle genti*, V. III, p. III.

(3) *Diritto naturale pubblico interno*, § II.

(4) La parola *respublica* indica una comunione di beni: e tale era il concetto pratico, che gli antichi s' eran formati delle loro società civili, alle quali di conseguente accordavano un potere assoluto che mettea la mano ne' beni di chicchessia. E pure quanti sognano la *repubblica*, e pretendono d' essere liberali!

quelli, che confondono il *fine remoto* col *fine prossimo*. Non v' ha dubbio, che la perfezione morale, e la beatitudine degli uomini sia il fine ultimo, e principalissimo della società civile; ma esso è in pari tempo fine comune di tutte le società, anzi di tutte le azioni degli uomini; dunque egli non è quello che da noi si cerca, non è il fine proprio e immediato, che dee entrare nella definizione della società civile.

1603. Ancora, v' ebber di quelli, che posero a fine della società civile que' beni generali, che ottener si possono colla sola civile organizzazione, de' quali

a) Taluno invaghito quasi della stessa organizzazione siccome cosa bella a contemplarsi, ammirò in essa la copia dell'organismo dell' universo (1); ma egli è certo che gli uomini non s'associano per fare di loro unione un bello e dilettevole spettacolo alle menti contemplatrici; ma piuttosto per fare una cosa *utile* a se stessi; eziandiochè ella riesca poscia anche cosa *bella* a chi la considera;

b) Tal altro lo ripose nel bene dello Stato, o nel bene dei più, o nel bene esterno, che vien prodotto dall'organizzazione sociale; ma tutto questo è un nulla, se si separa dal bene interno, e morale; unito poi con questo, esso n' è un cotal finimento e splendore; ne è una cotal parte superficiale; non è il tutto, nè il meglio (2).

c) Tal altro finalmente il collocò nel *progressivo incivilimento* (3), ma l' incivilimento non è l' effetto della sola società civile, ma di tant'altre cagioni cospiranti con essa, ed anco precedenti ad essa, che lei stessa producono.

(1) Nibler.

(2) Quelli che vogliono comprendere sotto il nome di *Filosofia civile* tutte le scienze morali, rendendole dipendenti dalla dottrina della società esterna per modo, che non abbiano più alcuna esistenza da sè, ma altro non sieno che parti servili della Politica.

(3) Il Troxler esprime lo stesso pensiero con altre parole, dicendo che il fine della società civile si è « lo sviluppo dell'umanità quale archetipo nel popolo come naturale imagine di essa umanità ». A questo sviluppo non basta la civile società: molte altre condizioni e forze si richiedono.

§ 2.

Definizioni della società civile peccanti per difetto.

1604. Per opposto restringono troppo il fine prossimo della civil società

1.° Tutti quelli che la definiscono con Samuel Coccejo così: *Civitas est coetus plurium familiarum juris tuendi causâ congregatus* (1).

Questo fine della *sicurezza* fu abbracciato ne' moderni tempi da un gran numero di pubblicisti.

« Dopo un discorso del Fichte ai principi di Europa, nel « quale il citato autore si dichiarò contro l'insegnamento, che « un sovrano debba vegliare sulla felicità de' suoi sudditi, di- « cendo che questa dottrina fu l'avvelenata sorgente di tutte « le nostre miserie, una proposizione che trasse la sua origine « dall' inferno, prevalse in generale il sistema con cui si sta- « bilì, che la *sicurezza del diritto* è l'unico fine dello Stato » (2).

1605. La *sicurezza del diritto* come fine dello Stato fu presentata sotto varj aspetti. L'autore di cui abbiamo testè citate le parole gli espone così: « Cicerone, e con esso Hobbes e « Puffendorfio, fanno scaturire la società civile dal timore dei « deboli, che si sono collegati per resistere alla prepotenza « ed ingiustizia de' forti, quindi pongono come fine della città « l' allontanamento di così fatto timore. Non molto dissimile « dell' accennata è la vista del Lampredi, il quale nel timore « dell' altrui forza e violenza riconoscendo la causa prossima « della città, ripone il fine di essa nella rimozione di questo, « cioè nella felicità e sicurezza dei socj. Questo è pure il fine « dal Genovesi assegnato alla società civile ».— « Il Martini, « l' Egger, il Bauer, e molti altri pongono a fondamento della « società civile un contratto, e riconoscono per esclusivo fine « della medesima la sicurezza del diritto » (3).

1606. 2.° L' Ortes in un libro poco conosciuto (4), mettendo

---

(1) *Introductio ad Henr. L. B. De Coccei Grotium illustratum*, Diss. Proem. XII, L. III, § CXCIX.

(2) Baroli, *Diritto naturale pubblico interno*, § 13 * 1.

(3) Ivi.

(4) Questo distinto pensatore pubblicò l'opera che citiamo l' anno 1780, senza data di luogo e senza nome, col titolo, *Della Religione e del governo dei popoli*, ecc. ecc. Libri III.

da una parte la *ragione comune* e dall' altra la *forza*, chiamò Chiesa la depositaria della ragion comune, e Principato l'amministrazione della forza (1), e pretese che d'entrambi questi elementi risultasse il Governo (2).

1607. Riserbandoci altrove ad esaminare un tal concetto, qui ci basta osservare, che questo sistema pone a fine del governo civile, 1.° la cognizione della ragion comune, e 2.° la sicurezza di essa ottenuta coll'uso della forza. De' quali due elementi il primo è troppo esteso, abbracciando l' Ortes sotto la parola di ragion comune anche tutto ciò che alla moralità ed alla religione appartiene; ed il secondo della sicurezza è, come dicevamo, troppo augusto.

1608. 3.° Altri peccano ugualmente per difetto, restringendo il fine dello Stato al mantenimento della *libertà esteriore;* come lo Schmalz (3).

1609. 4.° S'avvicina assai più al vero il Rotteck, riponendo il fine prossimo della civil società nel pieno vigore della legge del diritto, cioè nella *sicurezza* d'esso diritto, e nella *esterna libertà* de' cittadini.

1610. Il migliore regolamento in fatti della modalità de' diritti, e della loro amministrazione, trae seco principalmente questi due effetti della *sicurezza,* e della *libertà giuridica* nel suo più ampio uso possibile; ma oltre questi, esso produce ancora altri vantaggi, accresce questa libertà, cioè i membri della società civile possono, uniti insieme, assai più al ben di tutti, di quel che potevano prima d' unirsi.

1611. Oltre di che, la *sicurezza* e la *libertà*, sono effetti del *regolamento della modalità de' comuni diritti*, che solo è l' og-

---

(1) « Per *ministero* dunque *di principato* io intendo la forza comune di « tutti o quella in cui ciascuno ripone la propria, affine che da quella « sia difesa la ragione di tutti contro la forza particolare di ciascuno ». L. II, c. II.

(2) « Poichè dunque la Chiesa è quella appunto che rappresenta la ra« gione, e il Principato quello che rappresenta la forza comune all'effetto « espresso suddetto, e ciò di consenso comune di tutti, dovrà dunque dirsi, « questi due ministeri di Chiesa e di Principato esser quelli, da' quali « prende origine il Governo de' popoli, e questi combinati insieme formare « il ministero d'un simil governo ». L. III, c. III.

(3) *L'état est donc uniquement institué pour le mantien de la liberté extérieure.* Le Droit des gens européen, L. I, c. I.

getto veramente prossimo del governo. E giova stabilire precisamente questo oggetto immediato, in cui si dee portare l'azione governativa, perchè solamente così si determina la *sfera dei mezzi* di governare, e si dichiara, che la stessa sicurezza, la stessa libertà giuridica non si dee dal governo voler proteggere altramente che regolando con saviezza la detta modalità (1).

ARTICOLO III.

DEFINIZIONE VERA.

1612. Le accennate definizioni adunque sono insufficienti ed erronee: perciò ad esse crediamo doverne sostituire una novella, la quale assegni all'associazione civile il proprio suo oggetto, la modalità de' diritti. Ella è la seguente:

« La società civile è l'unione di un certo numero di padri (2), i quali consentono che la modalità de'diritti da essi amministrati venga regolata perpetuamente da una sola mente e da una sola forza (sociale), alla maggior tutela, e al più soddisfacente uso de'medesimi ».

---

(1) *L'oggetto immediato* della società civile non è già la stessa cosa che gli *effetti* che essa produce. Gli *effetti* sono innumerabili, la loro serie non termina mai, perchè non si frange mai la serie che incatena le cause e gli effetti. Molti di questi effetti possono essere estranei all' intenzione de' governanti, estranei fin anco all' *intenzione* dell' arte del governare; come sono certi effetti dannosi, inevitabili. Altri sfuggono affatto all' umana previdenza. Una causa che divise gli autori in tante sentenze, fu appunto anche questa, che gli autori pretesero di definire l'*oggetto* della società dagli *effetti* di lei. Quindi, chi lo restrinse, chi lo ampliò eccessivamente: alcuni peccarono di difetto e di eccesso ad un tempo; come tutti quelli che le assegnarono per oggetto la produzione d'un qualche bene speciale e determinato: peccarono per eccesso dandole per oggetto la *materia d'un diritto*, in vece che il solo *regolamento della modalità de' diritti*; e peccarono per *difetto* restringendo le vedute del governo civile ad un bene solo, anzichè a tutti i beni, e a tutti i diritti. Tra questi ultimi si può riporre il Sonnenfels, che, seguendo l'orme di Rousseau, pose per fine dello stato l'accrescimento della *popolazione*; come altri gli han dato a fine il fiorimento dell' *agricoltura*; altri la *produzione delle ricchezze materiali*; *altri il godimento maggior de' piaceri, ecc.*, secondo i varj sistemi filosofici da cui partivano, e secondo che fissavano l'attenzione loro piuttosto nell'uno che nell'altro degli innumerevoli effetti che produce il civile governo.

(2) Sotto il nome di padri s'intende anche le donne, che son di proprio diritto, siccome abbiam detto (1552).

1613. Si dice, la società civile esser un' unione de' padri, non perchè le mogli e i figliuoli non possano anch'essi considerarsi come membri di essa, ma perchè vi debbono essere rappresentati da' padri, che riassumono in sè i diritti di tutti i loro soggetti (1528): tutti i membri della famiglia soggetti ai padri si debbono dire *cittadini relativi*, e non *cittadini assoluti*, secondo la distinzione che noi facemmo fra il proprietario assoluto, e il relativo (D. I. 1279-1293): vale a dire, son cittadini considerati in relazione agli altri membri di essa società, e non in relazione de' padri a cui sono soggetti. Diventano poscia *cittadini assoluti* col solo uscire in modo giuridico dalla famiglia paterna; perocchè con ciò acquistano lo stato di padri essi stessi, e rappresentano sè stessi nella città.

1614. I *cittadini assoluti* costituiscono la società civile attiva e governante, dove non sia ancora instituita una forma speciale di governo, mentre i cittadini relativi non appartengono che alla società passiva e governata.

CAPITOLO III.

DELLA MODALITÀ DE' DIRITTI, E DE' CARATTERI CHE INDI PROVENGONO ALLA SOCIETÀ CIVILE.

1615. Ma egli è necessario, che noi pigliamo ad esaminare con maggior diligenza questo fine prossimo della civil società, il *regolamento della modalità de' diritti*; e con tale esame determiniamo più accuratamente la natura della civile associazione, traendo fuori quei caratteri che a lei indi procedono, i quali dall'altre la separano e le descrivono intorno con precisa linea la sfera della sua azione.

ARTICOLO I.

VARIE SPECIE DI MODALITA'.

1616. Il diritto, e il *modo*, nel quale il diritto esiste, o nel quale se ne usa, sono cose diverse, e talora indipendenti. Quest' indipendenza s' avvera ogni qual volta il *modo* del diritto si può mutare senza che chi lo possiede perda nulla de' suoi beni, de' suoi piaceri, del suo ragionevole appagamento. In tal caso

questo modo non è un diritto, ma cosa dal diritto distinta ed indipendente.

Così pure le azioni indifferenti, che all' uomo non apportano nè bene nè male, sono modalità, non si possono chiamare diritti.

Di più, se i beni che l' uomo ha commutati non perdono nulla di valore nè in sè nè relativamente alla ragionevole affezione di chi li possiede, quella commutazione non pregiudica ai diritti, ma ciò che sofferse cangiamento non fu che la semplice loro modalità.

Ancora, se per rimuovere da un uomo un danno imminente, altri gli sottrae un suo bene o un suo diritto, ma minore del danno a cui sarebbe inevitabilmente soggiaciuto, ciò ancora non è stato che un cangiamento di modalità, non una sottrazione di diritto.

La modalità de' diritti abbraccia tutti questi casi.

La distinzione fra la modalità, ed il diritto, nasce dunque dal principio, che non può essere oggetto di diritto ciò che non sia realmente un bene, e che quindi tutto ciò che è indifferente, non è oggetto di diritto (1).

1617. Ma ciò che è indifferente per l' uomo che ha il diritto, può non essere indifferente per gli altri. In questo caso, quegli ha l' obbligazione di permettere che sia variata la modalità del suo diritto, e gli altri a cui ciò giova hanno anche il diritto di esigerlo.

1618. Quindi gli uomini anteriormente alla società civile, nello stato di natura, erano obbligati a stringere convenzioni che determinassero le modalità che dovean tenere i loro diritti, ogni qualvolta tali modalità, indifferenti a'possessori de'diritti, importassero un bene od un male agli altri. E tali convenzioni ebbero luogo parzialmente, insino a tanto che fu sentito il bisogno di comporre a ciò regolamenti generali e permanenti, ed allora s' istituì la società civile.

1619. Or qui ci si porgono a considerare que' più speciali caratteri, che distinguono la società civile da quelle stesse società che a fine prossimo hanno pure la modalità de' diritti, come ha ella.

Nel che si noti, che, esponendo noi tali *caratteri*, non con-

---

(1) *Essenza del Diritto*, c. II, a. IV.

sidereremo la società civile in qualche sua forma particolare, ma nella sua nozione generale ed astratta.

Le quali necessarie astrazioni non mettano qui alcun sospetto nell'animo del lettore. Sono le astrazioni cagion d'errore, quando esse prendono il luogo delle cose sussistenti. All'incontro, esse conducono a perfezionare la scienza e la società stessa, quando si usano, come i geometri fanno, i quali le pongono siccome altrettanti principj applicabili alle cose sussistenti col debito riguardo a tutte le irregolarità che la materia, qual è in natura, presenta.

1620. Ragionando noi dunque astrattamente della società civile, non intendiamo esporre tanto quello che dee esser nella realtà, quanto quello che dal puro concetto di società civile risulta, senza che questo punto noccia ai diritti particolari e reali, differenza notabilissima fra il nostro modo di trattare della civil società in astratto, e quello de' filosofi del secolo XVIII. I quali vogliono che *debba essere* ciò che astraendo ritrovano; noi vogliam solo che *possa essere*: quelli descrivono una società secondo essi necessaria, a comporsi la quale s'abbian gli uomini un inalienabil diritto; noi descriviamo una società ipotetica, distintissima da' diritti reali degli uomini: i diritti reali non possono mai esser violati; ma quella società all'incontro, della quale noi parliamo, può essere, ovvero non essere, e da questi diritti reali e sussistenti può venire e viene variamente modificata e finita.

Le quali cose premesse, ecco quali noi stimiamo che sieno i caratteri della società civile risultanti dal *semplice suo concetto*, senza che la mente che li deduce sappia nulla più di essa, senza che calcoli niente di ciò che appartiene alle sue forme, o alle reali circostanze, fra le quali qua o colà ella sussiste.

ARTICOLO II.

COME LA SOCIETA' CIVILE SI DISTINGUA DALL'ALTRE SOCIETA' CHE HANNO PER FINE PROSSIMO LA MODALITA' DE' DIRITTI PEL CARATTERE DI UNIVERSALITA'.

1621. Non è la sola società civile, come dicevamo, che abbia a suo fine prossimo la *modalità* de' diritti; anzi noi già n'abbiamo indicate più altre (138, 141). Come dunque da queste si distingue la civile?

Le società che hanno per fine prossimo la *modalità de' diritti* sono o *parziali* od *universali*, secondo che riguardano una parte de'diritti degli uomini, o gli abbracciano tutti.

Esempio di società parziali che hanno a fine prossimo la modalità de'diritti sono quelle d'assicurazione pe'trasporti delle merci, per gl'incendj, ecc.; certe società di sorte, come le vitalizie, e qualunque società privata costituita a difesa de' proprj diritti, o per far procedere innanzi una lite, ecc.

Società poi universale di simil genere è la sola società civile; che per ciò appunto si può definire « quella società che ha per iscopo la modalità di tutti i diritti degli associati ».

1622. Avendo la società civile a scopo il regolamento della modalità di tutti i diritti, conseguentemente ell' ha facoltà di regolare anche la modalità de' diritti della famiglia. Ma non potendo ella toccare il valore di tali diritti, ogni qual volta v'ha dubbio, che la sua disposizione pregiudichi alla società domestica, dee essere consultato od udito il giudizio della famiglia, che è il giudice competente qualor si tratta de' suoi beni.

1623. La società civile per la ragione stessa può regolare la modalità de' diritti della società teocratica *(jus circa sacra)*; ma i soli governatori della società teocratica sono i giudici competenti che debbono decidere, se il regolamento nuoce ai diritti ed ai beni di essa società.

1624. Quell' *universalità*, di cui è dotato il governo civile, mal intesa produsse varj sistemi di dispotismo, perocchè s'ommise di considerare ch'ella è limitata alla sola *modalità* de'diritti, rispetto alla quale unicamente può avere un lato vero il principio di cui tanto abusossi ad asservire la Chiesa, che cioè « la Chiesa è nello Stato, e non lo Stato nella Chiesa ».

ARTICOLO III.

E PEL CARATTERE DI SUPREMAZIA FRA LE SOCIETA' MODALI.

1625. Per la stessa ragione dell' *universalità* compete alla società civile anche il carattere di *supremazia*; cioè « la società civile è la suprema fra tutte le società che hanno per loro fine prossimo la modalità de' diritti »; conseguentemente ella è quella che dee regolare tutte le altre di simil genere.

ARTICOLO IV.

ERRORI NATI DALL'ESSERSI MALAMENTE CONCEPITI I DUE MENTOVATI CARATTERI.

1626. Questi due caratteri sublimi della società civile male intesi occasionarono di molti errori, come veniam d'accennare, non ponendosi attenzione, che l'*universalità* e la *supremazia* della società civile è solamente relativa alle società che hanno a fine prossimo la *modalità de' diritti*, e non a quelle che hanno a fine prossimo i diritti stessi.

1627. All'essersi mancato di restringere l'*universalità* e la *supremazia* della società civile entro l' *ordine della modalità de' diritti*, concedendosi ad essa un' universalità ed una supremazia assoluta, si dee attribuire l'origine di molti sistemi di jus pubblico assurdi e tirannici.

Così il sistema di Hobbes nacque dalla *supremazia* mal concepita. Questo sofista vide, che nelle serie delle società umane bisognava ricorrere ad un assoluto. Vide cioè che era uopo giungere ultimamente ad una società suprema, ad una suprema forza, ad un supremo giudizio. Or questa società ultima fu da lui nominata società civile: così, mediante una semplice denominazione, appiccicata arbitrariamente e falsamente ad un concetto, si rendeva la società civile infallibile, unica norma di tutte le azioni. Così egli fece della società da lui concepita quel corpo mostruoso, che indifferentemente poi chiamò società civile ed anco ecclesiastica, secondo gli oggetti che tratta (1). L' errore suo non consistette in aver formato sì bizzarro ideale di società: concepire una società qualsiasi in astratto non è ancora errore: errò allora quando volle porre la sua società del tutto immaginaria nel luogo della vera società civile, e della sussistente. Perocchè la società di Obbes non è punto la società civile, come non è l' ecclesiastica; è un' astrazione, per dirlo ancora, cavata colla virtù della mente da tutte le società. Or per quali gradi il pensiero di Obbes venne in tanto errore? — Per quelli dell' analogia fra la supremazia della società civile,

(1) *Quam nos civitatem, populus et clericus appellat Ecclesiam.* De homine, c. XIV, e cap. XV: *Cum enim voluntas Dei nisi per civitatem non cognoscatur, etc.* Riduce così la religione ad un orribile fariseismo, ad una mera legalità. Ciò che definisce la sua città si dee credere, per fede, or vero or non vero, or empio or pio!

e la supremazia della società da lui ideata. — In che differiscono tali supremazie? — In questo, che la supremazia della società civile non si riferisce, che alle società che riguardano la modalità dei diritti; mentre la supremazia della società di Obbes è assoluta su tutte le società, su tutti gl' individui. Di vero, la supremazia della società, civile non importa alcun potere signorile sopra l'altre società, nè sopra gl' individui: non importa alcun potere affatto, fin che si tratta di diritti, e non della modalità di diritti. Che anzi, rispetto ai diritti, fra l'individuo e la società civile v' ha perfetta uguaglianza giuridica, come fra due persone indipendenti (D. I. 1649-1688). Obbes all'incontro non pone questa limitazione, perchè non coglie l'importantissima differenza fra *diritto* e *modalità*. Non vide quanto la natura della società civile era diversa da quella ch'egli immaginava. La *supremazia* della società civile mal conosciuta da Obbes fu adunque il fonte de' suoi inganni.

1628. Anche l' *universalità* della società civile fu egualmente mal concepita, e il falso concetto ingenerò, fra i molti sistemi illiberali e tirannici, quello di alcuni protestanti, che in luogo di tutte ragioni posero una loro gratuita sentenza: « La Chiesa essere nello Stato, e non lo Stato nella Chiesa ».

1629. Ignoravano essi la diversa indole delle due società; non s'avvedevano che la società civile non è *universale*, se non rispetto alla *modalità* de' diritti, e che, quant' ai diritti, ella nè pure esiste, non essendo questi suo oggetto, ma oggetto d'altre società, e in modo generale della domestica e della teocratica.

ARTICOLO V.

TERZO CARATTERE, LA PERPETUITA'.

1630. Ancora, uno de' caratteri della società civile perfettamente costituita è la *perpetuità*.

1631. Non s' intenda che questa perpetuità voglia dire, che la società civile non possa essere giammai disciolta: ella si discioglie effettivamente per isciagure di guerra, e per altre cagioni che ne spezzano i vincoli (D. I. 1660, 1875), ma ella ha il carattere di perpetuità nel senso, che perpetua è nella intenzione de' membri che la compongono, nelle sue leggi, e ne' suoi provvedimenti.

1632. E questo stesso ha bisogno di spiegazione. Quando

diciamo che la società civile è perpetua per l'intenzion de'suoi membri, non vogliamo dire, che intendano obbligarsi a non uscire da essa più mai. Ciò sarebbe assurdo e contro i principj del Diritto sociale universale (454, 470, 472-475). Ma essendo la società civile di natura perpetua, essi intendono di aggregarsi ad essa in perpetuo, senza tuttavia rinunziare al loro diritto di cangiare divisamento.

1633. E qui circa la maniera di sciogliersi dal vincolo d'una speciale società civile molte cose si porgono a considerare: prima di tutto convien vedere, se la società è veramente civile, ovvero mista di signoria.

Egli è chiaro che il servo non può sottrarsi al padrone a sua volontà.

1634. Ma la questione muta d'aspetto, qualora si considera una pura società civile, ne'governanti della quale, fuori dell'impero civile, non v'ha altro diritto di signoria.

1635. Io credo che con questa distinzione si possano conciliare le due sentenze discrepanti degli scrittori circa « il diritto di emigrazione ».

Quelli che considerano la società civile come una signoria, negano ai cittadini la libera emigrazione, riguardandoli come legati ad un servigio (1); e quando s'avveri nel fatto questa

---

(1) Il Kant, lo Schmalz, il Rotteck ed altri veggono il concetto della servitù nell'obbligazione che s'impone a' cittadini di rimanere in perpetuo nella società civile in cui si trovano senza poterne più uscire, e sembra certo, che l'opinione di quegli autori, che negano a'cittadini il diritto d'emigrazione, viene dall'attribuire ch'essi fanno al governo sociale una vera signoria, e a'cittadini una vera servitù. Un recente scrittore italiano così sponе il pensiero del Rotteck. « Ciascuno appartenente una volta allo Stato « o per nascita o per ammissione era considerato come schiavo *(leibeigener)* « di questo Stato, e, nella pratica, del principe medesimo, ossia obbligato « verso di esso colla sua personalità fino alla morte, senza verun diritto « di separazione o di emigrazione. Sembrava che il fine perpetuo della « città richiedesse tal cosa, poichè il patto sociale induceva sì fatto dovere, « o li dichiarava proprietà del signore del territorio, o servi della gleba. « La legge di coscrizione che ha luogo anche negli Stati costituzionali « tedeschi, la quale dichiara i figli del patrio suolo, prima ancora che ab« biano manifestato obbligatoriamente di voler appartenere allo Stato ove « nacquero, per servi della gleba, si appoggia all'uguale fondamento; e « tutte le leggi richiedenti il permesso del supremo potere per la emigra« zione, perchè non riconoscono il semplice diritto di emigrare, derivano « dalla stessa massima, la quale è falsa e incondizionatamente rigettabile »

signoria o l'elemento signorile, essi hanno ragione. Il servo dee restare col padrone, fino che non si redime dalla servitù (181).

1636. Ma quelli che considerano la società puramente ci·

(*Lehrbuch des Vernunfrechts*, V. II, p. 138). Nelle quali parole pare a me doversi osservare più cose, cioè 1.° Il dichiarare falsa e da rigettarsi incondizionatamente la massima, che il suddito sia legato personalmente al suo principe, è un correre soverchiamente. Essendo certo che il Diritto razionale riconosce il Diritto di signoria e il dovere di servitù (diritti e doveri non assurdi), conviene limitarsi a indagare come stia la cosa nel fatto; cioè « se nella tale e tale società civile speciale vi abbia, o no, il titolo giuridico della signoria e della relativa servitù »: determinato questo fatto, è determinato il Diritto corrispettivo. La massima falsa e da rigettarsi incondizionatamente si è solamente quella generale, che « in tutte le società civili, in quanto sono civili, vi ha signoria e servitù ». Questo principio è il fondamento dell'*assolutismo ingiusto*. Viceversa, è falsa del pari e da rigettarsi incondizionatamente la massima, che « nelle società civili di fatto non si trovi mescolato mai alcun elemento di legittima signoria ». Questo principio che pretende tutte le società civili dover esser pure, è il principio dell'*ultra-liberalismo*, eccesso ingiusto come il precedente. La ragione giuridica dunque procede nel mezzo de' due estremi. Essa distingue la nozione di società civile dalla nozione di signoria; e mostra insieme, che nel fatto si possono mescolare insieme i due elementi, e quindi che spetta al giurisperito pratico l'esaminare i *titoli* civili e signorili che sussistono in una data società civile reale, determinando da essi, se v' hanno elementi di signoria legittima, e quali, e fin dove limitino l'altrui libertà.

2.° La legge napoleonica della coscrizione militare è nella sua sostanza eminentemente civile; ma ad essa si può aver aggiunto qualche concetto di diritto signorile in quei luoghi, ne' quali colla sua introduzione cessarono i diritti che il signore aveva di esser difeso e sostenuto da' suoi soggetti; i quali doveano a lui somministrare certo contingente di soldatesca, come pur era in tutti gli stati feudali. Ma supposta la coscrizione legge civile, com' ella è nel suo spirito e nella sua istituzione, ella può obbligare bensì il cittadino a subire il militare servigio se ancora è membro dello Stato in quegli anni, ne' quali è colpito dalla legge; ma finito il suo militare servigio, si riman libero, come pure riman libero da detta legge s'egli è emigrato prima di esservi stato sottoposto.

3.° Quanto poi al permesso di emigrazione non parmi che s'opponga alla libertà civile, qualora un tal permesso si riferisca al diritto che ha la società di esaminare, se chi se ne va, le sia debitore di qualche cosa, a cui egli non abbia soddisfatto; poichè in questo caso ella può trattenerlo (D. I. 501-507). Ma se il cittadino non ha debiti, ossia obbligazioni pendenti verso la società civile, questa non può impedirgli l' andata. Il detto permesso adunque si dee ridurre ad una dichiarazione della società di non aver crediti pendenti o pretensioni verso il detto cittadino.

vile, accordano ai cittadini un tale diritto a certe condizioni, ed essi pure hanno ragione.

Queste condizioni sono, che la società civile che altri abbandona non abbia niuna partita di dare e d'avere da raggiustare con lui: per esempio, che egli non sia impiegato o legato ad essa per convenzione speciale, o per debito di qualche prestazione, o che la sua andata non rechi ad essa positivo pregiudizio o danno (1). Dico positivo pregiudizio o danno, poichè la semplice mancanza d'utilità maggiore non autorizza la società a trattenere il suo membro (D. I. 702-704).

1637. Quanto poi ai beni stabili, che l'emigrato ritiene nel territorio in cui è istituita la società civile, e che non vuol vendere, essi debbono esser considerati come tutti gli altri beni stabili de' forastieri.

1638. Che se egli vuol venderli, dee esser padrone, nè v'ha cagione per ciò d'imporgli una *tassa di partenza* (2).

1639. Ma in quanto all'assenza de'cittadini, la *tassa di assenza* non sembra affatto ingiusta, quando si verifichi che, col rimanere assente, il cittadino presta alla società, proporzionatamente, meno degli altri, i quali rimangono nello Stato, sempre pronti a servirlo anche coll' opera personale; eccetto che l' assente non venga colla sua assenza a partecipar tanto meno agli utili della patria.

ARTICOLO VI.

QUARTO CARATTERE, LA PREVALENZA DELLA FORZA.

1640. La società civile dee dunque regolare la modalità dei diritti de' sozj con *universalità, supremazia e perpetuità;* ma

---

(1) Ella è dunque troppo vaga la condizione che appone il Lampredi al diritto d'emigrazione, *Nos id licere dicimus iisdem innixi principiis, quae supra de eadem re disserentes statuimus, dummodo societati non intersit.* Alla società importa sempre il ritenere un cittadino che ha qualche abilità o qualche facoltà; di maniera che il diritto d'emigrazione apparterrebbe solo, giusta una tal massima, ai poveri affatto disutili.

(2) Sembra una contraddizione quella del Rotteck che autorizza l'imposizione di questa tassa dopo aver sostenuto che chi emigra usa del suo diritto. Col vendere i suoi beni stabili l'emigrato non cagiona niun *positivo* danno alla società, non lede i diritti sociali, fa uso meramente del suo diritto di proprietà.

ella non può farlo se non ha in sua mano *una forza prevalente,* colla quale superi qualunque ostacolo che possa opporsi al regolamento della modalità da essa decretato.

1641. Dunque la *prevalenza di forza* è un carattere della società civile.

1642. Vero è ch' egli basta, che questa prevalenza ci sia effettivamente, in qualsiasi modo ella risulti. Certo non è necessario che il *governo civile* abbia a sua disposizione una *forza materiale* maggiore di tutte le forze materiali che sono nella società: questo talora è impossibile: ma egli almeno è uopo che il suo *regolamento della modalità* sia effettivamente rispettato e praticato da tutti; effetto che suol derivare da una fusione di forze parte morali, parte intellettuali, parte materiali in proporzioni diverse, secondo le circostanze anche accidentali; la qual fusione di forze costituisce la *potenza prevalente* del governo. Così là dove manca la forza dell'opinione morale, dove sono errori e pregiudizj contro il governo a vincere; il governo, per esistere e potere utilmente governare, ha bisogno d'accrescere le sue forze materiali, acciocchè s'adempia la condizione della sua esistenza; che è la prevalenza del suo potere a tutte le opposizioni.

ARTICOLO VII.

QUINTO CARATTERE: IL FINE DELLA SOCIETA' CIVILE È IL BENE COMUNE CON TENDENZA AL PAREGGIAMENTO DELLA QUOTA PARTE DI UTILITA'.

1643. La società civile adunque lascia intatti i *diritti* di tutti gl'individui, e delle due società che nell'ordine logico e cronologico la precedono.

Ella è istituita a regolarne la *modalità,* acciocchè tutti questi diritti si conservino, e quelli che li posseggono li possano usare e godere in pace, ed accrescere.

Ora, estendendosi una tale *protezione* della società civile a *tutti* i diritti, attesa la sua universalità, ne viene che il suo scopo è il *bene comune.*

1644. Si dee distinguere il *bene comune* dal *bene pubblico*: cose che si confondono insieme con gran danno della scienza del Diritto pubblico, e dell'umanità impedita, con tali confusioni di concetti, dal trovare quella costituzione sociale che le conviene, e che va indarno cercando.

Il *bene comune è il bene di tutti gli individui* che compon-

gono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti; il *bene pubblico* all'incontro è *il bene del corpo sociale* preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione.

1645. Il *principio del bene pubblico*, sostituito al *principio del bene comune*, prevalse nelle società pagane.

1646. Il Cristianesimo incessantemente lo combattè; ma non potea che a poco a poco espellere dalle menti un errore così funesto, e estirpar da' governi civili un principio d'attività sì ingiusto: onde non ancora le società cristiane ed incivilite ne vanno affatto libere, quantunque si agitino per liberarsene.

1647. Il *principio del bene pubblico* sostituito a quello del *ben comune*, è l'*utilità* sostituita alla *giustizia*; è la Politica, che, preso nelle sue mani prepotenti il Diritto, ne fa quel governo che più le piace.

1648. Da quel principio profondamente ingiusto, derivano i seguenti falsi principj, i quali dilacerarono in tutti i tempi il genere umano, sotto coperta di giovargli e bella promessa di salvarlo:

1.° Il diritto non è che l'utilità (1).

2.° *Salus Reipublicae summa lex.* — Diritto assoluto di conservazione (2).

3.° *Expedit... ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat* (3). — Assassinio dell'individuo, operato legalmente dalla società (D. I. 1647-1703, 1747-1757).

4.° La ragion di Stato giustifica qualsivoglia attentato (4).

5.° Tutto dee decidersi a pluralità di voti (243-310). Tirannia delle maggioranze sulle minorità (5).

1649. La Società civile adunque, essendo istituita affine di proteggere e di ammigliorare *tutti i diritti* de' suoi membri, opera contro il suo naturale ufficio, contro l'ufficio pel qual solo esiste, se nuoce invece che giovare ad un solo de' sozj, eziandiochè a beneficio di tutti gli altri; se si propone di ottenere

---

(1) Il lettore può vedere la confutazione degli utilitarj nella *Breve esposizione della Filosofia di M. Gioja, Parte pratica*; e nella *Storia de' Sistemi intorno al principio della morale*, c. IV e V.

(2) L. del *Principio della derivazione de' diritti*, c. II, a. I.

(3) Jo. XI, 50.

(4) Questo sistema ebbe ampia applicazione ne' tempi nostri. Vedi il volume XXVII della Collezione, facc. 462 e segg.

(5) V. *La società ed il suo fine.* L. III, c. XVII.

il bene di *alcuni di essi*, sien pure i maggiorenti, o sieno la maggioranza, e non quello di *tutti*; se, in una parola, ella si contenta di operare il così detto *bene pubblico*, invece del *bene comune*.

1650. E or qui si presenta da sè il quesito: « Se la società civile dee proporsi di formare il bene comune di tutti i singoli suoi membri, come poi questo bene dee esser fra essi distribuito? »

Il rispondere unicamente, siccome fece qualche pubblicista, che « le utilità debbono essere pareggiate », è risposta evidentemente erronea (1).

1651. Se le utilità dovessero essere pareggiate, ne verrebbe che due cittadini, l' un de' quali abbia messo nella società come cento, e l'altro come uno, dovessero riceverne egual guadagno; e chi non sente qui l' ingiustizia? (341).

Il *pareggiamento delle utilità così inteso* suppone, o conduce l' *assoluta democrazia*: questa rimarrebbe in tal sistema la sola forma giuridica dell' associazione civile; perocchè la legge che fa godere ogni sozio della stessa porzione di vantaggi sociali, non può avere alcuna ragionevolezza se non nella supposizione che ogni individuo abbia posto nella società uno stesso capitale; il che è contro natura. Il *diritto di proprietà* non ha per condizione l' uguaglianza de' possessi; perciò l'inuguaglianza si trova entro la sfera del Diritto. Voler poi agguagliare i possessi colla forza egli è il medesimo, che cominciare l'istituzione della società civile dallo sconoscere il diritto, fabbricarla sull' ingiustizia, sull' arbitrio.

1652. Conviene anzi stabilire, che non adunandosi la società civile a perturbare i diritti, ma a proteggerli, e favoreggiarli, riconoscendoli tali quali esistono prima di lei, e niun diritto essendo escluso dalla sua protezione, l'utilità, che i sozj debbon ritrarre dalle disposizioni ed operazioni di lei, dee riuscire equamente compartita, nella stessa ragione della quantità de' diritti ch' essi posseggono, giacchè in questa ragione stessa viene ad essere la messa sociale. Quelli adunque che hanno più diritti, più ne hanno consegnati alla società da pro-

(1) Qualche scrittore, dando una tale risposta, avrà inteso veramente di parlare della *quota parte* d'utilità, ed intesa così, la risposta è giusta; ma la maniera di esprimersi riman difettosa.

teggere, più debbono contribuire a'pesi della società; e più vantaggio conseguentemente debbono dalla sua protezione cavare: quelli per opposto che hanno meno diritti, meno ancora ne han posti sotto la guardia della società, e meno debbono contribuire, e men vantaggio debbon cavarne.

1653. Perciò l'oggetto della società civile nel regolare la *modalità* de'diritti de'sozj, dee essere non quello di pareggiare fra' sozj l' utilità stessa, ma bensì di pareggiare fra essi LA QUOTA PARTE DI UTILITA', che dalla sua istituzione e gestione può lor derivare. Tale è il *bene comune equamente distribuito*, al che dee intendere constantemente il pensiero legislativo, e il governo della civile società, se pure vuol camminare nella via del Diritto.

1654. Una cosa rimane da notarsi, ed è che il pareggiamento indicato dalla *quota parte d'utilità* è difficilissimo ad ottenersi a pieno; e l'avvicinarvisi più o meno va in ragione del senno del governo, e di quello del popolo stesso.

1655. Indi i due doveri del sociale governo,

Dovere d'accrescere in sè, e nel popolo i lumi, co' quali la società civile possa sempre più avvicinarsi all' ottenimento dell' indicato pareggiamento;

Dovere di tendere al pareggiamento della quota parte d' utilità con tutti i lumi e mezzi che egli possiede (1), facendo tacere ogni interesse privato e di partito.

1656. Perfezionando dunque la formola che esprime il fine prossimo della società civile, conchiuderemo: « Il fine della società civile è il regolamento della modalità de'diritti di tutti al bene comune con UNA TENDENZA CONTINUA al pareggiamento della quota parte d'utilità ».

ARTICOLO VIII.

SESTO CARATTERE: IL FINE DELLA SOCIETA' CIVILE È ANCHE IL BENE PUBBLICO SE QUESTO È ORDINATO AL BENE COMUNE.

1657. Sotto il nome di *bene pubblico*, noi dicevamo, s' intende il bene del corpo sociale, non delle singole sue parti. A ragione d' esempio, a Sparta, dove ogni cosa tendeva al bene pubblico come in tutte l'altre società pagane, si gitta-

(1) Da nium governo si può pretendere di più, perchè *ad impossibilia nemo tenetur*, come abbiam detto nel *Diritto individuale*, 735-771.

vano nell' Eurota i bambini difettosi, per avere una società florente di sani e robusti cittadini. Così al bene pubblico si sacrificava la vita di quegl'innocenti fanciulli: così il *bene pubblico* diveniva il tiranno del *bene comune.*

1658. Ma il bene del corpo sociale, in che parte di esso si suol fare consistere? — Necessariamente nella parte principale del corpo, che è formata sempre da que' cittadini che hanno nelle mani l'autorità sociale.

Quindi il bene del corpo sociale, che *ben pubblico* s'appella nelle diverse forme di governo, cangia di luogo.

Nella forma democratica, il bene pubblico si suol fare consistere nel bene della *maggioranza*;

Nella forma aristocratica, per bene pubblico s'intende il bene delle *famiglie nobili* che governano lo Stato;

Nella *forma monarchica* finalmente, il bene della famiglia che governa lo Stato diviene la porzione principale del bene pubblico, e poi il bene delle famiglie e de' corpi con essa collegati di servigi e d'alleanze ne forma una parte considerabile.

La cosa è naturale: ciò che più importa al bene generale del corpo sociale è indubitatamente il bene di quella parte, dalla quale la costituzione, la vita, il movimento di lui dipende; e questa parte è quella che ha in proprio l'autorità sociale.

1659. Si distingua bene questo giudizio che si suol fare intorno alla principal sede del *bene pubblico* nelle diverse forme di governo, da quell'artificio che usano i *partiti politici*, quando ciascuno procura di far credere alla moltitudine, che nella sua prevalenza il bene pubblico si contenga (1). Questi possono avere qualche apparenza di ragione, allorquando la società scompigliata ha bisogno di venire racconciata e ricomposta, ma questo caso speciale ed eccezionale convien qui lasciare da parte.

1660. Domandiamo dunque, se la società civile possa avere in qualche maniera per fine anche il *ben pubblico?*

E rispondiamo di sì; ma a condizione, che il *bene pubblico* sia sottordinato come un mezzo al *bene comune,* che è il suo unico fine prossimo.

(1) Come si distinguano i *partiti politici* dalle *forme legittime di governo*, fu da noi accennato nell'opera, *La società ed il suo fine*, L. II, c. IV.

1661. Dalla quale risposta conseguono i principj seguenti:

1.° Niun diritto de' singoli cittadini (il complesso di questi diritti è il ben comune) può essere sacrificato per ragione di bene pubblico. — Essere *sacrificato* s'intende essere distrutto o danneggiato senza compenso, quando esso o il suo valore (1) poteva altramente andar salvo;

2.° Salvi i diritti de' singoli dee essere preferito il *ben pubblico* al *ben privato;* perchè in tal caso il bene pubblico influisce sicuramente a vantaggio del bene comune.

ARTICOLO IX.

SETTIMO CARATTERE: IL FINE DELLA SOCIETA' È ANCHE IL BEN PRIVATO, SE LA CONCORRENZA A QUESTO BEN PRIVATO È APERTA A TUTTI.

1662. Di più, salvo il ben comune, e dopo il bene pubblico, può e dee esser promosso dalla società civile anche il privato bene delle famiglie e degl'individui; ma coll'aggiunta di questa condizione, che a questo bene privato procacciato dall'azione della società, abbiano aperto il concorso tutte egualmente le famiglie e tutti gl'individui; senza che sia determinato e fisso ad individui, o famiglie, o corpi particolari.

1663. Avverandosi questa condizione, tutti i cittadini vengono pareggiati colla concorrenza; ed il bene privato rientra esso stesso nel ben comune; conciossiachè quel bene che una famiglia e un individuo ritrae oggi dalla società civile, domani lo ritrae un'altra famiglia o un altro individuo: secondo che vengono a collocarsi nelle stesse circostanze e nelle stesse opportunità: onde alternandosi fra le famiglie e compensandosi il ben privato, in certo spazio di tempo, si rifonde e si cangia in vero bene comune.

---

(1) Aggiungiamo, *o il suo valore*; perocchè, dato il caso che la società risparmiando a Tizio un diritto che vale come uno, lo dovesse poi lasciare esposto alla perdita d'altri diritti che valgono come dieci; ella potrebbe certamente disporre di quel diritto di Tizio; la perdita del quale gli rimarrebbe compensata con usura. La società così avrebbe difeso, e conservato a Tizio un *valor* come nove, che altramente egli avrebbe perduto. Ora è il *valore* che costituisce il diritto, non la semplice *facoltà* senza valore, come abbiamo detto tante volte (Dell'*Essenza del Diritto*, c. II, a. IV).

ARTICOLO X.

COROLLARJ DE' DUE ARTICOLI PRECEDENTI.

1664. Per lo scopo dunque di ottenere il *bene pubblico*, fin a dove la società civile può stendere i suoi provvedimenti?

A questi tre capi:

1.° Ella può fare tutte quelle disposizioni che giovano al ben pubblico, le quali non apportano danno a niuno de' cittadini, e a quelli che non ne vantaggiano, riescono perfettamente indifferenti.

2.° Può imporre azioni da fare a' cittadini per cagione del bene pubblico, quando queste non sieno pesanti o dannose, ma naturali e leggere, di maniera che non sieno un male a chi le fa, e possano considerarsi come modalità de' diritti.

3.° Può anche limitare la libertà inoffensiva dei cittadini, cioè i diritti alle azioni e alle cose (D. I. 79-84), purchè senza dar loro molestia, o suscitare in essi il risentimento giuridico.

1665. Che cosa in secondo luogo può fare la società civile per *bene privato* di determinate persone, o famiglie?

Primieramente ella non può nuocere a tutte le altre persone o famiglie, nè escluderle dalla concorrenza, per via di privilegio.

Di poi, essa può in vantaggio privato regolare la modalità ne' due primi capi, che abbiamo detto parlando del ben pubblico: ma rispetto al terzo, che riguarda la limitazione da porsi all'altrui libertà, questo non può farlo che coll' avvertenza di non preferire giammai il privato bene al pubblico; anzi in vista di questo solo può favorire il bene privato, come dee favorire il pubblico, subordinatamente al comune. Parlando del bene da da ottenersi, bisogna dire il contrario di quel che si dica parlando del male da evitarsi. La società dee preferire di non fare un male al privato, anche trattandosi d'ottenere con tal male la salute di tutti gli altri: all'incontro non può fare un bene al privato se questo bene non sia senza il menomo scapito o diminuzione di ben pubblico.

1666. Oltre di questo, la società civile può disporre della proprietà delle persone particolari, quando da tale disposizione cavi il loro indubitabil vantaggio; perocchè in tal modo non fa che regolare la modalità de' loro diritti senza toccare i diritti stessi, chè di quanto sottrae loro d' una parte, li compensa vantaggiosamente dall' altra: è l' esercizio del diritto di

beneficare, non solo proprio della società civile, ma di ciascuna persona: se non che la società civile ne ha speciale incarico dal fine della sua instituzione, sì perchè il bene comune risulta dal bene de' particolari, sì perchè il bene de' particolari influisce utilmente sul ben comune.

1667. Che cosa in terzo luogo la società civile ha diritto di fare pel ben comune?

Restringere la libertà inoffensiva de' privati ne' tre capi indicati: restringere ancora la libertà del pubblico e la libertà del comune: di poi, usare la proprietà di particolari persone, quand'esse o ne vengano risarcite singolarmente, o ne vengano risarcite a sufficienza dalla parte che hanno nel ben comune: può toccare ancora la proprietà del comune, o la proprietà d' un corpo o d'un numero determinato di persone, quando pure nell'un modo o nell'altro dei due pur ora indicati n'abbiano pieno compenso: finalmente può metter mano nella proprietà del comune (diritto d'imposta), se il comune, cioè *tutti* gli individui che lo formano ne vengano col bene che se n'ottiene proporzionatamente risarciti.

Riassumendo adunque,

I poteri della società civile ed i limiti, trasgredendo i quali ella si rende colpevole verso i suoi membri, sono:

1.° La società civile può disporre della *libertà inoffensiva*: pel bene de' particolari a cui appartiene; pel bene pubblico finchè il particolare non ne prova risentimento giuridico; pel bene comune.

Essa offende i particolari se dispone della loro libertà senza uno de'tre scopi, e senza le condizioni indicate.

2.° Può disporre della *proprietà* de' particolari, quando abbia a scopo il loro proprio bene maggiore; quando abbia a scopo il ben comune o pubblico; e il particolare abbia parte in esso con risarcimento del danno sofferto.

Essa offende la particolare persona col disporre della sua proprietà, se ne dispone senza lo scopo del bene del medesimo particolare o del ben pubblico o ben comune, o senza vantaggio o pieno risarcimento del proprietario danneggiato.

3.° Può disporre della libertà pubblica quand' abbia a scopo il ben pubblico, o il ben comune.

Essa offende il pubblico disponendo della sua libertà, se non si avverano effettivamente tali scopi.

4.° Può disporre della proprietà pubblica, o di un corpo, o numero indeterminato di cittadini, quando il faccia pel ben comune, e per un ben comune sufficiente a risarcire tutti quei cittadini che vengono danneggiati.

Essa offende il pubblico se dispone della sua proprietà, senza l'effettivo scopo del ben comune, e di un ben comune sufficiente a risarcire i cittadini danneggiati.

5.° Può disporre della libertà inoffensiva comune pel ben comune.

Essa offende tutti i cittadini se dispone della loro libertà, senza questo scopo.

6.° Può disporre della proprietà comune, quand'abbia lo scopo di un bene comune, sufficiente a risarcire tutti i cittadini delle loro perdite.

Essa offende i diritti di tutti i cittadini se dispone della loro proprietà, senza lo scopo del ben comune, e di un ben comune sufficiente a risarcirli di tutte le loro perdite.

A questi sei rami di disposizioni s'estende il potere sociale di alterare la modalità dei diritti.

ARTICOLO XI.

OTTAVO CARATTERE: LA SOCIETA' CIVILE HA BISOGNO DI MEZZI ESTERNI PER ADEMPIERE IL SUO FINE; OSSIA È SOCIETA' ESTERNA.

1668. Or tutti questi regolamenti, che la società civile può fare intorno alla *modalità* de' diritti de' sozj, non si possono mandare ad effetto, senza l'uso di mezzi esterni, di persone e di cose. Non v'ha operazione sociale che non esiga l'opera di funzionarj, e il consumo di cose che hanno valore, e che l'economista comprende sotto il nome di ricchezza.

Adunque, sotto il rispetto de' mezzi necessarj all'*azione* della società civile, ella si può chiamare *società esterna* (105-107, 125-127).

1669. Nella sua costituzione tuttavia, oltre la *parte esterna*, ha una *parte interna* o spirituale; come tutte le società umane (1)

---

(1) Vedi *La società ed il suo fine*, L. I, c. XIII e XIV.

ARTICOLO XII.

COROLLARJ DELL'OTTAVO CARATTERE.

§ 1.

Corollarj. — 1.° La società civile non abbraccia necessariamente tutti gli uomini.

1670. Solo che si consideri il concetto generale della società civile, che la fa « un'associazione di più famiglie o capi di famiglia, affine di regolare a comune vantaggio la modalità dei diritti a loro appartenenti », si scorge che essa per sua essenza non comprende nè tutti gli uomini, nè tutti quelli che si trovano sopra un medesimo territorio, ma solo quelli che di fatto s' associano.

1671. Ma se la società civile per esser tale non ha bisogno d'abbracciare tutti i capi di famiglie: rimane a vedere s' ella *può*, secondo il Diritto, aggregarli tutti a sè. La risposta alla qual domanda discende dal suo ottavo carattere.

1672. La società civile ha per fine la protezione de' *diritti*: tutti gli uomini hanno de' diritti da sottoporre ad una protezione, qual più, qual meno. Per questa parte adunque niente impedisce, che tutti possano esser membri della società civile.

1673. Ma la società civile non può esistere senza l' uso de' mezzi esterni; e questi debbono essere a lei somministrati dai sozj, che le dimandano tutela e protezione ai loro diritti. Ora egli è chiaro che tutti gli uomini non possono somministrare questi mezzi, almeno con quella regolarità e sicurezza, che la società esige.

Conséguita, che coloro che non hanno affatto sostanze da contribuire alla società, nè tampoco possono supplire al necessario tributo coll' opera loro regolare; debbano rimanersi esclusi dalla lista de' cittadini in una società civile con piena equità regolata.

1674. Dal che però niuno tragga la conseguenza che il concetto di società civile esiga il possesso di terreni, potendosi supplire con altra maniera di ricchezza.

1675. Nè pure quel concetto esige un proprio territorio, in cui abitino costantemente gli associati; ma anche famiglie nomadi, e, se si vuole, de'filibustieri, possono avere insieme una

civile associazione, benchè non atta a recar loro tutti i beni de' popoli fissi ad un suolo (1).

1676. Finalmente si raccoglie, che la sola condizione, alla quale un uomo può essere ammesso come cittadino, secondo il concetto di questa società, si è ch' egli abbia a sufficienza da vivere e da pagare il suo contributo (2).

§ 2.

Quelli che restano esclusi dalla cittadinanza conservano i diritti extra-sociali.

1677. Ne verrà forse da ciò che questi, che ottener non possono la qualità di cittadini, sieno perciò uomini privi di diritti? O che i cittadini e la città stessa non abbiano obbligazioni verso di loro?

Mai no: la società civile ed i membri di essa si trovano rispetto a quelli che restano fuori della società, nello *stato di natura*, e tanto la società, e i singoli suoi membri, quanto tutti gli altri uomini che stanno in presenza di quella, senza appartenervi, sono persone giuridiche, uguali (D. I. 1647-1688). Il diritto naturale e razionale dee essere mantenuto fra tali persone giuridiche con rispetto uguale dall'una e dall'altra parte.

1678. Di più, gli uomini membri della società civile, e gli uomini che ad essa non appartengono, sono associati tuttavia insieme nella *società teocratica*. Sono adunque tutti ugualmente obbligati di rispettare i diritti scambievoli e d'adempire altresì tutte le scambievoli obbligazioni che loro risultano dall' esser membri uguali di questa divina società.

---

(1) A torto il nega lo Schmalz, adducendo per ragione che la società d'uomini senza territorio fisso e proprio non può proteggere tutti i diritti di cui l'uomo è suscettibile. Ciò sia pur vero, ma ciò non toglie che vi possa essere una vera società civile fra essi, giacchè non tutte le società civili sono ugualmente perfette nella loro organizzazione ed efficaci ad ottenere i loro fini, senza che perciò manchi loro l' essenza di società civili. Che se piacesse riserbare il vocabolo di *Stato* alle società civili stabilite sopra un territorio proprio, accorderei di buon grado che le società civili ambulanti non si dicessero *Stati*, ma con altro nome si designassero. V. *Le Droit des gens*, L. I, c. I.

(2) Quelli che sono al tutto privi di beni non debbono venire esclusi dalla *società civile*, perchè manchi loro l'indipendenza, come vuol Kant, ma unicamente perchè non possono pagare il contributo, condizione necessaria all' esistenza del civile governo.

1679. Abbiamo osservato che la *società civile* presso i gentili avea assorbito ogni cosa; non riconosceva un' altra società a sè superiore; nè diritto altro che quello da lei stabilito. Questa orrenda tirannia della *civil società* fu abrogata da Dio col fatto del Cristianesimo. Ora le civili associazioni debbono riconoscere che non possono menomamente disporre de' diritti degli uomini, che sono obbligate a rispettarli tutti, qualunque ne siano i soggetti, o fuori o dentro del loro seno; e che, solamente rispetto a questi ultimi, esse hanno l' autorità di regolare la *modalità* de' diritti, e nulla più.

Or in tutte le legislazioni cristiane questa verità è più o men ricevuta, benchè non tutte sieno conseguenti nell' operare. Il Codice civile austriaco la proclama altamente, dicendo: « Ogni uomo ha dei diritti innati che si conoscono colla sola « ragione, perciò egli è da considerarsi come una persona » (1).

§ 3.

Corollario 2.° — Non è assurdo che un uomo appartenga a più società civili contemporaneamente.

1680. Or come non è assurdo che un uomo si trovi nello stato di natura senz' appartenere a nessuna società civile, così nè pure è assurdo ch'egli appartenga a più società civili contemporaneamente.

1681. La ragione di ciò si trova nella distinzione fra la *persona giuridica*, e la *persona individua*. Come la persona giuridica può esser unica benchè formata da più individui reali (D. I. 1649, 1650), così un solo individuo reale può essere contemporaneamente più persone giuridiche: perocchè la per-

(1) § 16. — Benchè questo paragrafo parli di soli *diritti innati*, tuttavia egli si dee estendere a tutti i *diritti anche acquisiti* con giusto titolo, in quanto l'uomo si trova nello stato extra-sociale. Il dirsi poi che tali diritti si conoscono colla sola ragione, sta in opposizione del conoscersi colla disposizione positiva del legislatore civile; senza però escludere i diritti e i doveri che si conoscono colla divina rivelazione. La parola *persona*, come altre volte dicemmo, è nome di dignità e potestà; e il diritto è appunto una *potestà*: ella indica uno stato giuridico formato da un complesso di diritti aderenti ad un uomo. Ciascun uomo adunque, anche fuori del corpo civile, ha uno stato giuridico, è una giuridica persona, che la società dee rispettare per la stessa ragione che vuol essere rispettata ella stessa.

sona giuridica non è altro che un complesso di diritti amministrati con unità di volere.

1682. Niente adunque ripugna, considerata la cosa in sè stessa, che un complesso di diritti d'un uomo si ponga sotto la protezione d'una società civile, e un altro complesso di diritti dello stesso uomo si ponga sotto la protezione d'un'altra società civile, facendosi l'uomo rappresentare là dov' egli non è, da un congruo procuratore (1), e pagando il *contributo* necessario a somministrare a' due corpi sociali i mezzi d'azione.

1683. Dal non essere necessario all' essenza della società civile, ch'ella abbracci tutti gli uomini, venne il fatto, che l'uman genere si trova diviso in diverse associazioni civili. La prossimità delle famiglie d' una stessa discendenza, o anche solo la prossimità di luogo le unì fra loro. La lontananza dello stipite comune e la poca o nulla conversazione avuta con altre, da cui le prime vennero separandosi per impedimenti materiali di montagne, di fiumi, di mari, di selve, di deserti, e successivamente per altri impedimenti sopravvenuti intellettuali e morali, diversità di lingue, di costumi, di religioni, fece sì, ch' esse rimanessero divise, e in più comunanze distribuite.

Ora che mai vieta che un individuo sia ricevuto membro in due o più di queste comunanze, purchè conferisca loro la sua quota di spese e di attività per sè o per altri, secondo le diverse sociali costituzioni e convenzioni ?

1684. Solamente nel caso di guerra fra le due società a cui lo stesso uomo appartenesse, si manifesterebbe in ciò qualche inconveniente; ma non in faccia al mero Diritto. Perocchè non potendo entrambe le società avere da sua parte la giustizia; colui dovrebbe in tal caso stare a favor di quella, che fa una guerra giusta. Che se si trattasse di giustizia dubbiosa, non sarebbe più *casus belli*; ma dovrebbe aver luogo la pacifica transazione (D. I. 462. 501, 505, 1026). Questo cittadino allora dovrebbe o astenersi dal prender parte, o far quello che sta in lui per appaciare le due società, e abbandonar quella che ricusasse commettendo un' evidente ingiustizia. Qui l' inconve-

(1) La società assicura que' beni e diritti, che vengono posti in essa e non più. L' attività individuale non entra *essenzialmente* a costituire la società civile; ma basta l' attività della persona giuridica. Abbiam detto, è vero, ch' ella regola la modalità di tutti i diritti de' sozj; ma per sozj s'intenda la persona giuridica che è sozia.

niente dell'appartenere a due società civili, si ridurrebbe agl'incomodi e a' danni che potrebbero nascere al cittadino d'entrambi, che avesse ne' due territorj possidenze (1). Che se la transazione non riuscisse, e il diritto fosse quinci e quindi dubbioso, il cittadino d'entrambi le società potrebbe deferire il giudizio alle società stesse, come a giudici competenti, tenendosi il più passivamente che egli possa, e ponendo tuttavia il contributo che le società gli prescrivono.

1685. Ma non si dee qui confondere la questione della *cittadinanza* colla questione della *sudditanza servile*. Quella appartiene al *Diritto sociale*, questa al *Diritto signorile*. Una persona non può essere propriamente servo, che d'un solo signore; ma può rigorosamente esser cittadino di più città.

§ 4.

Corollario 3.° — I mezzi esterni debbono essere somministrati alla società civile da' sozj in ragione della quantità di diritti che mettono sotto la protezione della medesima.

1686. La società civile regola la modalità di tutti i diritti de' suoi sozj, cioè di tutti quelli, alla modalità dei quali s'estende il suo potere (2).

---

(1) Il principio che la stessa persona possa appartenere a due e più città era per addietro riconosciuto da' governi col fatto; poichè spesso avveniva che più città ammettessero alla cittadinanza la stessa famiglia.

(2) Se un cittadino possiede de'beni o diritti fuori del potere della società civile a cui appartiene, rispetto a questa parte egli non ne riceve protezione e vantaggio: quindi si può dire ch'essi non appartengono a quella società civile, nè alla persona giuridica sozia di essa. Se i detti beni sono nel territorio d'altra società civile, collocati nel mezzo di famiglie ad un'altra società appartenenti; è questa seconda la società che li protegge, che ne regola la modalità in relazione co' diritti dell' altre famiglie che ad essa appartengono: perciò a questa seconda società dovrà contribuire la quota necessaria per la protezione che ella presta a quei beni. Si presenta qui la questione: « Qualora il cittadino di una società vien danneggiato da un'altra nel territorio della quale egli possiede, la prima può proteggere colla forza il suo cittadino contro l' ingiustizia dell' altra? » Rispondo *può*, a quel modo che le persone in istato di natura si possono prestare mutua assistenza per repellere le ingiuste aggressioni o difendersi dagl'ingiusti danni; ma ella non è *obbligata* a ciò fare per alcun titolo di società, giacchè le relazioni di due società indipendenti appartengono al *Diritto individuale* (che prende il nome di *Diritto delle genti)* e non al *Diritto sociale*.

Quindi ogni sozio dalla società civile riceve un vantaggio proporzionato alla mole de' suoi diritti; i quali egli pone sotto la protezione della medesima.

Ne viene di conseguenza, che egli debba prestare ad essa società una quota parte de' mezzi esterni necessarj alla sua esistenza ed alla sua amministrazione, proporzionata alla quantità de' diritti, la cui modalità dee venir regolata, e che questo è l'unico principio direttivo dell' equa distribuzione delle imposte (338-341).

§ 5.

Corollario 4.° — I sozj debbono godere nella società civile d' un grado di potere sociale pari alla quota del loro contributo, salva la parte giudiziale.

1687. Di che procede pure, che quelli che mettono in essere la società civile e le danno l'azione, sono i contribuenti.

Quindi la più rigorosa giustizia esige, che il potere sociale radicale (1) e autocratico, se però non fu alienato, sia distribuito fra i contribuenti in ragione della quota del loro contributo, la quale è anco proporzionata, come dicevamo, alla mole de'loro diritti, la cui modalità vien regolata dalla società; e del pari tien proporzione co' vantaggi che ricevono dall' associamento (214-310).

1688. Dico però che ciò dee intendersi « salva la parte giudiziale ». Perocchè nella società civile due parti si debbono accuratissimamente distinguere:

1.° La parte spettante alla giustizia che non è arbitraria, ma fissata dalla legge razionale giuridica; e

2.° La parte prudenziale amministrativa (politica in senso stretto), che consiste in determinare e scegliere fra le *operazioni giuste* della società, quelle che sono più vantaggiose al *ben comune*, fine della società stessa.

---

(1) Qualora il potere radicale è ancora in mano de' padri, questi possono scegliere gli ufficiali a cui affidare il *potere esecutivo* a tutta loro volontà; ma più questa lor volontà sarà illuminata, ella eleggerà ufficiali più idonei, e così gli uffizj saranno distribuiti secondo il merito. Se tuttavia sbagliassero nella scelta, non commetterebbero ingiustizia per ciò, ma danno a sè stessi. Ma la legge che esclude in precedenza, e senza che sia provata di fatto la mancanza d'idoneità, alcuno dalla semplice *concorrenza passiva* a tali ufficj, è sempre una legge ingiusta, perchè viola la libertà giuridica relativa (D. I. 83, 273).

Ora, quanto a ciò che è giusto in caso di questione, non dee prevalere nè la maggioranza de' voti, nè la quantità maggiore de' diritti (maggioranza delle persone giuridiche); ma ciascuno è obbligato a sottomettersi alla legge della giustizia, foss'anco suggerita da un individuo solo, o da una persona straniera alla società (305-310).

1689. Il *poter giudiziale* adunque (preso questo potere nella sua massima estensione) dee esser messo nelle mani de' più sapienti e de' più santi uomini che si rinvengano; ma il potere *amministrativo*, o strettamente politico, in quella parte in cui ha luogo la pluralità di voti, o l' unanimità, va di natura sua distribuito fra'sozj secondo la quota del loro contributo di mezzi esterni, co'quali la società sta in piede e fa le sue operazioni (1).

§ 6.

Corollario 5.° — Se ne' governi rappresentativi sia necessario stabilire un censo elettorale, e nel caso che sì, qual debba essere secondo il Diritto di ragione.

1690. Si può anche di qui raccogliere la soluzione giuridica della questione intorno al censo elettorale, che è di tanto momento, e soggetto di tante controversie ne' governi rappresentativi.

Perocchè egli è chiaro, che lo stabilimento di un *censo fisso* non è assolutamente necessario. Dee bensì essere stabilito qual contributo si richiede, acciocchè un uomo possa aver diritto di voto nell'elezioni de' deputati; ma questo personal contributo, che chiameremo *capitazione*, può variare di anno in anno, secondo che ammontano più o meno le spese d' amministrazione.

1691. Di più, se i deputati sono nominati per certo numero d'anni, ognuno dee poter concorrere ad eleggerli col suo voto, purchè sia in caso di dare sicurezza allo Stato di pagare la sua capitazione quel numero d'anni. Cessando egli in appresso di pagare la capitazione, perde il diritto del voto elettivo.

1692. Dicevo, che lo stabilimento del detto censo non è *assolutamente* necessario. Or le circostanze e l' esperienza pos-

(1) Questa questione importante qui non può essere da noi che accennata; ma ella si svolgerà nell' opera, *Della naturale costruzione della società civile.*

sono renderlo ben necessario, qualora consti, che senza ciò, l'amministrazione sociale fosse per rendersi incerta, vacillante, o soverchiamente complicata.

In tal caso il censo da stabilirsi dee essere un *reddito* che assicuri stabilmente alla civile amministrazione il contributo della *capitazione fissa*, capitazione che si dovrà calcolare sopra un medio abbondante.

1693. Gli elettori poi aventi più voti, dovranno assicurare allo Stato un *reddito* corrispondente al numero de' loro voti.

ARTICOLO XIII.

NONO CARATTERE. — LA SOCIETA' CIVILE NON HA UN POTERE SIGNORILE, NÈ LUCRATIVO, MA BENEFICO.

1694. Nello stato di natura, chi regolava, chi regola la modalità dei diritti? Ciascun individuo, ciascuna società parziale. Questa condizione di dover regolare da sè la modalità de' proprj diritti in relazione cogli altrui, era egli un bene pe' proprietarj de' diritti? In primo luogo, era un peso, perocchè la modalità, come abbiam detto, è ciò che si può fare intorno a un diritto, prescindendo dal bene che la persona ne trae: e oltr' essere un peso, menava seco una responsabilità di coscienza morale, spess' anco un incarico superiore alle forze di colui che n' era aggravato.

1695. D' altro lato era bene agl'individui aver questa libertà di regolare la modalità de'proprj diritti, perchè con essa aveano il modo di giovare e di nuocere, di scemare il bene veniente dal diritto e d'accrescerlo: quindi l'affidare altrui tale regolamento è cosa delicata e pericolosa, ed ogni proprietario desidera o di tenerlo in sue proprie mani, o di poterlo commettere a mani sicure. Che nacque coll'introduzione della società civile? Che tutti i proprietarj, spongliandosene, misero in comune il diritto di regolare la modalità de' proprj diritti, e questo, accompagnato dal contributo de'mezzi esterni, è il *fondo* comune della civil società.

Da ciò si vede come gl' individui, o le famiglie, entrando nella società civile, non si spogliarono de'proprj beni, ma solo della fatica di regolare la modalità de' proprj diritti; la quale non ha ragion di bene, se non in rispetto al temuto pericolo dell'abuso che in altrui mani fare se ne potrebbe. Le famiglie

poi, cedendo tal carico alla società civile, non le hanno punto ceduto il diritto d'abusarne, diritto che non esiste, ma solo la facoltà di regolare la modalità de' diritti loro in modo vantaggioso, e certo con più vantaggio di quello che avrebbero da sè potuto ottenere.

La società civile adunque non ha di sua natura alcun potere signorile, o lucrativo, ma solo un *potere benefico;* la sua incombenza è tale, che toglie a tutte le famiglie un peso, ed apparecchia loro una convivenza pacifica, e un costante progresso e fiorimento in ogni maniera di bene.

ARTICOLO XIV.

DECIMO CARATTERE. — LA SOCIETA' CIVILE È SOCIETA' POLIQUOTA.

1696. Una società composta di membri che mettono in comune un fondo maggiore o minore, e che ne ricavano più o men di vantaggio, è una *società poliquota* (131).

Ora tale è la società civile, come risulta da ciò che abbiamo detto precedentemente.

1697. Ma questa *poliquotità* a nessuno pregiudica, a tutti giova, nè la rende *disuguale* (141, IV, II, D, *a*)), perocchè tutti i cittadini hanno una medesima legge, in faccia a cui sono uguali.

1698. Che se si distinguano le *persone giuridiche* prese per un complesso uguale di diritti, dalle *persone reali;* la società civile rispetto a quelle è uniquota. Perocchè lo stesso *complesso di diritti* di cui è investito un soggetto dà il titolo ad uno stesso grado di potere, e ad uno stesso grado di vantaggi proveniente da esso.

ARTICOLO XV.

LA SOCIETA' CIVILE PUO' APPARIR DISUGUALE PER ACCIDENTE.

1699. Che se nella società civile interviene qualche vincolo di *signoria*, in tal caso ella acquista il carattere di *società disuguale;* perocchè la *legge che determina i diritti signorili* è diversa dalla *legge che determina i diritti civili*, e però i membri di detta società non sono soggetti alla legge medesima.

Ma quella disuguaglianza non nasce dall'indole della società, ma dall' elemento eterogeneo, che per accidente vi si trova inserito.

CAPITOLO IV.

DEL GOVERNO DELLA SOCIETÀ CIVILE IN QUANTO SCATURISCE DALLA SUA ESSENZA.

1700. Seguitando noi a descrivere la società civile, quale ci viene rappresentata nel *concetto astratto*, senza tener conto delle accidentali sue modificazioni, e de' titoli di fatto, a cui discenderemo in appresso; egli è uopo che noi dimostriamo come proceda, secondo il detto *concetto*, la costituzione d'un governo. Perocchè il governo è così essenziale alla società, che, senz'esso, ella non si può a pien concepire. Or ne' principj posti v'ha già il seme di quel governo, che dall'essenza della società viene suggerito alla mente: sviluppiamolo.

ARTICOLO I.

IN CHE SENSO SI DICA CHE I PADRI DI FAMIGLIA CEDONO COLL'ASSOCIARSI ALLA SOCIETA' CIVILE IL REGOLAMENTO DELLA MODALITÀ' DE' LORO DIRITTI.

1701. Dicemmo che i padri, unendosi in civil comunanza, cedono a questa il regolamento della modalità de' proprj diritti. Ciò ha bisogno di spiegazione.

Non è già, che essi, così facendo, spoglino realmente sè stessi della facoltà di regolare detta modalità; solo si obbligano a regolarla *in comune*, in vece che *in privato* ciascun da sè.

1702. Quindi accade, che mentre prima della società civile ciascun padre regolava la sola modalità de' diritti proprj; poscia associato cogli altri, regola non meno la modalità de' diritti proprj, che de' diritti di tutti gli altri padri. Così quello che perde, se qualche cosa perde, lo riguadagna con gran vantaggio.

ARTICOLO II.

L'AUTORITA' GOVERNATIVA RADICALE RISIEDE NE' PADRI ASSOCIATI.

1703. Quindi ogni potere governativo risiede come in prima sua sede e radice ne' padri associati insieme (1).

---

(1) Samuele Cocoejo dopo aver dedotta l'autorità civile dall'autorità de' padri messa in comune, soggiunge: *Ex his jam facile constat ratio, cur in rebuspublicis sola familiarum capita, non vero membra singularum familiarum, ad comitia vocentur. Sola enim capita jus imperii habuerunt, et in civitatem coëuntes, se, suaque arbitrio communi reliquorum capitum subjecerunt.* Dissert. Proem. XII, L. VI, c. I, § DCXII, 9.

Non risiede tuttavia in essi a porzioni uguali, come dicemmo, ma disuguali; sicchè il loro voto pesa più o meno in proporzione del cumulo de' loro diritti, del loro contributo, o del vantaggio conseguente che risentono dalla società; tre cose che tener debbono una costante uguaglianza di ragione.

ARTICOLO III.

AUTORITA' DE' RAPPRESENTANTI.

1704. I padri associati, a cui compete l'autorità governativa in ragione del loro contributo, possono esercitare quest' autorità per sè stessi, o per mezzo di loro rappresentanti o procuratori (255-258).

1705. L'*autorità governativa* de' padri si divide in due rami, cioè in quella di far leggi, ordinazioni, disposizioni, chiamata *autorità legislativa;* e in quella di dar esecuzione alle medesime, chiamata *autorità esecutiva.*

1706. Possono i padri esercitare l'una e l'altra autorità sì per sè stessi, sì per mezzo d'altri; ma anche in questo esercizio sono legati da un dovere morale giuridico, di procedere ordinatamente, d'accordo, e pacificamente.

1707. L' autorità legislativa poi nelle società moderne sogliono sovente esercitarla per mezzo di quelli che si chiamano rappresentanti, o deputati politici.

1708. I limiti dell'autorità de' rappresentanti sono:

1.° Tutti quelli dell'autorità civile de'padri rappresentati, la qual non s' estende ai *diritti* degli associati, ma si limita al *regolamento della modalità.* — I *diritti* degli associati sono l'oggetto delle *obbligazioni politiche*; la *modalità* costituisce l' oggetto de' *diritti politici.*

1709. 2.° Più quelli del mandatario. — I rappresentanti non solo debbono contenersi entro la sfera della modalità de' diritti, il cui regolamento è lo scopo dell'associazione civile, senz'estendersi mai a disporre de' diritti stessi degli associati; ma oltracciò debbono contenersi fedeli alla volontà de' padri che rappresentano espressa o presunta, come pure mandatarj.

1710. Solamente è d'aggiungersi, che i padri non possono limitare a' loro rappresentanti politici la facoltà necessaria di regolare equamente la modalità de' diritti; ma debbono concederla loro piena ed intera (se pur essi stessi non vogliono

intervenire nelle deliberazioni); perocchè il fare altramente sarebbe un impedire lo scopo della civile associazione. E questo è da notarsi attentamente, essendo un dovere degli associati il prestarsi per sè, o pe'loro procuratori, al regolamento della modalità, fine prossimo della civil società.

ARTICOLO IV.

AUTORITA' ESECUTIVA DEGL'IMPIEGATI, O GOVERNO IN SENSO STRETTO.

1711. Se l'autorità legislativa può essere esercitata da molti uniti in un'assemblea, dove deliberano insieme e fermano le disposizioni da prendersi per via di suffragi; l'autorità esecutiva all'incontro, dividendosi in uffici più o meno generali, speciali, particolari, dimanda l'istituzione d'individui a'quali s'affidi l'eseguimento delle deliberazioni prese.

1712. I padri possono eleggere questi impiegati per sè, ovvero pe' loro deputati.

Le persone deputate a quest'incarico d'eleggere agl'impieghi possono costituire un dicastero o anche un'assemblea diversa dalla legislativa; ovvero essere i deputati medesimi quelli che eleggono.

1713. Lo scegliere più tosto un modo che l'altro d'eleggere gl'impiegati appartiene in origine all'autorità radicale de' padri. Essi possono e debbono stabilire questo modo d'accordo fra loro a pluralità di *voti politici* (1), o dati da sè per mezzo dell'assemblea legislativa ch' essi costituirono, e per altri loro procuratori.

ARTICOLO V.

DOVERI MORALI CHE PRESIEDONO ALL' ELEZIONE DE' DEPUTATI POLITICI, E DEGL'IMPIEGATI.

1714. I padri debbono eleggere per deputati legislativi gli uomini 1.° più prudenti; 2.° più fidati, in cui cioè più confidino che sieno per fare l'interesse maggiore delle proprie famiglie, salva la giustizia; 3.° più concilianti: che più facilmente trovino la via d'accordarsi cogli altri deputati, senza nocumento dell'interesse parziale che rappresentano. — Quest'ultima qualità è l'oggetto di un dovere morale-civile; cioè

(1) Per *voto politico* intendo quello che corrisponde alla capitazione.

veniente dal bene che debbono cercar tutti i membri della civile associazione.

1715. Quanto poi all' elezione degl' impiegati costituenti il governo in senso stretto, i padri debbono eleggere in generale le persone più idonee all'officio; e però,

1.° Quanto spetta al ramo *amministrativo* e *politico*, quelle che hanno più prudenza ed abilità, unita coll'onestà e colla giustizia;

2.° Quanto spetta poi al ramo *giudiziale*, quelle persone, *a*) che abbiano un carattere più conosciuto d'integrità; *b*) più cognizione del Diritto; *c*) meno tentazioni o per cause generali, o speciali, ed accidentali di declinare nel loro giudizio dalla diritta linea della più perfetta giustizia (1411).

ARTICOLO VI.

INDIPENDENZA E DIPENDENZA DE'DEPUTATI POLITICI E DEGL' IMPIEGATI, DA' PADRI.

1716. I *deputati politici* e gl'*impiegati* godono di quella indipendenza che rende gli *uffici sociali* d'un'indole affatto distinta da quella de' meri *servigi* (404-414).

1717. Quindi i deputati politici sono indipendenti da' padri nell' obbligo che hanno di rispettare i diritti di tutti; e sono dipendenti da' padri nel modo di regolare la modalità de' medesimi.

1718. Gl'*impiegati* sono indipendenti da' padri:

a) Nell' obbligo di non eccedere la sfera della *modalità* dei diritti in eseguendo le leggi. — Se le leggi stesse eccedessero in ciò, ad evidenza cesserebbero d'esser leggi: non potrebbero esser mandate ad esecuzione senza lesione della legge morale-sociale.

b) Nell' obbligo d'eseguire le leggi che non eccedono, o che si può e dee presumere non eccedano. — Stabilite queste, i padri debbono lasciarle eseguire, a meno che non vi derogassero, o non le abrogassero legittimamente.

1719. Sono poi dipendenti da' padri nel caso che operassero contro le leggi; ma hanno diritto d'esser giudicati da arbitri, da' tribunali, se sono istituiti, e massimamente dal tribunale sociale, se questo esiste (310).

CAPITOLO V.

ALIENAZIONE DELL' AUTORITA' SOCIALE.

ARTICOLO I.

L'AUTORITA' CIVILE DE'PADRI PUO' ESSERE IN TUTTO O IN PARTE ALIENATA.

1720. L'elezione de' *deputati*, e quella degl' *impiegati* non contiene alcuna *alienazione* dell'autorità civile; è il mero *esercizio* di essa.

Nè questa rimane limitata per quel grado d' indipendenza che sta annesso all'ufficio di deputato e a tutti gli altri uffizj sociali; perocchè quell' indipendenza nasce dalla legge della giustizia, alla violazion della quale l' autorità sociale mai non si stende. L'autorità si dice limitata quando ella può esistere con certa estensione, la cui sfera si restringe. All'incontro l'autorità non può essere limitata là dove ella non è.

1721. Ma la limitazione dell'autorità sociale può tuttavia avvenire per atto de' padri, quand'essi ne alienino qualche parte.

Noi abbiamo veduto che tutti i diritti, eccetto alcuni congeniti e inalienabili, possono da chi li possiede esser ceduti, venduti altrui, in una parola alienati. Quindi anco l' *autorità sociale* può da' padri in tutto o in parte alienarsi (311-314, 386-403).

E che mai vieta infatti che i padri eleggano, poniamo, una famiglia, nella quale depongano in perpetuo la propria autorità esecutiva, od anco la legislativa ?

1722. Non v' ha niuna ripugnanza a concepirlo. Ora in tal caso essi avrebbero costituita una monarchia ereditaria più o meno assoluta.

ARTICOLO II.

L' ALIENAZIONE DELL' AUTORITA' SOCIALE DE' PADRI INTRODUCE NELLA SOCIETA' CIVILE UN LEGGERO ELEMENTO SIGNORILE.

1723. Costituito questo potere monarchico, è già entrato nella civile associazione un *elemento signorile*, benchè limitatissimo.

1724. In fatti il cedere all' accennata famiglia in perpetuo più o meno l'autorità civile non iscaturisce dall' essenza della società; ma è un contratto che spetta al *Diritto individuale*,

e in ciò rassomiglia al dominio, che nasce per volontaria soggezione (D. I. 531, 532).

1725. In fatti abbiam veduto che ogni ufficio sociale è un potere (404-414), e che l'avere in propria mano la facoltà di regolare la modalità de'proprj e degli altrui diritti è un bene, pel pericolo che può incontrarsi coll' essere tale regolamento abbandonato all'altrui giudizio.

1726. Vero è nondimeno, che la famiglia investita dell'autorità sociale non ha alcun potere che ecceda il *sociale*, cioè non va oltre il solo regolamento della *modalità* de' diritti de' cittadini; e per questo dicevamo che l' *elemento signorile*, nel caso detto, è limitatissimo.

1727. Questo elemento adunque si riduce a' seguenti capi:

1.° Al *titolo* pel quale la famiglia investita possiede una tale autorità, non possedendola per *titolo sociale*, ma per *cessione*, alla guisa delle proprietà e de'dominj acquistati in modo mediato;

2.° Nell'*irrevocabilità* di detta cessione, essendosi supposto ch'ella sia fatta in perpetuo;

3.° Nel *diritto* annesso di *competenza;* giacchè chi possiede la detta autorità è anche il *giudice competente* nell' esercizio della medesima; di modo che i padri non possono più giudicare che erri il monarca, eccetto il caso di una quasi evidenza (D. I. 610-612, 631, 713), onde in ogni altro caso essi entrano nella condizione di *dipendenti;* benchè rimanga al monarca tutta intiera l' obbligazione giuridico-morale di regolare la modalità secondo i principj di giustizia e di prudenza al miglior modo ch'egli sappia.

ARTICOLO III.

DEL CONTRATTO SOCIALE, COME FU CONCEPITO NEL SECOLO SCORSO.

1728. Ed or si vede quale stima si debba fare del contratto sociale quale fu concepito nel secolo scorso.

S' inventò quel sistema per ispiegare il modo come gli uomini ponendo insieme la modalità de' proprj diritti, formarono la società civile. E non potendosi pensare come questa modalità dei diritti particolari venisse posta in comune senza che ella s'affidasse a particolari persone che l'amministrassero, ossia ad un governo; quindi si confusero le due questioni distin-

tissime della *società*, e del *governo*. In fatti, dato che v' abbia un governo amministratore della modalità dei diritti, la società civile certamente esiste. Tuttavia resta sempre vero che altro è il governo, cioè quella potestà che amministra la modalità dei diritti, ed altro la società che pone insieme la modalità de' diritti particolari e fa di essa una sola amministrazione. Ora nella confusione di queste questioni si procedette per due strade diverse, le quali condussero a due opposti sistemi.

Gli uni fissarono l'occhio sul *governo*, e pretesero di ridurre e quasi sagrificare ad esso la società.

Gli altri fissarono l' occhio sulla *società*, e pretesero di sacrificare ad essa il governo.

Quelli che s' affissarono nel governo partirono da un fatto, giacchè l'umanità è fornita di governi; quelli che s'affissarono sulla società partirono da un' astrazione, giacchè non esistono società senza governo. Gli uni pretesero di difendere i governi, gli altri di difendere la società; gli uni ragionarono sui dati dell'esperienza, e gli altri sui principj teoretici; gli uni sostennero l' autorità assoluta, e gli altri la fecero dipendente dal contratto sociale. Da qual parte è la verità?

1729. Se noi dobbiamo giudicare di un governo formato, abbiamo già persone, nelle cui mani è riposto il regolamento della modalità. Che cosa è da cercare qui riguardo alla giustizia? Null' altro fuori che il *titolo*, col quale simile autorità venne a riporsi nelle mani delle persone governanti, o col quale ella è posseduta. Dobbiamo in tal caso giudicare di questo titolo, come si giudica del titolo di qualsiasi altro diritto: questo titolo è un fatto: se lo troviamo valido, il governo è legittimo; se invalido, il governo è illegittimo. I titoli per cui s' acquistano i diritti, possono esser varj e tutti validi egualmente: il diritto di governare è soggetto alle stesse regole di giustizia degli altri diritti. Egli è dunque un errore il sostenere che questo diritto non si possa conseguire che ad un titolo solo, e per un solo mezzo : noi esporremo i varj modi d'acquistarlo più sotto. Quelli che pretendono, che il contratto sociale sia il solo mezzo d' ottenere questo diritto errano dunque, perchè restringono gratuitamente cotesti varj mezzi e titoli ad uno solo: essi confondono la questione dell'*essenza della società civile*, colla questione dell' *origine della società civile*, e de'governi. L'essenza della società civile resta la medesima;

ma l'origine de' governi può variare, chè il governare è un diritto, e un diritto, per dirlo di nuovo, s' acquista in più modi, fra i quali basta anche un possesso immemorabile senza notizia del titolo primitivo (D. I. 1047). Noi abbiamo altrove confutato l'opinione di quelli che non sanno intendere l'origine del diritto di proprietà senza supporre una convenzione fra i primi uomini (1), senza un espresso o almeno tacito contratto nella ripartizion delle terre (D. I. 334-343). Colà abbiamo accordato, che tale convenzione fra gli uomini è anch'essa un modo (quando s'avveri) d'acquistare il diritto di proprietà; ma aggiungemmo, che quel modo non ne esclude altri egualmente legittimi,

---

(1) Quelli che ricorrono ad una *convenzione tacita* non errano sì grossamente, come quelli che suppongono un contratto sociale espresso, che, come dice il Bossuet, non si conserva in nessun archivio. Dico, che non errano sì grossamente, poichè non veggo come si possano assolvere da ogni errore. La parola *convenzione*, o *contratto*, nel loro senso proprio, suppone un'adesione attuale e positiva della volontà. Ora, egli è ben vero che quando v' ha un'obbligazione fra gli uomini, si dee *presumere* da essi tacitamente consentita, perchè la natura umana razionale e morale opera contro sè stessa, se vi ripugna; ma l'attribuire a questo *consenso della natura* umana, più tosto che al *consenso* attuale e libero *della volontà* individuale, il nome di contratto, non parmi che sia mantenere esattamente la proprietà delle parole. Perciò l'uso che fa, per esempio, monsignor Marchetti nel seguente brano della parola *stipulare*, è un traslato e nulla più: « Non è qui il caso di dire, che la stipulazione (del « contratto sociale) non si trova in registro. Ciò vale per chi la sogna « come un fatto accaduto e reale, e non per chi la trova nel registro « della ragione umana, che stipula in ogni cosa nostra, e per tutti. E per- « chè è ella *la cosa più insensata pel mondo*, il supporre che la ragione « stipulò qualche cosa col padre anche *pel figlio in fasce?* Che forse non « dice per lui nulla contro al genitore che alla Cina, ed al Congo butta « all'acqua, espone su la strada il figliuolo che gli sopravanza? Lo stesso « schiavo *jure belli*, può egli esser trattato contro natura, perchè avevate « dritto di levargli la vita? Toglietela se vi piace: ma lasciata, ell'è la « vita d'un uomo che rientra nella sua stipulazion di ragione, che do- « vete far servire come un uomo. Lo sgabello si calpesta nel montare sul « cocchio perchè è di legno, e la sua natura non ha nulla da stipulare con « chi l'adopra: ma l'*uomo* anche fatto schiavo, ed a cui poteva levarsi « anche la vita, stipula pei riguardi, che ancor esige la sua natura, e al « tribunale di tutta l'umanità farà sempre condannar di barbarie que' vin- « citori, che come Sapore persiano, e altri mostri in Oriente, si mettono « sotto i piedi i lor prigionieri, o li trattano come i bruti, o anche li uc- « cidono senza intento ragionevole e proporzionato ». *Della Chiesa quanto « allo stato politico*, Confer. IX, sez. II, n. 68.

come sarebbe quello dell'occupazione di ciò che si trova disoccupato. Supposti i detti principj che determinano i varj modi d'acquistare i diritti, non resta che ad esaminare il titolo, col quale una persona individuale o collettiva tiene il potere di governare, e vedere se è giusto. L'errore dunque de' fautori del sistema sociale è manifesto, e tale errore sconvolge necessariamente le società civili ed i loro governi già costituiti; perocchè la maggior parte forse de' governi esistenti non essendo fondati realmente su questo titolo del contratto, ma sopra altri, vengono così facilmente dichiarati illegittimi. Ma onde mai una teoria così sistematica?

1730. Lo dicevamo: dal considerare la società civile in astratto. Ben altri risultamenti si hanno considerando la società civile, qual è, sussistente, e altri concependola solo in astratto. Nel primo caso i titoli sopra cui giudicare della legittimità de' governi, sono nel fatto: nel secondo ci mancano i titoli positivi, la storia non ci dà più alcuna luce, i fatti della sua origine con un tal metodo li mettiamo noi stessi da parte, la sola essenza di società civile ci sta presente, ed ella certo consiste nell'unione della modalità de' diritti particolari, amministrata con unità di mente. Noi non abbiamo adunque nissuna persona in tale concetto, che abbia acquistato a sè stessa il diritto esclusivo di tale amministrazione. Che ne viene? Che l'amministrazione della modalità de' diritti particolari non ispetta, in tal caso ipotetico, ad altri che a tutto il corpo, participata da' suoi membri in proporzione della loro messa; e che anche il solo mettere insieme questa modalità non si possa più concepire, se non per via d'uno scambievole consenso e patto de' concorrenti nell'associazione. Sotto questo aspetto noi riproviamo adunque il contratto sociale, poichè egli s'applica erroneamente a spiegare l'origine de' governi, anzichè quella della società; e si pretende che sia l'unica origine de' governi, anzichè una delle molte; un titolo necessario, anzichè un titolo meramente possibile.

1731. Concludiamo, distinguendo le quattro questioni confuse in una da' pubblicisti.

1.° Che cosa è la società civile? — Rispondesi: la comunanza de' padri, i quali vogliono che la modalità de' loro diritti venga regolata da una sola mente sociale al migliore e proporzionato bene di tutti.

2.° Che cosa è il governo della società civile? — Rispondesi:

quella persona collettiva od individuale che regola la modalità dei diritti della detta comunanza.

3.° Qual è l'origine giuridica della società? — Il comune consenso de' sozj.

4.° Qual è l'origine de' governi? cioè: quali sono i modi onde una persona individuale o collettiva tiene l'amministrazione della modalità de'diritti della comunanza? — Questi modi sono varj, e gli enumereremo fra poco. Solamente quando si prescinde da tutti i modi positivi e di fatto, resta quello dello stesso contratto sociale, origine in tal caso ad un tempo della società e del governo.

PARTE SECONDA.

DELLA SCIENZA DEL DIRITTO DELLA SOCIETÀ CIVILE IN QUANTO SI DISTINGUE DALLA SCIENZA POLITICA.

Nullus debet nocere alicui injuste ut bonum commune promoveat.
S. Tom. *S.* II. II, LXVIII, III.

1732. Le quali cose riceverebbero maggior lume dalla considerazione delle varie origini possibili de' governi civili; le quali noi verremo più sotto esponendo. Ma crediamo necessario dissipar prima dalle menti ogni confusione di concetti circa le due scienze del Diritto della società civile, e della Politica; le quali vennero dannosamente confuse e mescolate in una da' filosofi sensisti, e dagli utilitarj.

Cominciam dunque a tracciar bene la distinzione di queste due discipline che pur si richiedono entrambe dall'arte del governare.

CAPITOLO I.

FINE PROSSIMO E FINE RIMOTO DELLE SOCIETÀ.

1733. Altrove noi abbiam ragionato del fine prossimo e del fine rimoto della società civile (1).

Ivi ancora dimostrammo, che il *fine prossimo* dee essere regolato dal *rimoto*. Perocchè quello ha ragione di mezzo rispetto a questo; e questo ha rispetto a quello ragione di fine.

Quindi appartiene ad una sana e compiuta *Politica* il condurre la società civile in tal guisa, ch'ella ottenga il suo *fine prossimo,* in modo però, che l'ottenimento di esso non pregiudichi, anzi giovi e serva al *fine rimoto.*

Dicemmo di più, che l' arte di condurre la società civile al suo fine prossimo è la *Politica in senso stretto*; e l'arte di sott'ordinare il fine prossimo al rimoto appartiene alla *Filosofia della politica.* Questa è la parte più eccellente, la parte morale della Politica.

(1) *La società ed il suo fine,* L. II.

CAPITOLO II.

DIFFERENZA FRA LA POLITICA, E IL DIRITTO SOCIALE.

1734. Or dalla scienza della *Politica* si distingua accuratamente quella del *Diritto sociale.*

La *Politica* insegna a condurre la società all'ottenimento del suo fine prossimo.

La *Filosofia della Politica* insegna ad ordinare il fine prossimo della società civile al fine rimoto ed ultimo.

Quale ufficio rimane alla scienza del *Diritto ?*

Cominciamo dal raffrontare il *Diritto* alla *Filosofia della Politica.*

1.° Primieramente quello è una scienza assai più ristretta di questa. Perocchè la Filosofia della Politica ha per iscopo di condurre le civili società all'ultima perfezione, nella quale esse divengono mezzi opportuni a far sì, che gli umani individui consociati possano ottenere il loro supremo bene — *virtù e felicità.* Ora di questo bene supremo il *giusto* non è che un particolare elemento: la virtù abbraccia assai più che semplicemente « dare il suo a tutti i sozj », che è l'oggetto della giustizia sociale-civile.

2.° In secondo luogo, la Filosofia della politica intende a ridurre la società in quello stato perfetto che è confacevolissimo al detto bene supremo degli individui, ma non è ella che determina questo bene; il quale viene determinato principalmente dalla *legge morale*, di cui una parte è la *giuridica* (1). La Filosofia della politica dunque non espone ciò che è di diritto, ma abbisogna di tener questo presente come un dato anteriore, per regolare i suoi passi, e giungere ad armoneggiare con esso quello stato perfetto di società, che è l'opera a lei propriamente assegnata e commessa. Il Diritto sociale adunque è una scienza, la qual precede la Filosofia della politica; e le mette davanti il *giusto*; come l'Etica nello stesso tempo la precede mettendole dinanzi più generalmente l'*onesto*, il ben morale in tutta la sua estensione. Quindi la Filosofia della politica illuminata da queste due scienze, può vedere

(1) *Essenza del Diritto*, c. IV.

e trovare con sicurezza, usando i proprj mezzi, quale debba essere quello stato perfetto di società civile favorevolissimo alla perfezione morale, ch'ella dee realizzare negli individui associati.

1735. Quanto poi alla *Politica* stessa, questa differisce dalla scienza del Diritto sociale, a quel modo appunto che differisce ciò che è *utile* da ciò che è *giusto*. Perocchè la prima procaccia alle società ciò che è loro utile; laddove questa dimostra loro ciò che è giusto senz'altra considerazione.

1736. Acciocchè poi non intervengano collisioni fra queste due scienze ed arti, l'una dell'utile, l'altra del giusto; vi si frappone media la *Filosofia della Politica*; la quale ha per iscopo, come dicevamo, di temperare, e dispensare l'*utile politico* in modo, che non pregiudichi mai, nè violi il *giusto*; e, conservato in tutte le cose ciò che alla giustizia è conforme, quell'*utile* stesso che si cerca col governo sociale sia ordinato ad ottenere, che ogni associato divenga quanto più perfettamente e compiutamente esser può, virtuoso.

CAPITOLO III.

COME LA FALSA DEFINIZIONE CHE DANNO GLI UTILITARJ DEL DIRITTO CONFONDA INSIEME LE DUE SCIENZE, DELLA POLITICA E DEL DIRITTO.

1737. Nel secolo scorso queste due scienze della Politica e del Diritto, che abbiamo or ora distinte, vennero confuse insieme, tristo effetto della scuola sensistica, che avea preso, a quel tempo di vertigine, il dominio delle menti.

Quella Filosofia ottenebrava e faceva al tutto smarrire dall'attenzione degli uomini l'oggettività della legge morale, e con essa periva il concetto del diritto, in cui luogo entrava lo studio della utilità.

1738. Non essendo ancora del tutto passata quella tenebra che vela agli occhi della mente la luce morale, e rinserra il pensiero negli angusti cancelli de' sentimenti soggettivi, dee esser utile, che io ne dia qui un cenno sopra quello che n' ho detto altrove più estesamente. Veggiamo adunque come in Italia nostra fu concepito il *diritto*.

« Osservate, dicea il Beccaria, che la parola *diritto* non è « contraddittoria alla parola *forza*, ma la prima è più tosto

« una modificazione della seconda, cioè LA MODIFICAZIONE PIU'
« UTILE AL MAGGIOR NUMERO » (1).

Che la parola *diritto* non sia contraddittoria alla parola *forza*, egli è vero; e noi l'abbiam dimostrato (2). Che il diritto sia una cotal modificazione della forza, anche questo è vero; in quanto che la forza protetta e diretta dalla legge giuridica diviene diritto. Ma che poi la detta modificazione si debba desumere da ciò che è più utile al *maggior numero*, questo è del tutto falso, impossibile, ingiusto, smisuratamente immorale. Chè anzi il *diritto* esiste senza relazione di sorte al maggior numero; esiste anche fra due sole persone, dove non vi ha nè maggior numero, nè pluralità. E oltracciò il *diritto*, appartenga al maggiore o al minor numero, od anche ad un solo individuo, non può esser mai sacrificato al bene del maggior numero, sia grande questa maggioranza di numero quanto si vuole. Senza di ciò, il maggior numero di uomini sarebbe giuridicamente il crudelissimo tiranno del numero minore; sarebbe il solo depositario del diritto; il minor numero spoglio de' suoi diritti, escluso dalla società e dalla legge (216-286). Così i filosofi hanno a' nostri tempi giustificata, e teoreticamente ripristinata ne' loro libri una *servitù* più scellerata di quella abolita dal Cristianesimo.

1739. Il Romagnosi, più cauto, non è più sano. Egli veste la stessa dottrina colle solite sue belle ed oneste maniere di dire, siccome là dove scrive: « L' *utile* e il *giusto* non sono « due cose contrarie, come non sono due cose contrarie la « *forza* ed il *diritto*: all' opposto, come il diritto altro in so« stanza non è, e non può essere, che una *forza regolata*, così « pure il giusto altro non è, nè può essere in sostanza che « un' attività regolata, e propriamente un' utilità conforme al« l' ordine morale di ragione » (3). Non si potrebbe parlar meglio. Perocchè qui si parla

1.° D' una *regola* data alla forza, e

2.° Si pone espressamente questa regola nell' *ordine morale* di ragione.

Fermandoci adunque qui, non ci sarebbe a dire una parola

(1) *Dei delitti e delle pene*, § II.
(2) *L. dell'Essenza del Diritto*, c. II, a. III.
(3) *Assunto primo*, § XVII.

in contrario alla teoria romagnosiana. Se non che, egli è necessario penetrare più innanzi per conoscere tutta intera la mente di questo autore. Egli è necessario investigare che cosa egli intenda per quell' *ordine morale*, che dee regolare la forza, Ed è qui appunto che la fallacia di sotto alle onestissime parole si manifesta. Veggiamolo.

« La moralità, dice, nel suo senso filosofico consiste nella « facoltà di operare liberamente secondo una norma preconosciuta » (1).

Lasciando l' altre osservazioni molte che si potrebbero fare intorno a questa definizione, osserveremo che « l'operare secondo una norma preconosciuta » non è ciò che tutto il mondo intende per moralità. Il pittore dipinge secondo una norma da lui preconosciuta; secondo una norma preconosciuta il calzolajo tratta il cuojo e lo spago; ed ogni uomo, che esercita un' arte qualsiasi, non fa a caso, ma secondo una norma preconosciuta. Nè tuttavia da niuno si dice che la facoltà del pittore, del calzolajo o d' altro artista sia la moralità. Il nostro autore dunque, stando a questa sua definizione, non intenderebbe per moralità quello che intendono d'esprimere collo stesso vocabolo tutti gli altri uomini; ma altro, ed altro. E tanto maggiore è il difetto della definizione, che oltre avervi norme non appartenenti alla sfera delle cose morali, v'hanno altresì norme immorali, siccome sono pur quelle, secondo le quali operano i più solenni furfanti; giacchè anche la furfanteria si può benissimo ridurre ad arte, e ad arte fu ridotta, ed ebbe le sue *norme preconosciute*. Cerchiamo adunque s'egli venga forse altrove dichiarando meglio sè stesso, e determinando la differenza specifica delle norme di cui favella.

1740. Egli dichiara veramente sè stesso, in que' luoghi ne' quali nega che l' uomo possa operare secondo verun'altra norma preconosciuta, che quella sola del proprio vantaggio: « Non è « egli vero », così dimanda come se si trattasse di cosa al tutto fuori di controversia, « che ogni uomo non può agire che in « vista d' un proprio vantaggio? È mai possibile che l' uomo « sorta da sè stesso (2) e che agisca per altri motivi che per quelli

(1) *Assunto primo*, § IV.
(2) *Assunto primo*, § VIII.

« che determinarono la sua volontà? In una parola, è egli possibile « che l'uomo agisca fuor che per amor proprio? Qui l'amor pro« prio si assume come volontà generale di star meglio che si « può. — La legge dell'interesse è così assorbente ed imperiosa « per gli uomini, come la legge della gravità è assorbente ed « imperiosa per i corpi » (1). L'ordine morale di ragione di Romagnosi è chiarito qui per modo da non lasciare incertezza: è quell'ordine, che la ragione suggerisce all'uomo per istar meglio che può, per ottenere il maggior vantaggio suo proprio, per soddisfare al maggior segno l'amor proprio, per fare il proprio interesse, unico movente dell'uomo, e movente così assorbente ed imperioso, com'è la legge della gravità pe' corpi. La parola *moralità* adunque usata così spesso dal nostro pubblicista, come pure l'espressione *ordine morale di ragione*, *legge naturale*, *giusto* ed *onesto*, ecc. non possono più ingannare nessuno; poichè per esse s'intende tutt'altro da quello che il senso comune con tali parole significa: l'utilità individuale quale viene suggerita dall'amor proprio (2), è sostituita

---

(1) Questa è la grande obbiezione che fanno tutti gl' *idealisti*, siano essi sensisti, ovvero trascendenti: « com'è possibile che l'uomo esca da sè stesso? » — Nasce il loro grande impaccio in rispondere a tal questione che loro si presenta alla mente, dall'uso traslato che fanno delle parole SORTIRE, USCIRE, DENTRO, FUORI, che sono proprie de' soli corpi, e che essi applicano agli spiriti. Non accorgendosi che quelle parole, applicate agli spiriti, non possono avere se non un senso metaforico, essi domandano sul serio a sè stessi « come lo spirito possa uscire di sè », quando pur lo spirito non ha nè il dentro, nè il fuori, nè egli esce, nè egli ritorna. Se in vece di ragionare dello spirito per un'analogia mal applicata di ciò che avviene ne' corpi, essi avessero pigliata a guida del loro filosofare l'*osservazione psicologica*, sarebbe stato loro assai facile il trarsi dal labirinto in cui si sono perduti usando il *ragionare a priori guidato dall' imaginazione*. Noi già dimostrammo: 1.° che allo spirito intelligente sta presente l'idea e i concetti che non sono lo spirito stesso (relazione di diversità); 2.° che l'idea e i concetti non hanno collo spirito relazione di *luogo*, nè si può dire che sieno dentro o fuori di lui; ma hanno la sola relazione d'essere *intuibili*, ed *intuiti*; 3.° che nel *sentimento* dell'uomo v'ha una *attività* ed una *passività*, e questa seconda dimostra una forza agente in un'altra, una *alterità*; 4.° finalmente che coll' *idee* applicate a' *sentimenti* l'uomo conosce de' beni *soggettivi* (suoi proprj), e de' *beni oggettivi* (non suoi); e che quelli hanno un'*azione* su di lui, ma questi hanno un' *autorità* morale affatto diversa dell' azione de' primi.

(2) Dico che trattasi *d'utilità individuale*, perchè l'amor proprio di ciascuno non ne conosce altra, e perchè trattasi d' *utilità finale*, cioè tale che

alla moralità: il nome dignitoso di questa viene affibbiato a quella: ecco tutto il sistema, e la mal coperta fallacia.

Ora, in questo sistema sensista ed utilitario, è manifesto, che la dottrina del giusto si riduce alla dottrina dell'utile. L'unico ordine possibile di ragione è quello che conduce ogni uomo ad operare secondo la maggior utilità sua propria; nè resta alcun altro ordine di giustizia, di onestà di moralità che questo: il giusto adunque è assorbito dall'utile.

1741. Indi, applicato il sistema alle dottrine che riguardano la società, se n'ha questo risultamento, che la *scienza del Diritto della società civile* riman confusa, anzi propriamente ingojata viva dalla *Politica*. Ha questa per oggetto il dirigere la società civile al maggior vantaggio complessivo de' cittadini: se in ciò stesso si ripone la giustizia e la morale, egli è chiaro che la Politica pretende d'essere il Diritto; che di due scienze se n'è fatta una sola; che quella del Diritto non è più, quella della Politica regna sola, o più veramente tiranneggia il genere umano. Lungi da noi sì disumani principj. Noi accordiamo alla Politica la facoltà di governare affine di ottenere il maggior bene pubblico, ma subordinatamente al *Diritto*, dal quale ella dee umilmente ricevere la legge che condiziona e limita il suo operare: condiziona cioè il *maggior bene pubblico* all'*inviolato diritto particolare di ciascuno, o cittadino, o anco straniero.* Seguitiamo qui adunque ad esporre la *Filosofia del diritto civile*, riserbandoci a continuarci quandochessia nella sposizione della *Filosofia della politica.*

---

tien luogo di fine all'umano operare. « Ciò posto, spiega il Romagnosi, « noi troviamo bensì forze e tendenze isolate, ma non tendenze comuni, « a meno che nella tendenza comune ognuno non trovi la soddisfazione « del proprio interesse. Ad effettuare pertanto la costituzione essenziale « di ragione della società è cosa indispensabile che l'*interesse personale* sia « identificato coll'*interesse sociale*, di modo che il singolare individuo, « operando per altri, vegga di operare per sè medesimo ». *Assunto primo* § VIII.

PARTE TERZA.

ORIGINE DELLA SOCIETÀ CIVILE.

1742. Riprendendo le cose ragionate, risulta, che l'essenza della società civile consiste nell'essere costituito un potere che amministri la modalità de' diritti d'una certa massa di uomini, il qual potere, in quant'è unico e supremo, si chiama *sovranità.*

1743. L'origine della società civile è moltiplice.

Chi ben considera, cercar l'origine della società civile non è altro, che cercar l'origine dell'istituzione di quel potere, che amministra la modalità de' diritti di una certa massa di uomini: il che è quanto dire cercar l'origine dei governi (1).

1744. La ragione di che è la seguente:

La società civile presenta due parti:

1.° Un ammasso di uomini con diritti separati;

2.° Un potere che amministra la modalità di tali diritti, e che dicesi governo.

Chi nella società civile considera soltanto l'una di queste due parti, non può che tirare false conseguenze intorno all'origine di lei.

Se la società civile si considera solo come un ammasso d'uomini, forz'è ridurre, come vedemmo, tutte le sue origini al solo contratto sociale.

Se all'opposto si considera esclusivamente il governo di lei, facilmente si riduce tutto ad un potere assoluto, o a qualche origine particolare del potere assoluto, come alla paternità, alla forza prevalente, ecc.

Ma qualora con più ampia considerazione si stende il pensiero a tutt'e due insieme queste parti estreme, e si raffrontano fra di loro, notandone la scambievole relazione, allor solo si trova una via facile di pervenire alle vere e compiute origini della civil società.

Ora la relazione fra la società ed il governo suol esser questa

(1) Aristotele (Pol. III, IV) definisce la repubblica, mediante l'assegnazione d'un governo, dando con ciò a vedere come non gli sia sfuggito, che cercare l'origine della società civile, è cercare l'origine de' governi.

primieramente, che la società non si crea se non creando il governo. Bisogna dunque trovare ed enumerare i modi legittimi, pe' quali i governi si formano, affin di trovare i modi legittimi pe' quali si suol formare la società: questo è quello che noi dobbiamo fare presentemente.

CAPITOLO I.

PRINCIPJ APPARTENENTI AL DIRITTO INDIVIDUALE, NECESSARJ AD AVERSI PRESENTI DA CHI VUOLE SPIEGARE LE ORIGINI DE' GOVERNI.

1745. A tal uopo richiamiamo alcuni principj somministratici dal Diritto individuale, i quali si vogliono aver con chiarezza presenti da chi piglia a meditare sulle origini de' governi, e per essi della civil società.

1746. Questi sono i principj seguenti:

1.° Si dee distinguere l'*io* dal *mio*; conciossiachè l'*io* indica la personalità, il diritto sussistente, solo inalienabile;

Il *mio* poi segna tutti gli altri diritti alienabili, cioè trasferibili d'una persona in altra.

2.° Si dee notare che la qualità, che hanno i diritti di essere trasferibili d'uno in altro soggetto, è cosa al tutto indipendente dai titoli, onde tali diritti sono stati originariamente acquistati; cioè sono trasferibili anche se i titoli identici non sieno trasferibili. Poichè la stessa traslazione de' diritti, essendo legittima, dà luogo a nuovi modi d'acquisto, che si chiamano anco *mediati* o *derivati* (D. I. 1072); quindi anco a nuovi *titoli* diversi da' primitivi, con cui il diritto si mette in essere. Per esempio il titolo a cui uno possiede un fondo sarà l'occupazione; ma questo fondo può passare con atto di vendita ad un'altra persona, la quale poi lo ha a titolo di compravendita, perchè il titolo di prima occupazione non è trasferibile. Così del pari, il padre può in certi casi lasciare il governo civile ad uno de' figliuoli, sebbene non gli possa lasciare la paternità, perchè questa è titolo intrasferibile. In somma si ritenga, che la trasferibilità dei diritti viene immediatamente dalla loro natura, ed è indipendente dalla natura de' loro titoli primi ed originarj.

3.° Ognuno ha il diritto, rispettivamente agli altri uomini, di fare tutto ciò che loro non nuoce, e che a sè giova, e però

altresì di occupare tutte le cose da altri non occupate, intendendo sotto il nome di *cose*, non solo sostanze materiali, ma anco azioni ed uffizj, tutto ciò insomma che può avere nozione di bene, e quindi formare oggetto di diritto.

CAPITOLO II.

TITOLI DEL DIRITTO DI GOVERNARE, ALTRI DI PRIMO, ALTRI DI SECONDO ACQUISTO.

1747. Ciò premesso, diciamo, che i titoli onde una persona o individuale o collettiva può acquistare il potere di regolare la modalità di tutti i diritti di una certa massa di uomini, si possono dividere primieramente in due classi, e chiamare gli uni di *primo acquisto*, gli altri di *secondo acquisto*, intendendo per titoli di secondo acquisto quelli, pe' quali tal potere si trasferisce d'una in altra persona.

1748. Quanti sono i titoli di primo acquisto, tante sono le origini de' governi civili.

I titoli poi di secondo acquisto giova pure che sieno indicati, poichè il potere civile col trasferirsi d'una in altra persona può modificarsi, e quindi originarsi se non una nuova società, almeno una nuova forma di governo.

CAPITOLO III.

TITOLI DI PRIMO ACQUISTO.

1749. I titoli di primo acquisto si dividono in due classi.

Altri sono quelli che danno ad una persona individuale o collettiva il diritto di amministrare il governo civile, non già solo, ma *congiunto con altro diritto maggiore*, al qual diritto maggiore sta connesso come parte necessaria il diritto di governare, e tale sarebbe la paternità, che è propriamente titolo di dominio sui figliuoli, e trae seco necessariamente anche il diritto di regolare la modalità de' loro diritti, o sia di governarli.

Altri sono quelli, che danno ad una persona individuale o collettiva il solo diritto di governare, *diviso da qualunque altro diritto*. Enumeriamo gli uni e gli altri.

ARTICOLO I.

DIRITTO DI GOVERNARE, VENIENTE DA QUALCHE DIRITTO PRECEDENTE DI PROPRIETA' E DI DOMINIO.

§ 1.

Titolo dell' Essere assoluto.

A.

Iddio considerato come imperante civile degli uomini.

1750. Il titolo primo, assoluto ed essenziale, veniente da un diritto precedente o sia da una proprietà, è quello di Dio; è il titolo di creazione, il quale porta la proprietà sullo stesso essere delle cose (536-631).

Se un tal signore facesse tutto quello che ha diritto di fare, farebbe tutto egli solo, nulla farebbon gli uomini; sarebbero distrutte le cause seconde.

Per ispiegare come queste esistano, si vuol dunque distinguere il diritto dall' uso del diritto. Chi possiede un terreno, può lasciare che altri lo si lavori e lo si goda. Tale è la condizione di Dio; possedendo tutt' i beni e diritti, egli lascia che gli uomini facciano uso di molte cose a lor pro: quindi i poteri ed i diritti degli uomini; e la verità di quel detto, *omnis potestas a Deo.*

1751. Conséguita, che tutti i poteri e diritti degli uomini rispettivamente a Dio sono precarj: gli uomini non usano la roba propria, ma quella dell' Essere supremo. E quest' uso si denomina diritto fra gli uomini, perchè un uomo non può spogliarne un altro, conciossiachè la parola *diritto* non esprime un che assoluto; ma una relazione (1).

1752. Nello stesso tempo è chiaro, che abusano di quel detto, *omnis potestas a Deo*, tutti quelli, i quali voglion con esso tor via le cause seconde che mettono in essere la potestà umana; quando anzi la verità di tal detto le autentica e le conferma: ne abusano pure quelli, che lo applicano alle sole potestà civili, quando s' estende a tutti ugualmente i poteri: più ancora, quelli che pretendono dedurne la potestà civile di questa o di quella persona quasi immediatamente giù dal cielo

(1) *L. del principio della derivazione de' diritti*, c. I.

piovuta, quando quella sacra sentenza spiega unicamente l'origine della potestà in generale, non de' titoli speciali, a' quali questa o quella persona ne viene investita; finalmente anche quelli, che con essa pretendono d'estendere i confini della potestà civile oltre ogni limite, conciossiachè esso indica quanto sia rispettabile l'autorità, ma non ne determina i confini punto nè poco.

B.

Continuazione. — Teocrazia presso gli Ebrei.

1753. Solo quanto al popolo d'Israele, Iddio non si contentò di possedere il dominio delle cose civili, lasciandone agli uomini l'amministrazione e l'uso; volle amministrarle egli stesso. Questo è il caso in cui egli tolse quasi via in parte le cause seconde, onde parea che non restasse più luogo al potere regale in un uomo, facendo egli stesso da re. E lo disse loro espressamente. Altramente gli Ebrei non potevano sapere, che Iddio volesse amministrare immediatamente ciò, che di solito egli lascia amministrare agli uomini. Or di quella amministrazione civile il titolo primo era la sua volontà positiva, benchè egli non volle che fosse questa sola, volle avere anche un titolo umano, titolo di signoria pienissima; il qual titolo non fu la *conquista*, ma, a differenza del titolo inventato da'primi regnanti umani, fu la misericordiosa *liberazione* dalla servitù dell'Egitto (1). Or la forma di governo che ne provenne fu ad un tempo la più *assoluta*, e la *meno dispotica*, perciocchè egli si giovò di quel suo potere assoluto al massimo bene de' suoi governati. Assoluta, perchè alla potestà civile, avente per oggetto la *modalità de' diritti*, univa la *proprietà demaniale*, e la *signoria*. Iddio dunque come persona potente si fece avanti al popolo israelitico schiavo, sotto un signore che il voleva oppresso e distrutto, con questi patti: « L'avrebbe egli redento da tanta schiavitù, in cambio il popolo avrebbe servito a lui solo (titolo di signoria) ». Di più: « gli avrebbe fatto conquistare la fertile terra di Canaan, a patto ch'egli suo prode ed invincibile capitano ne conserverebbe il dominio diretto, ed essi sarebbero i suoi coloni » (titolo della proprietà demaniale). Per tal modo Iddio, acquistati i diritti tutti sulle persone e sulle terre, potè,

(1) Exod. XX, 2.

anche prescindendo dall'essenziale sua signoria come Dio, disporre della loro modalità, ed era per conseguente investito dell'autorità di capo civile. Ora l'assolutezza di tal potere era ciò che rendeva dolcissimo quel governo, libero, equabile, sotto cui non potea trovarsi mai estrema sproporzione di fortune; giacchè tale sproporzione ad ogni bisogno, potea venire direttamente dal padrone appianata. Ed acciocchè non paresse strano ai ricchi facendolo irregolarmente, egli mantenne l'equalità de' patrimonj, suprema legge delle antiche repubbliche, mediante instituzioni, mediante l'instituzione dell'anno sabbatico, nel quale venivano sciolti i debitori, e restituite le terre vendute, e i servi liberati, tutto rimettendosi nello stato primiero. « La terra, dice il Levitico (1), non si venderà « in perpetuo, perchè è mia, e voi siete avveniticci e coloni « miei: onde tutto il paese di vostra possessione si venderà « sotto condizion di recupera »: e riguardo alle persone, « se « costretto da povertà qualche tuo fratello venderà sè stesso « a te, tu non l'opprimerai con la servitù degli schiavi; ma ti « sarà come un mercenario ed un colono: lavorerà appo te « fino all'anno del giubileo, e poscia se n'uscirà di tua casa « co' figliuoli suoi; e ritornerà alla cognazione ed alle terre de' « padri suoi. Conciossiachè essi sono miei servi, ed io li trassi « dalla terra d'Egitto » (2). Qual è la ragione di tanta dolcezza di governo, unica ne' tempi antichi, ed incredibile a' nostri? L'assolutezza di quel governo, l'appartenere al monarca tutta la terra e tutte le persone: tanto è diverso il governo *assoluto* dal *dispotico* (3).

C.

Errori che si possono prendere applicando all'altre società civili i principj della teocrazia ebraica.

1754. Egli sembra che l'aver posta una troppa esclusiva attenzione a questa singolar maniera di governo presso gli Ebrei,

---

(1) Lev. XXV, 23, 24. (2) Lev., ivi, 39-42,

(3) Montesquieu distingue tre governi, il *republicano*, il *monarchico* ed il *dispotico* (L. II, c. I); ma il dispotico non è un governo, è piuttosto la corruzione di tutt' i governi. Qui apparisce che non a torto fu rimproverato all'autore *De l'esprit des lois* il porre talvolta il fatto nel luogo del diritto.

come pure il non avere sufficientemente distinta la relazione naturale dalla relazione soprannaturale e positiva, abbia condotto il Bossuet ad un gran numero d'errori intorno al potere civile, alle leggi e allo stesso diritto naturale (1). L'autorità di tant'uomo esige, che sieno notati i suoi falli, il che non si può far da noi, che con quella trepidazione che nasce dalla riverenza. Essendo un errore connesso coll'altro a modo d'un sistema, d'un error solo, noteremo qui i luoghi principali, dove ci sembra quel gran prelato partirsi dal vero.

1.° Talora pare, ch'egli non riconosca il principio supremo della morale essere il lume della nostra ragione, e che creda non potersi dare vera obbligazione senza la cognizione *positiva* di Dio: sicchè il popolo non possa stringere un patto inviolabile, se non in presenza di Dio così conosciuto (2).

---

(1) A torto si chiama questa scuola, *cattolica*. Il cattolicismo non si restringe così nelle sue dottrine: egli è ampio quanto la verità. Quando i primi presbiteriani, fuggendo alla persecuzione, navigarono all'America settentrionale, e vi fondarono le prime colonie degli Stati-Uniti, essi tolsero ad esempio le leggi mosaiche, siccome le migliori, perchè divinamente ispirate. Che ne uscì? Una legislazione di sangue: per cose, che nella condizion presente dell'umanità sono, politicamente considerate, falli leggieri, fu imposta la pena di morte. Si dovette dunque mutare ben presto quella legislazione tolta dalla Bibbia, ed essenzialmente ebraica, e protestantica. Il cattolicismo non conduce a sì fatti errori, perchè in mezzo ad esso è un magistero divino, vivente, necessario anche per questo appunto, che sottrae gli uomini da tali errori politici, ne' quali è naturale che cadan coloro, che non ascoltano altro che quella voce di Dio, che una volta si fece udire agli uomini, e che è registrata nella Bibbia.

(2) « Il popolo, dic' egli (Politique etc. L. I, art. IV, prop. VII), non poteva unirsi in sè stesso in una società inviolabile, se il trattato non fosse « fatto nel suo fondo in presenza di una potenza superiore qual è quella « di Dio, protettore naturale della società umana e inevitabile vendicatore « d'ogni contravvenzione alla legge ». E poco appresso: « Platone nella « sua republica e nel suo libro delle leggi non ne propone alcuna, ch'egli « non voglia far confirmare dall' oracolo, innanzi che sia ricevuta, ed è « in tal modo che la legge diventa sacra ed inviolabile ». Egli è vero che poco innanzi aveva insegnato, che tutte le leggi si formano sulla prima di tutte che è quella della natura, cioè, com' egli spiega, la retta ragione e l' *onestà naturale* (art. II). Ma poichè la retta ragione, e l'onestà naturale viene certamente da Dio, resta dubbioso, quando dice, che un trattato, acciocchè sia valido, abbisogna che sia fatto positivamente in presenza di Dio, se intenda, secondo l'onestà naturale, o se intenda in presenza dell'essere supremo manifestatosi con qualche segno esteriore. Noi crediamo

2.° Quindi dov'egli espone la natura e le proprietà dell'autorità regale, in luogo di dire veramente ciò ch'ella è, cioè l'amministrazione della modalità de'diritti del popolo, non dice se non ch'ella è sacra: il che non ne fa intendere la natura e i limiti: sparisce ancora nel suo discorso la causa seconda, cioè il titolo per cui la sovranità prende una forma, e viene a cader nelle mani di una persona collettiva o d'una individuale; o d'una famiglia più tosto che di un'altra (1).

3.° Non dandosi peso al principio della morale veniente dalla ragione, nasce che si ricorra poi alla istituzione della società per ispiegare come esister possano i diritti fra gli uomini. Quindi il Bossuet fa venire il diritto di proprietà dalla società stessa; il che torna alla distruzione del Diritto di natura: e in generale dice: « Ogni diritto dee venire dall' autorità pub« blica (2) ».

---

indubitato, che è valido il trattato, anche se manca la conferma soprannaturale e positiva di Dio, purchè sia fatto secondo le leggi dell'onestà naturale, che hanno in sè stesse, senza più, un elemento divino. Argomentandosi dall'esempio ch'egli porta di Platone, che a rendere sacre e inviolabili le sue leggi vuole che sieno confirmate dall'oracolo, pare che il Vescovo di Meaux esiga una manifestazione immediata della volontà divina, acciocchè le leggi si rendano inviolabili. Non hassi dunque, secondo noi, a confondere la volontà di Dio che si manifesta naturalmente, per via della ragione e dell'onestà naturale, con quella che si manifesta soprannaturalmente per via di rivelazione. Nell'un modo e nell' altro manifestata, ella è legge *inviolabile*; ma solamente quando è manifestata per la rivelazione, si dice, in senso proprio, che è *sacra*.

(1) L. III, a. II. — L'*autorità regale* è sempre inviolabile, com'è inviolabile l'*autorità paterna*; ma con proprietà non si chiama *sacra* se non presso i principi cristiani che la Chiesa ha sacrati. Non bisogna confondere la dignità che il principe ha per sè stesso, coll'augusto carattere che riceve dalla cerimonia ecclesiastica. Questo carattere d' essere l' *Unto del Signore*, l'aveano i re ebrei: ed è perchè Bossuet mira sempre come tipo di ogni governo, l'ebraico regime, che passa con facilità ad applicarlo a tutti gli altri sovrani. Il passo dell'Ecclesiastico, che adduce a provar ciò, fa contro di lui. « Dio, dice l'Ecclesiastico, dona a ciascun popolo il suo reggi« tore (ecco ciò che fa con tutti, perchè ogni autorità viene da Dio); Israello « è la parte che ha riserbato a sè stesso manifestamente » (ecco ciò che ha fatto in particolare col popolo d'Israello). Cap. XVII.

(2) « Togliete, dice, il governo (L. I, a. III, prop. IV), la terra e tutti « i suoi beni sono così comuni fra gli uomini, come l' aria e la luce. — « Secondo questo Diritto primitivo di natura, niuno ha diritto a checches« sia, e tutto è in preda a tutti ». Che diritto è questo, in cui niuno ha

4.° Séguita, che estenda troppo i limiti di questa pubblica autorità, come là dove dice, che in un governo regolato niun particolare ha il diritto di occupar qualche cosa (1); mentre anzi la società civile non può e non dee togliere al tutto lo stato di natura (extra-sociale) fra gli uomini, e quindi agli uomini dee rimanere il diritto di occupare le terre disoccupate, anche dopo istituito un governo civile.

5.° Deducendo i diritti de'particolari dall'autorità pubblica, com'era presso gli Ebrei, perchè ivi il capo della società, oltre il governo, aveva la proprietà delle terre, e la signoria delle persone; egli fa sì che la legge, o sia la volontà dell'autorità pubblica abbia un pieno potere, non solo sulla modalità dei diritti, ma sui diritti stessi; anzi sia quella che li distribuisce, e li concede agli uomini; a quel modo che vedemmo potervi essere un padrone che possiede un bene, di cui egli lasci goder altrui l'uso: quindi trova ragionevole che la legge faccia, come presso gli Ebrei, delle disposizioni anche di mera beneficenza verso i poveri, non di pura giustizia, o di tutela.

§ 2.

Titolo della paternità.

A.

La paternità è potestà maggiore della civile, e nello stato di natura questa è contenuta in quella.

1755. In generale, chi possiede il diritto d'una cosa, possiede anche quello di stabilire la modalità del suo uso.

1756. Il padre possiede per natura ogni diritto sopra i figliuoli (1455-1513); dunque sta in lui il regolare la modalità de' diritti che ad essi potessero competere.

---

diritto a checchessia? Potrà mai essere lecito, anche dove non sia instituito alcun governo, il predare ciò che un altro ha occupato, e onde cava il suo nutrimento? Egli poco appresso conchiude: « Di là è nato il diritto di « proprietà (cioè dalla distribuzione della terra fatta da Giosuè), e in ge« nerale ogni diritto dee venire dall'autorità pubblica, senza ch'egli sia « permesso di nulla invadore, di nulla trarre a sè colla forza ». Noi abbiamo già mostrato, che se prima del governo civile non vi potesse esser proprietà, non vi potrebb'essere nè pure dopo la sua instituzione. D. I. 830-859.

(1) Politique etc. L. I. a. III, prop. IV.

E poichè la potestà di regolare la modalità de'diritti è quella che, separata da ogni altra, si chiama *potestà civile*, quindi nella patria-potestà si racchiude anche la potestà civile. Dilucidiamo maggiormente questo concetto.

1757. Nella società parentale, non solo il padre è l'aggregatore, il figliuolo l'aggregato; ma di più l'aggregatore dà l'esistenza all'aggregato: l'aggregato dunque non dipende dall'aggregatore per sommissione di volontà, ma per necessità di natura, come l'effetto dipende dalla cagione. E sebbene il figliuolo nato e cresciuto sussista senza il padre, tuttavia l'intelligenza gli ricorda, che ha dal padre la vita; quindi che la vita sua è del padre, che l'ha prodotta, e ne prese originariamente il possesso.

Ma affine di conoscere come l'*autorità civile* si racchiuda e poi si distingua dalla *paterna,* riassumiamo le cose dette circa questa seconda.

Nel figliuolo adulto e già sozio della società parentale (1) si distinguon tre cose:

1.° Una sostanza passiva, che costituisce la natura umana, e che ha ricevuto dal padre:

2.° Una energia personale, onde egli può obbedire alla legge dell'onestà, senza badare al piacere o al dolore; o alla legge del piacere, senza badare all'onestà:

3.° Un lume di ragione, che gli mostra del continuo la legge universale dell'onesto e del giusto.

Il *lume di ragione*, come pure la *libera energia* onde può seguir questo lume, è proprietà esclusiva dell'uomo; lo schiavo stesso n'è in possesso, e non ne può esser privato.

Ma la prima cosa, la *sostanza passiva* del figliuolo, appartiene al padre, il quale ha dovere di farne uso secondo la moralità.

---

(1) La relazione fra padre e figliuolo è *benefica* e *signorile*; ma non *sociale*, fin a tanto che il figliuolo non s'acquistò tant'uso di ragione, quant'è necessario a fargli conoscere ch'egli ha de' beni in comunione col padre con cui convive. Avanti questo tempo, le relazioni fra genitori e figliuoli appartengono al *Diritto individuale*, dove n'abbiamo parlato (D. I. 772-894). Padre e figliuolo sono in *istato di natura* fra loro, sino che il figliuolo diventa un *essere sociale*; giacchè egli non nasce tale, se non in potenza. L'assegnare l'epoca della *pubertà* per quella in cui la società parentale incomincia, come fa lo Zeiller (§ 166), risente alquanto di quell'*arbitrio discrezionale*, che rimane nell'animo degli scrittori, che si son molto applicati allo studio delle leggi positive.

1758. Poichè noi vedemmo, altro essere usurpare un diritto altrui, altro far un uso immorale del diritto proprio (1481-1482).

La regola morale, secondo la quale ciascuno è obbligato di *usare* il diritto proprio, si è: « usa delle cose tue secondo i loro fini naturali ». Perciò il padre che ha potestà su tutti i diritti del figliuolo, fuori che sull' inalienabile della persona, non è meno obbligato d'usarne moralmente, cioè secondo i loro fini naturali.

1759. Quindi i due limiti della patria potestà: 1.° il precetto morale del retto uso delle cose proprie: 2.° il rispetto alla personalità del figliuolo.

1760. Malgrado di tali limiti, la patria potestà è di lunga mano maggiore della civile.

Avendo essa per oggetto i *diritti* stessi, e la civile il solo regolamento della loro *modalità*; forz' è, che nello stato di natura la potestà civile si trovi compresa ed assorbita in quella de' padri.

B.

Continuazione. — Errori che si possono prendere applicando all' *autorità civile* i principj dell'*autorità paterna*.

> *Si la thèorie, que je défends implique la négation du règime paternel du moins en sens absolu et rigoureux; je n'ai pas pu songer á interdire aux gouvernements les sentiments paternels et les vertus paternelles.*
>
> Vinet, Essai sur la manifestation des convictions etc. Avertiss.

1761. Il sistema di quelli che confondono la *potestà civile* colla *teocratica* è eccessivo ed erroneo, come abbiam veduto. Del pari eccessivo ed erroneo è il sistema di quelli, che confondono la *potestà civile* colla *paterna*, e sostengono, quella esser della natura o dell'estensione di questa.

A ciò pervengono quegli autori, che derivano il civile reggimento dalla paterna potestà, come da unico fonte, fra i quali si distinse in Inghilterra il cavaliere Filmer.

Era facile prevedere che dovea aversene un altro sistema arbitrario del maggiore assolutismo. Avendo il padre ogni autorità sopra i figliuoli, possedendo egli per modo assoluto quegli stessi loro diritti, ch'essi posseggono solo in modo relativo

agli altri uomini, dovea seguire che l'autorità civile, fatta simile alla paterna, non fosse più limitata al regolamento della modalità de'diritti; ma investita della più assoluta *signoria.*

1762. A me sembra, che gli autori di un tal sistema, d'altra parte sì opposto alle testimonianze storiche, fossero ingannati principalmente dall'aver omessa una riflessione. Alle loro menti si presentò il regime paterno, come il più dolce di tutti, e il più atto a fare il bene maggiore; ed egli è tale veramente: ma non considerarono, che il governo paterno fra le pareti domestiche è così dolce e così possente al bene de'figliuoli, per l'amore che la natura pose nel seno de'genitori, il qual amore non è trasferibite in altri uomini. Onde se i padri potessero cedere altrui tutta quanta la loro autorità, non potrebbero tuttavia cedere una sola particella del loro naturale affetto per quelli che hanno generato. E malgrado di tanto affetto, che tempera di *fatto* l'assolutismo del *diritto paterno;* quante volte nella stessa cerchia domestica si rappresenta la tirannia degli snaturati genitori? E quanto la società civile non si sente oggidì obbligata a porvi un rimedio con leggi, e con pene, venendo in ajuto degli straziati figliuoli?

C.

Continuazione. — La patria potestà è un' origine speciale de' governi civili, non l' origine universale.

1763. Tuttavia nel pensiero di Filmer v'ha un elemento vero; e il suo celebre avversario Sidney nol combattè che rovesciando nell' opposto.

Sidney negò la possibilità che la potestà civile fosse staccata dalla paterna, e così quella nascesse da questa; laddove dovea contentarsi di stabilire, che se una tale origine de' governi civili può aver luogo qualche volta, e l' ebbe di fatto; tuttavia ella non è l'origine unica, potendosi anche per altre vie giuridiche mettere in piede un'associazione civile, un civile governo.

In fatti, supponiamo da prima, che gli uomini si fossero moltiplicati, rimanendo immortali; che ne sarebbe avvenuto? Il primo padre sarebbe stato di sua natura il monarca del genere umano: a lui n' avrebbe appartenuto il governo, nè verun' altra potestà umana maggiore avrebbe potuto sorgere sopra la terra:

organizzazione di questo gran corpo sarebbe stata dalla natura commessa alla volontà del primo generatore.

Quindi la primitiva e natural forma del governo civile dell'uman genere doveva esser una monarchia universale, conseguenza del potere paterno (995).

1764. Ma quel primo capo si muore. È chiaro, che la potestà paterna, come osserva Sidney, appartiene a lui solo, e quindi non può esser materia sopra cui testare; ma perchè non potrà ella passare per eredità l'autorità civile? Gli argomenti di Sidney (1) provano, che non è ciò necessario, non provano che sia assurdo: provano, che tal governo non passa per eredità di succession naturale; ma or perchè non potrà passare per comando, ed espressa dichiarazione del padre? Se il padre muore senza legare ad alcun de' suoi figliuoli il civile governo che su loro esercitava, i fratelli si restano indipendenti l'un dall'altro; ma perchè non poteva il padre costituirne uno fra loro, capo e governatore? perchè non poteva obbligare gli altri ad ubbidire, pel bene della famiglia, o della cognazione, nelle cose riguardanti la *modalità* dei diritti, a quello da lui prescelto? Come si può provare che non si estenda a tanto l'autorità paterna, quando ella è pure di sua natura illimitata, assoluta? Se il padre può testare degli altri suoi diritti, perchè non di questo? Vero è che il padre possiede il governo civile de' figliuoli, pel titolo di paternità, il quale non è trasmissibile. Ma noi già lo dicemmo, l'essere un diritto trasferibile ed alienabile non dipende dalla natura del suo titolo, ma dalla natura dello stesso diritto ». Onde un diritto posseduto da chicchessia per un titolo intransferibile, come quello del primo occupante, viene poscia posseduto da altri per un nuovo titolo che al primo si sostituisce e dal primo nasce, come avviene di tutti i titoli derivati, o di secondo acquisto. Ora perchè mai al titolo intrasferibile della paternità non si potrà sostituire il titolo della volontà autorevole del genitore, e perchè a questo titolo non potrà entrare nel governo civile de' suoi fratelli, il primogenito o altro dal padre preferito? Io non ci vedo assurdo, o cosa che sia contraria all'analogia del diritto. Conciossiachè il diritto di governare è di na-

(1) *Discours sur le Governement,* par Al. Sidney, Tom. I, sect. XII e XIV.

tura trasmissibile; quantunque intrasmissibile sia il titolo della generazione, che assegna quel governo, prima di tutti, al padre.

1765. Si dice che l'antichità non somministra alcun esempio ove si vegga il padre lasciar morendo a qualche suo figliuolo il diritto di governare i fratelli, e a' fratelli l'obbligo di ubbidirgli. Ma io credo che ciò sia falso. Certo è, che veggiamo Noè sommettere la stirpe di Cam ai servi de' suoi fratelli, non che a Sem e Jafet (1): Isacco costituire Giacobbe signore de' suoi fratelli, i quali si sarebbero dovuti incurvare, secondo la sua frase, dinanzi al cospetto di lui (2); Giacobbe fissare lo scettro d'Israello nella casa di Giuda fino alla venuta del Messia (3): i re del popolo ebreo scegliere a proprio successore qual più volessero de' loro figliuoli (4); Matatia dividere tra' suoi figliuoli Giuda e Simone il potere di governare (5). Nell'Oriente, dove la società civile si venne svolgendo col naturale incremento della famiglia tenendosi unite le cognazioni (6), non è cosa rara, che il capo della tribù e della città sia costituito dalla volontà del morente genitore.

1766. Ma a convincersi che, secondo il Diritto, la potestà civile può dal padre trapassare in uno o più figliuoli, giova considerar quanto segue:

1.° L'autorità paterna è un *diritto complesso* (7), cioè è un'unione di più diritti, ciascun de' quali si può distinguere dagli altri;

2.° Il diritto di governare la modalità de' diritti de' sozj non detrae a' diritti di nessuno, ma giova a tutti: è una potestà benefica, non signorile, quant'al suo oggetto; quindi il padre con tale disposizione non pregiudica a' figliuoli, ma loro giova; purchè egli lo faccia secondo l'opportunità, e con saviezza.

1767. Che se poi la disposizione paterna non avesse i due caratteri dell'*opportunità* e dell'*utilità*; cioè se l'elezione d'un capo non fosse dimandata dalle circostanze, o non cadesse sur un fratello idoneo al reggimento; avrebbe il padre male usato

(1) Gen. IX.
(2) Gen. XXVII.
(3) Ivi XLIX.
(4) Reg. III, I.
(5) Machab. I, II.
(6) V. *La società ed il suo fine*, L. III, c. VI.
(7) *L. del principio della derivazione de' diritti*, c. I, I a. I.

di sua autorità; ed i fratelli potrebbero d'accordo correggere quella parte della disposizione paterna, in cui consistesse l'abuso; ovvero anche abbandonarla, se emendare non si potesse; giacchè questo non offenderebbe oggimai il diritto del padre defunto, e più tosto riuscirebbe conforme alle intenzioni ch'egli aver dovea, e ch'egli ebbe, o che si dee presumere ch'egli avesse.

Se poi la disposizione paterna fu veramente *opportuna* ed *utile*, i fratelli debbono accettarla, e ciò, a mio parere, per obbligazion giuridica, da potersi riscuotere colla forza, da chi traesse danno nella violazione di essa.

1768. 3.° Finalmente ciò che prova in modo il più convincente la facoltà che i padri hanno di separare dalla pienezza di loro potestà il diritto governativo civile, si è che anche nel sistema del contratto sociale sono pur i padri, che dividono e separano tal diritto e l'alienano, in parte o in tutto trasferendolo in altre mani, cioè nel governo civile, che istituiscono; di maniera che qualora si ammettesse, che il diritto di governare civilmente non potesse esser separato dalla patria potestà, non si potrebbe oggimai più spiegare in modo giuridico l'esistenza de' civili governi (1).

§ 3.

Terzo titolo, della signoria.

1769. Egli è chiaro che colui che ha sotto a sè de'servi, cioè persone stabilmente obbligate al suo servigio, può essere anche quello che regola la *modalità* de' diritti con comuni provvedimenti; e in tal modo egli è il loro *civile imperante* (2).

1770. Che se la servitù è massima; e di più il signore non

(1) È riconosciuta dalle leggi la facoltà che ha il padre di conferire altrui qualche parte della potestà sua nel figliuolo, come il diritto di nutrirlo, di educarlo, e governarlo, e ancor più pienamente ciò avveniva presso i Romani nell' *adozione*.

(2) Si suppone questo signore nello stato di natura, non in mezzo a società civili già costituite, di cui egli sia membro e non monarca. Tuttavia da per tutto dove è in vigore la schiavitù, si veggono i civili governi lasciare al padrone degli schiavi quasi interamente anche il civile reggimento di essi; il che, come abbiam detto, rende i governi civili deboli ed imperfetti (869-871).

accorda ai servi la libertà di regolare da sè la modalità de'propri diritti in comune, sia perchè non sottraggano a lui quell'opera che gli debbono, sia perchè il signore tema ragionevolmente ch'essi abusino di tal facoltà a suo, o a loro danno, o finalmente perchè la facoltà di regolare la modalità de' diritti è un potere venuto per qualsivoglia altro titolo legittimo in sua proprietà; in tal caso il signore non solo può, ma ben anco è obbligato dalla legge morale a regolare la *modalità de' diritti* de' servi suoi, per modo ch'essi vivano in pace, e che il diritto di ciascuno di essi sia mantenuto, e ne possano usare col massimo lor vantaggio (170-190). Senza di ciò la sua signoria degenererebbe in dominio iniquo, ingiurioso alla natura umana, com' è quel degli schiavi.

1771. E qui si noti, che nel caso dell' *impero civile* unito all' *assoluta signoria*, il signore che ha in proprio ed amministra quel *benefico impero*, non è egli stesso membro della società; anzi n' è fuori. Conciossiachè non ripugna, che chi governa, anche con un potere proprio, sia fuori della società governata (1).

1772. In questo caso l'imperante non è *sozio*, ma è *benefattore* (2), e come tale egli ha uno stato morale più elevato che quello di sozio (3).

§ 4.

Quarto titolo, della proprietà.

1773. Ad un altro titolo nasce l'*impero civile*, a quello della proprietà de' terreni.

1774. S'immagini nello stato di natura un uomo che occupi certo territorio facendolo lavorare a'suoi famigli o coloni; s'immagini di più, che altre famiglie vengano a stabilirsi in quel suo territorio o col gratuito suo consenso, o pagandogli affitto. Egli può rendersi naturalmente il loro *imperante civile*,

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. I, c. IX. — E tuttavia il signore non cessa dall'esser *sozio* co' suoi servi nella *società teocratica*.

(2) V. *La società ed il suo fine*, L. I, c. V.

(3) Di quest'unione della *signoria* col *governo* parla il Vangelo appunto così: *Qui* POTESTATEM *habent super eos*, BENEFICI *vocantur* (Luc. XXII 25). Ma troppo più sociale, troppo più benefico è lo spirito del liberatore de' servi, *vos autem non sic* . . .

perocchè può dar leggi a tutti quelli, ch'egli lascia vivere in sul proprio terreno, o che hanno bisogno di lui per sussistere.

1775. Tuttavia le famiglie e gl'individui, che non sono suoi servi, rimangono in libertà d'uscire da quel territorio (diritto di emigrare), e così d'uscire da quel suo civile governo.

1776. Anche in tale circostanza, non è necessario che il proprietario, divenuto governator civile, entri qual sozio nella civile comunanza; egli può rispetto ad essa essere *imperante civile* senza più. E tuttavia può anco associarsi con tutte quelle famiglie, che quantunque prive sul luogo in cui abitano di beni fondi, possedessero comecchessia ricchezze, o abilità producenti, e potessero concorrer con lui nelle spese della civile amministrazione.

1777. Vedemmo, che su questi due titoli di *signoria* e di *proprietà*, Iddio volle fondare la sovranità esterna, ch'egli prese ad amministrare presso gli Ebrei.

In Egitto il proprietario delle terre, e l'imperante civile spesso si concentrano quasi per intero in una persona: egli è press'a poco il caso di Mehemet Alì.

La cosa è antichissima in quel paese. Sulla fine del sec. XVIII avanti Cristo, gli Egizj per non morir di fame vendettero i loro terreni, e sè stessi al re che gli alimentava. Veramente Faraone avea già innanzi la sovranità; ma poniamo pure, che non avesse ivi ancora esistito società civile: Giuseppe, preveduta la carestia, avrebbe potuto rendersi proprietario di quelle terre, signore di quelle genti, e in conseguenza di ciò anche loro civile imperante.

Un gran beneficio adunque, la liberazione d'un popolo da crudele schiavitù, la salvazione dall'eccidio minacciato o da furenti nemici, o dalla fame, o dalla siccità, ecc. può benissimo portare al liberatore la legittima proprietà sulle terre e circa le persone de' liberati; quindi ancora la sovranità.

1778. Si dirà forse che qui c'entra il contratto. E non v'ha dubbio, c'entra il contratto; ma un contratto che non cade sulla sovranità, ma sì sulle terre e sul servigio delle persone: su questi oggetti entrano anzi molti contratti, cioè uno con ciascuno de' possessori: ma acquistato il dominio sulle terre, e circa le persone, per la sovranità civile non c'è più bisogno di contratto: va da sè come conseguenza necessaria: è un elemento indivisibile da quella proprietà, e da quel dominio.

1779. Si vuole tuttavia osservare, che quest'ultimo titolo *della proprietà* del suolo non è così assoluto come i precedenti. In fatti, poniamo che sopra un vasto territorio di proprietà d'un signore vivano col suo consenso alcune ricche famiglie, e che queste sieno utili al luogo anzichè nocevoli.

Certo, considerato il solo diritto *crudo*, il proprietario può alle dette famiglie intimare l'alternativa o di sloggiare dal territorio, o di sottomettersi al suo impero civile; e della convenienza ed equità di ciò fare egli solo è il *giudice competente*.

Ma poichè dal giudice anche competente si dà appello alla *ragione evidente*, quindi non nasce l'obbligo alle dette famiglie di ubbidire; qualora evidentemente consti, che il loro rimaner colà a niuno nuoce, anzi giova; il che ridurrebbe la loro resistenza all'uso « del diritto che ciascuno ha d'usare della cosa altrui in modo affatto innocuo » (I, 1622). Vero è, che l'avveramento di tali estremi è difficile, ma non è impossibile.

1780. Onde, ragionando su tale ipotesi, si concepisce,

1.° Che quelle famiglie libere dovrebbero prestarsi a regolare in comune anche stabilmente la modalità di tutti que' loro diritti, che potessero venire in collisione con quelli del proprietario del territorio;

2.° Ma che potrebbero nel modo di tale regolamento aver voce attiva; e quindi ritener parte del governo civile.

§ 5.

Considerazione sugli accennati titoli.

1781. Il dominio adunque sull'*essere*, sulla *vita*, sul *servigio* delle persone, e sul *terreno*, e in generale sui *mezzi di sussistenza*, ogni qual volta abbracciano nella sua sfera pluralità di persone, possono estendersi legittimamente all'*impero civile*.

Essi sono in teoria, e furono spesso anche in fatto, altrettanti *modi*, onde si mise in piede da sè « un regolamento unico della modalità de' diritti di molti », un governo, una civile associazione.

1782. E poichè le quattro maniere indicate di dominio già in sè racchiudono radicalmente il *civile impero*, quindi danno anche a chi le possiede il *diritto di coazione*, colla quale sommettere al regolamento civile le persone dipendenti.

ARTICOLO II.

DIRITTO DI GOVERNARE DIVISO DAL DIRITTO DI DOMINIO O DI PROPRIETA'.— DUE CLASSI DI TITOLI A TAL DIRITTO.

1783. Fin qui de'titoli all'impero civile di *primo acquisto insiti ne'diritti di dominio e di proprietà.*

Ora parlar dobbiamo di quegli altri titoli di primo acquisto, che danno ad una persona (individuale o collettiva) l'impero civile *diviso e segregato dalla signoria e dalla proprietà.*

1784. Questi si debbono primieramente suddividere in due classi, cioè

1.° In quelli che vengono da un'azione *unilaterale*, cioè da un atto della persona che assume l'impero; e

2.° In quelli che vengono da più atti de'padri, i quali convenendo insieme stabiliscono l'impero civile come supremo moderatore della modalità de' diritti.

1785. Mediante i primi si forma la società civile, dirò così, dal sopra in giù; mediante i secondi si forma la società civile dal sotto in su. Il signor Haller volle escluso questo secondo modo di formarsi la società civile: ma a me sembra che non possa dubitarsi di sua legittimità razionale, e che non manchino punto, come è venuto oggidì in moda di ripetere, i casi storici.

Accenneremo adunque i modi di formazione, e i titoli all'impero civile, dell'una e dell'altra classe. Ma prima esponiamo due tesi, che discendono dalle cose dette, e che fanno conoscer meglio la via per la quale la società civile ne'detti modi si costituisce.

ARTICOLO III.

DE'TITOLI D'IMPERO CIVILE CONSISTENTI IN UN ATTO DELLA PERSONA CHE LO ASSUME.

§ 1.

Dottrine preliminari. — L'impero civile è un bene per chi lo possiede, e pe' cittadini soggetti.

A.

L'impero civile è un bene per chi lo possiede.

1786. La sovranità civile è un carico, un servigio; ma non si può negare che nello stesso tempo sia un bene per chi la possiede ed esercita (311, 404-410).

A riprovar ciò non mi appellerò all' esperienza, che dimostra tutti gli uomini grandemente ambirla, e come il massimo bene della terra, disputarlasi a prezzo di sangue: potrebbe nascere questa smania dalla depravazione umana, e dall' abuso che s'intende fare della sovranità, la qual si rivolge talora al bene proprio, anzi che al bene de'governati. Io voglio supporre la sovranità priva de'vantaggi aspettati da sì fatti abusi. Veramente, rimossi questi, ella perde la maggior parte di sue attrattive: rimane una nuda faticosa amministrazione della modalità de'diritti altrui e de'proprj, senza che chi n' è investito possa profittare del minimo bene appartenente agli altri. Conciossiachè il governo civile onesto dee poter favellare ogni ora al popolo le parole di Samuele: « Eccomi presto a render « ragione: parlate di me a Dio, se ho tolto il bove di alcuno, « o l'asino; se ho calunniato alcuno: se oppressi alcuno, se ho « ricevuto doni dalla mano d'alcuno: emmi testimonio il Si« gnore in cospetto vostro, che non rinverrete nella mia mano « la menoma cosa » (1). Non ripugna, che una tale sovranità pura, ed integerrima si congiunga con una magnanima povertà; essa non dà certo diritto alcuno all' arricchimento; giacchè non contiene punto di signoria sui diritti altrui, ma solo ha il potere di regolarne la modalità. Non v' ha un bene esterno e reale che per sè stesso si congiunga necessariamente colla sovranità civile.

1787. In che dunque consiste il bene di questo sì desiderato ufficio? In tre cose,

1.° Nella stima, e gratitudine de' governati. — Il capo della società civile è di necessità legislatore, condottiero, giudice: quindi si suppone in lui sapienza, fortezza, giustizia. — Il sovrano con sì sublimi qualità, sia che le possegga tutte personalmente, sia che le possegga ne'suoi ministri, è il difensore, il pacificatore, il continuo beneficatore in una parola del popol suo: a lui dunque s'appartiene riverenza, affezione, gratitudine nazionale. Or la stima, la gratitudine e l' amore de' nostri simili traggono seco una grande felicità sociale nell'animo ben fatto di chi sa goderne: traggono seco ancora indirettamente gran copia e affluenza legittima di beni di tutte le maniere.

---

(1) I. Reg. XII.

La sovranità dunque considerata come un alto posto, dalla cima del quale si possono far brillare agli occhi di tutti le doti del proprio spirito e del proprio animo, diffondere grandi, continui beneficj sull' umanità, conquistare il cuore d'immenso numero di nostri simili, dee essere considerata siccome un bene in questa vita preziosissimo.

2.° Nella sicurezza che il sovrano ha contro il pericolo, a cui è esposto il suddito, degli abusi del governo. — Quegli che è sovrano, considerato come particolare, non ha da temere, che altri col pretesto di governar la modalità de'diritti di lui, apporti loro detrimento. Il qual vantaggio rendesi più sensibile, più che il sovrano, considerato come persona privata, è ricco; a segno che il più gran proprietario in un popolo che si trova ancor nello stato di natura, è il più interessato di tutti al regolamento della modalità de' diritti, cioè alla costituzione di una buona società civile, e d'un buon governo; ed egli dee naturalmente desiderare d' averlo in mano.

3.° Nell' essere la sovranità una scuola di sapienza e di virtù. — In colui che esercita la sovranità a lungo, si viene connaturando la grandezza d' animo, il pensare ammoderato, ampio, sapiente, l' eroismo; le famiglie sovrane conservano i documenti tradizionali e gli esempi: l'arte d' educare al grande ufficio i figliuoli si perfeziona in esse un po' alla volta coll'esperienza: e tutto influisce alla formazione di quell'indole, di quel sangue regale, che si distingue eminente per un cotale misterioso splendore di nobiltà, la generosità delle imprese, l' indipendenza, l' esercizio della clemenza, l' instancabile abitudine de' beneficj (159).

B.

L' impero civile è un uffizio benefico verso i governati.

1788. La parola *suddito* veramente sembra esprimere il concetto di non so qual servitù, e un grado di servitù vi si mescola veramente ove la *società civile* non sia pura, ma mista di *signoria*. Ma se per *suddito* intendiamo solo il cittadino, civilmente soggetto a chi lo governa, quella parola non esprime alcuna servitù, se non quel leggerissimo elemento, che nasce dall' alienazione del civile potere.

Poichè ogni servitù, noi lo vedemmo, consiste nel diritto che una persona ha sopra le operazioni di un' altra a vantaggio

proprio, là dove la sovranità civile non ha alcun diritto, per dirlo di nuovo, nè sulle operazioni, nè sulle cose: essa non è che l'ufficio sociale di regolare la modalità de' diritti de' sozj.

Or troppo è necessario, troppo giova a tutti quelli che hanno diritti, che la modalità sia regolata da un'unica mente e da un unico potere; quindi giova loro la società civile, il governo di essa. Istituire adunque una mente che regoli la modalità de' diritti non è aggiungere un peso; un peso è solo l'abuso. Che se per regolare la detta modalità è necessario qualche sacrificio de' medesimi diritti, questo, il vedemmo, dee esser compensato, sicchè quella persona che fa il sacrificio, computato tutto, nulla perda di quel bene che potrebbe altramente conservare.

1789. Nè si può obbiettare contro tale istituzione, che la modalità potrebbe regolarsi in modo via più giovevole: giacchè non v'ha ragion di pretendere se non ch' ella proceda

1.° In modo, che non offenda il bene particolare, o sia che non tocchi i diritti; il che appartiene alla giustizia commutativa;

2.° In modo, che il bene che apporta venga ad essere equamente partito; il che appartiene alla stretta giustizia distributiva;

3.° In modo, che il bene che apporta sia il maggiore che può dare la sapienza della mente sovrana, usate tutte le diligenze per essere illuminata. Riguardo al limite di questa sapienza, nissun può fissarlo, e quindi è ragionevole che ognuno si contenti di ciò che può o sa fare il governo.

1790. Alle quali condizioni se il governo manca, egli abusa del suo potere, il male non viene dalla natura del governo, ma dalla mala sua amministrazione, dalla malvagità degli uomini.

Egli è dunque chiaro, che la sovranità civile non involge alcuna perdita di diritti; nè tampoco è una limitazione di bene; ma cosa benefica verso quelli che vengono governati.

§ 2.

Corollario della prima tesi.—L'impero civile è oggetto idoneo d'un diritto di proprietà.

1791. Dalla prima delle due esposte tesi procede, che l' impero civile, benchè non sia che un ufficio di regolare la mo-

dalità; tuttavia, atteso che contiene i beni esposti, è oggetto idoneo d'un diritto di proprietà, giacchè il bene è condizione necessaria a costituire il diritto (1).

Di che si può ragionare applicandogli la ragion giuridica; e derivandone i titoli, a' quali quel diritto s'acquista.

§ 3.

Corollario della seconda tesi. — L'occupazione pacifica è titolo valido all'impero civile.

A.

Occupazione pacifica.

1792. Dopo di che, si può dimostrare con legittima deduzione, che l'*occupazione* pacificamente consentita è modo giusto d'acquistare la sovranità, o l'impero civile.

1793. Infatti, secondo il Diritto individuale, ciascuno può prender possesso d'un bene che sia disoccupato, se coll'occuparlo non nuoce altrui.

Nello stato di natura, quando non esiste ancora amministrazione della modalità de' diritti in comune, quest'ufficio è cosa disoccupata.

Ma esso è un bene per chi l'occupa, e non nuoce a nissuno; anzi giova a tutti.

Dunque a ciascuno può esser lecito l'occuparlo. Dunque l'occupazione è modo giusto, come d'acquistare ogni altro diritto, così d'acquistar quello dell'impero civile.

1794. Dato adunque che i padri di famiglia non s'associassero concordi, nel modo esposto precedentemente, ma che in quella vece v'avesse un uomo, o una special società che assumesse d'amministrare la modalità de' diritti di tutti con ragionevolezza, con mutuo vantaggio, ed avendo la forza necessaria a far valere il suo regolamento; niuno avrebbe diritto d'opporsi per questo solo, ed impedirglielo; bensì avrebbero tutti diritto di cautelarsi contro l'abuso di tale amministrazione; e di chiedere guarentigie sufficienti, secondo le norme a cui soggiacciono i diritti di difesa e di guarentigia; e questo è quello che il buon senso degli uomini fa veramente, ha sempre fatto; è quello che la voce della retta natura suggerì sempre agli uomini che for-

---

(1) *L. dell'essenza del diritto*, c. II, a. IV.

marono le prime società civili, senza ingiusta violenza. Spesso anzi, riconoscendo la sapienza d'alcuno, o immaginandosi ben anco di vedere in lui un ispirato dal cielo, o il pregarono che si rendesse loro legislatore e civil reggitore; o, se egli il primo si metteva alla loro testa, si sottoposero spontaneamente, e come grande beneficio ricevettero le leggi e i decreti di lui, e gliene sentirono infinita gratitudine, il celebrarono, il deificarono. Gli Ercoli, i Tesei furono giudicati tali principalmente per la loro forza e valentìa, onde i popoli ebber difesa: gli Orfei e gli Anfioni s'alzaron sulle moltitudini, per la loro sapienza ed eloquenza: altri, come Numa, comandarono per la loro pietà: innumerevoli in somma entrarono nel civil imperio per questa via dell'occupazione, giugnendo a persuadere l'universale d'essere capaci di dirigere, di difendere i diritti, di tenere in mano le redini del civile governo. Sarebbe dunque errore e temerità condannar d'ingiustizia quanto avvenne di somigliante nelle instituzioni delle prime società: sempre la voce della natura suggerì a' popoli i dettami della giustizia: non è ingiusto ciò che essi ammettono, ciò che si fa in questa materia senza che in essi si manifesti giuridico risentimento (1).

1795. Si ripeterà: se uomini eminenti seppero colle loro virtù mettersi alla testa delle nascenti società civili, fu il consentimento palese o tacito del popolo, che legittimò il fatto: quindi è dalla volontà del popolo, dal contratto sociale, che si dee ripetere il diritto acquistato da que' personaggi di governare. — No, anzi noi osserviamo

1.° Che il giudizio e il consenso del popolo non cade nei casi proposti sull'attribuzione del diritto dell'impero civile; ma sull'esclusione di qualche persona, dal medesimo. Il popolo cioè, trovandosi nello stato di natura, può, e suole escludere quelle persone che lo vogliono governar senza senno o senza forza sufficiente, e con ciò esercita un giusto diritto di difesa, diritto tanto più forte, quant'e più pericolosa ed estesa l'offesa minacciata, col pretesto d'impossessarsi della sovranità.

Il diritto d'occupare la sovranità va dunque soggetto a

---

(1) « Tutti quelli, dice Aristotele, che sono stati elevati al grado di re « furono benefattori delle città e provincie, alle quali presiedettero o per « avere preservata la patria dalla servitù forzata, come Codro, o per averla « liberata da essa, come Ciro, o per aver acquistato provincie e fondate « città, come i re de' Lacedemoni, de' Macedoni, e dei Molossi » Pol. IV, x.

quelle stesse eccezioni, alle quali va soggetto il diritto d'occupare qualsiasi altra cosa nè più, nè meno. Se un mio vicino od altra persona vuol occupare una cosa disoccupata, egli n'ha il diritto: ma se io ho fondata ragione di temere, che per tale occupazione egli venga poi ad invadere i miei diritti, ho anch'io il diritto d'impedirgli l'occupazione, ov'egli non s'assoggetti a darmi guarentigia sufficiente, che mi tolga la ragion del timore. Tale è il diritto che ha il popolo, anzi ciascun particolare nello stato di natura, verso la persona che vuole occupare la sovranità.

1796. 2.° Se l'occupante mio vicino non mi dà timore nella sua occupazione, o pure mi dà tal guarentigia che mi franca da ogni ragionevol timore, ed io non ho voglia di occuparla io stesso; sia pur vero, ch' egli occupa un bene col mio consenso tacito od espresso; ma non è vero che col mio consenso io dia a lui il diritto all' occupazione, o che io lo metta in possesso della cosa occupata. Così parimenti, sia pur vero che chi occupa la sovranità nello stato di natura il faccia col consentimento del popolo o tacito od espresso; ma non è punto vero che il consentimento del popolo sia ciò che dà la sovranità, o che dà il diritto d'occuparla: quest' è la libertà inoffensiva cui niun uomo riceve dall'altro, benchè ciascuno possa limitarne l'esercizio, quando hanno buona ragione di temerne abuso.

1797. Concludiamo:

1.° L'occupazione è modo legittimo di venire in possesso della sovranità disoccupata, a cui niuno abbia ancora acquistato diritto;

2.° Il popolo non può dare nè torre tal titolo, ma può impedirne l'esercizio, quand' egli tema, secondo la ragione giuridica, l'offesa de' suoi diritti.

B.

Continuazione—La mancanza di risentimento nel caso di tentata occupazione è il segno della sua legittimità.

1798. Il sintomo adunque del diritto offeso è il risentimento giuridico (D. I. 638). Le storie di frequente ci presentano uomini che divennero insensibilmente capi de' popoli senza che questi se ne risentissero, anzi ammettendoli con plauso; qual dubbio che questi occupavano legittimamente il governo?

Tale consenso tacito, pacifico, spontaneo è il più chiaro *segno*

che colui, assumendo l'impero civile, non l' usurpava nè invadeva l' altrui libertà giuridica, la quale non s' estendeva ancora fino alla capacità di governare, non era ancora sviluppata, quando quegl'individui eminenti usavano, entrando al governo, della libertà loro propria più sviluppata; al che la *legge giuridica* pienamente gli autorizzava.

1799. S' aggiunga l'osservazione, che il risentimento è sintomo del diritto offeso se gli uomini son lasciati alla guida della natura. Ma se sono corrotti dalle passioni, o ingannati da' faziosi, essi diventano irritabili e mostrano risentimento anche là, dove il diritto non è punto offeso. L'errore de'nostri tempi fu quello di dare al diritto uno stampo materiale e meccanico, e quindi di supporre che si potesse dare un diritto al male; fu di credere che quando l' uomo ha un diritto egli possa usarlo capricciosamente, non sia obbligato a seguir la ragione e la convenienza. Il popolo ha diritto anche di nuocere a sè stesso, disse Rousseau. Non fu pronunziata mai parola più stolta, nè più disumana. All' incontro, il popolo è giuridicamente obbligato di lasciar occupare la sovranità disoccupata, nè può rigettare a capriccio colui che se n' incarica, anzi questi può costringere il popolo al ragionevole civile assoggettamento sì quando può essere applicato al caso il diritto di pretensione giuridica, e sì quando può esservi applicato quello di libertà giuridica, e quindi di legittima occupazione. Ma di questo forzato assoggettamento civile parleremo più sotto. Fermiamoci qui all' occupazione pacifica e spontanea.

C.

Continuazione. — Occupazione pacifica, causa delle tre forme di governo, monarchica, aristocratica, democratica.

1800. Prima che questo consentimento di tutti all' occupazione dell' impero civile sia dato o col fatto, o colle parole, l' *occupazione* non è compita, non esiste ancora come titolo che attribuisca diritto al civil reggimento.

1801. Qualora dunque una persona proponga colle parole, e tenti col fatto d'istituire la società civile là dove non è, due casi possono aver luogo.

1.° *caso:* che gli altri padri di famiglia, nello stato di natura in cui li supponiamo essere, ricusino la proposta di quell' individuo, che aspira a formare un governo civile; ricu-

sino di unirsi con lui per dar buona regola alla *modalità dei diritti*; e in questo caso quell'individuo, qualora ne rimanga pregiudicato, può forzare gli altri a venire alla fondazione di una civile comunanza; e di questa forzosa istituzione vedremo altrove le leggi giuridiche, a cui ella vuol essere legata e limitata:

1802. 2.° *caso:* che consentano nella istituzione delle società civili, e può avvenire in tre modi:

a) Posson consentire tutti unanimi, rimettendo alla persona che aspira al governo il *regolamento della modalità dei loro diritti*. Con questo consenso espresso, o tacito, l'occupazione è compiuta. — La forma di governo che ne risulta è la *monarchica.*

b) Può essere che consentano i padri nella proposta di fondare una civil società, ma alcuni di essi vogliano aver parte al governo; altri non vogliano aversi tal cura, ed espressamente o tacitamente vi rinunzino. Supposta la dichiarazione di quei primi, colui che volea occupare il governo, già non può più occuparlo solo, mancando il consenso d'alcuni. Allora egli non ha diritto d'usare la forza. Que'padri che dichiararono voler insieme con lui occupare la sovranità, n' hanno il diritto come lui: l'impero civile dee dunque essere regolato da tutt'insieme questi che il bramano. Mediante tacito od espresso consenso degli altri, che non vogliono, o non pensano, o non sanno, o non possono aver parte al governo, questo rimane a'padri che lo hanno reclamato; e dee ciascun d'essi parteciparne in proporzione della massa de' loro diritti. — La forma di governo che così ne nasce è un'*aristocrazia.*

c) Può essere finalmente, che tutti i padri consentano nell'istituzione, ma che vogliano aver tutti parte all'impero civile: con questo atto di loro libertà giuridica ne diventano cooccupanti, niuno può essere escluso di quelli che possono pagare il contributo. — Quindi la forma di governo che nasce da una tale *occupazione* è una *democrazia* (1).

(1) Non sembra a noi vero quanto dice il signor Bàroli: « Ove per la « prima volta doveva sorgere la società civile, la provida natura fece sem- « pre che chi doveva essere sovrano possedesse esclusivamente le necessa- « rie qualità della sua vocazione. Il timore di molti pretendenti alla co- « rona al momento dell'origine degli Stati è del tutto vano e fantastico. « La persona veramente chiamata si presenta da sè stessa nel modo più

1803. Egli è chiaro che quest'ultima forma suppone un maggiore sviluppo ed una maggiore attività di *ragione* e di *libertà giuridica* negli uomini. Perocchè il lasciare altrui libera l'*occupazione del civile potere* dimostra, quanto alla ragione, che l'uomo non vede ancora le conseguenze della potestà di governare; e quanto alla libertà, ch'egli non ha ancora il modo di cavarne profitto; onde rimanendo la sua libertà giuridica in lui quasi dormiente, egli s'accorge, che nello stato in cui si trova, gli giova più l'esser governato, che governare.

1804. Ancora, dal bisogno che l'impero civile sia da qualcheduno occupato acciocchè esista, si manifesta quanto erronea sia la teoria di quelli che lo mettono nelle mani del popolo, come ivi esistente di sua natura prima ancora d'essere istituito. No, nè pure il popolo, nè pure la moltitudine de' padri ha l'impero civile per natura: egli è cosa che si costituisce ad arte: se il popolo vuole averlo, è mestieri che l'occupi: il popolo in ciò è soggetto alla stessa legge giuridica a cui soggiace l'individuo, o un certo numero d'individui, che bramano impossessarsene; quando i padri s'uniscano, s'intendano insieme, deliberino un modo di regolare in comune stabilmente la modalità de'loro diritti; allora la sovranità è dal popolo istituita ed occupata; ella è allora, ma non prima, una democrazia, *Tolle unum turba est, adde unum popolus est.*

ARTICOLO IV.

FRAMMENTO D'UNA STORIA FILOSOFICA DELLA SOCIETA' CIVILE.

§ 1.

I titoli all'impero civile misti *di signoria e di proprietà hanno preceduto* i titoli all'impero civile puri.

1805. E qui prima di procedere innanzi nell'enumerazione de' titoli all'*impero civile puro*, cioè diviso da ogni altro diritto

« naturale ed umano, talchè non si può non facilmente riconoscere, molto « meno contrastare la sua vocazione ». *Il diritto naturale pubblico interno*, § 22. All'incontro le storie sono piene di violenze e di lotte; e quelli che sono giunti al poter civile supremo in modo pacifico e legale furono per lo più de' prodi eletti dal popolo a suoi difensori contro fieri nemici. Ma checchessia di quell'affermazione storica, chi scrive il Diritto dee svolgere tutti i casi giuridici, nel concetto de'quali niente si contenga d'assurdo; la qual via noi ci siamo fatti un dovere di seguitare.

di proprietà o di signoria, ci gioverà sostare, volgendo uno sguardo all'ordine storico, e propriamente umanitario, nel quale i detti titoli si sono avverati nel mondo, per intendere, con che maniera di progresso le istituzioni e le fondazioni delle società civili sieno apparse nel mezzo degli uomini.

Sarà questo un frammento della *Storia filosofica della civil società*, lavoro che sta ancora fra le cose desiderabili.

1806. Dico ch' egli fu ed è tuttavia difficile agli uomini il dividere la modalità dei diritti da' diritti stessi, e governar quella senza far invasione in questi: ond' è solo l' opera del tempo perfezionatore, che potrà appurare la potestà civile, separandola da ogni altra potestà. Certo, non si potrebbe pretendere che gli uomini della più rimota antichità sapessero perfettamente distinguere pur colla mente i *diritti* dalla loro *modalità*; poichè ad una tale distinzione fa bisogno grande sviluppo di quella *facoltà d'astrarre*, la quale noi vedemmo avere un progresso assai lento nelle masse: e per quanto gli antichi si vogliano credere forti nella *facoltà di pensare*, tuttavia non si può attribuir loro molta astrazione, che è solo frutto del lungo tempo e della varia sperienza. Il tempo è quello, che schiera sotto gli occhi degli uomini la serie delle vicende che si succedono: il tempo compone e scompone le cose e gli eventi, e ne varia le forme e gli innumerabili accidenti, che poscia diventano astratti; così il tempo solo conduce la mente a dividere e suddivider le cose, a distinguere, e suddistinguere, a segnare in separato l' una dall'altra le relazioni, le circostanze, le proprietà; e in tal modo l'umana mente s'educa all'astrazione.

1807. Or la distinzione della modalità dei diritti dai diritti è astrazione alta e difficile; ma pur necessaria a separare la *potestà civile* da ogni altra potestà. Mancando dunque agli antichi forza d' astrarre, non ebbero, non poterono avere la netta e pura idea del governo civile; cioè non poterono concepirlo intieramente diviso da ogni altra potestà; il concepirono unito, incorporato in altri poteri.

1808. Ed egli è in questa osservazione importante, che bisogna cercare la spiegazione di moltissimi fatti nelle antiche società.

Il civile governo è un benificio verso i governati solo a condizione che egli si restringa a regolare la modalità de' loro diritti; non è più beneficio, è violazione continua de'diritti particolari, è un mero dispotismo, se il governo civile pel solo

titolo d'esser tale, dispone de'diritti stessi de' governati; e tali erano i governi presso tutte le nazioni antiche. Il governo civile nell'antichità s'estendeva quanto la sua forza: se la forza era somma, quel governo era un supremo potere signorile in tutta l'estensione del termine: la casa degl'imperatori era veramente *divina domus*.

1809. Il primo governo che sia esistito fra gli uomini fu il paterno. Il pericolo d'un tal governo non era, in generale parlando, ch'egli eccedesse il suo potere, perchè egli l'avea sommo ed universale: non restava a desiderare, se non che l'esercitasse ragionevolmente. Or la natura insegnava comunemente a' padri d'usare questa ragionevolezza entro le loro case, e insegnava a'figliuoli la più piena soggezione: però non si dava in questi quasi mai quel risentimento, che nasce dalla violazion de' diritti. Fino che vivevano i padri, convivevano i fratelli sotto un solo capo; poscia si dividevano. Chè sebbene il padre potesse legare ad uno de' figliuoli la potestà civile, dividendola dall'autorità paterna, ciò incontrava molte difficoltà.

Primieramente, non se ne vedeva il bisogno. I figliuoli ne' primi tempi del genere umano non aveano bisogno di governo comune: la ragione è chiara, ma pur degna d'osservazione.

La mente, le facoltà dell'uomo non possono attendere a più cose contemporaneamente: non possono pensare a' vantaggi che loro provengono dall'amministrazione comune della modalità de' diritti, prima d'aver pensato a' diritti stessi. I primi uomini erano occupati ne' diritti, perciò non volgeano attenzione alla loro modalità: pochi i bisogni, pochi i desiderj, ampie le terre da coltivare, abbondanti i greggi, ciascuno inteso a godere della domestica felicità. Quindi il primo movimento spontaneo delle famiglie, anzi che quello d'unirsi, dee essere stato quello di dividersi d'in fra loro (1): così ciascuna visse da sè buon tempo in piena indipendenza, nel proprio interno tutta occupata. Di qui la divisione delle lingue e de' culti: da questa vita quasi solitaria che debbono aver lungamente menata le famiglie, concentrate in sè, fuggenti i rapporti coll'altre.

Secondamente, dai rapporti colle altre facilissimamente nascevano dissensioni sì per la malvagità, e l'egoismo cresciuto in ciascuna famiglia pur col loro vivere solitario, e sì ancora per

---

(1) N'abbiamo la storia nel Genesi.

quella mancanza d'astrazione di cui parliamo, onde non si sapea distinguere ciò che fosse di proprio diritto, e ciò che nella stessa cosa fosse di diritto altrui. Se una famiglia avesse dovuto governar le altre, quella diveniva con grandissima facilità lor tiranna, avrebbe creduto di poter disporre tutto a sua voglia, non avrebbe saputo mai concepire, come il suo governo si dovesse restringere a regolare la sola modalità degli altrui diritti, senza poter pure disporre del menomo di que' diritti.

Il governo civile adunque diviso dalla patria potestà era inutile ne' primissimi tempi, perocchè gli uomini bastantemente occupati nella formazione de'lor diritti, non avean tempo nè voglia d'occuparsi della modalità de' medesimi: il regolamento di questa era dannoso e insoffribile, perchè non era chi potesse esercitarlo senza disporre con tal pretesto di tutti affatto i beni, di tutti i diritti altrui.

§ 2.

La repubblica, più conveniente alle nazioni gentili, se colte; la monarchia, più alle cristiane.

1810. Or dall'osservare, che l'umanità nell'infanzia avea così scarso maneggio della facoltà d'astrarre, che non sapea dividere la modalità dai diritti, non potea quindi amministrar quella sola senza credere di poter invadere questi, viene il corollario importante che: « Alle nazioni antiche conveniva meno la monarchia, e svolte e coltivate alquanto che fossero, dovevano esser propense alla repubblica » (1).

1811. Infatti, se un uomo solo governa puramente la modalità de'diritti altrui, egli non è loro molesto, fa loro un gran beneficio: tutt'altro, se questo governante si crede avere il diritto di far tutto ciò che giova al suo governo anche disponendo dei

(1) La massima che cercò inculcare Licurgo, e che è l'espressione generale di tutto ciò che hanno preteso far di grande gli antichi, si è « che « ciascuno cittadino è una proprietà della patria sua, e, in rispetto alla « patria, non ha diritto alcuno sopra sè stesso ». Con questo principio la sudditanza civile traeva seco la più assoluta schiavitù. Rousseau ebbe le stesse idee, diede alla società civile la proprietà de' cittadini: *Quand le prince lui a dit, il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir;* le quali parole intese in un senso stretto, come ci dà diritto d'intenderle tutto lo spirito dell'autore, suppongono che la società sia proprietaria di tutti i diritti particolari, suppongono il numero minore degli uomini mangiato vivo dal maggiore.

diritti particolari: questo è l'erroneo principio de' governi antichi. I governi civili dell'antichità si credeano avere un potere illimitato, almeno per tutto ciò che riguardava il ben generale, pel quale intendevano il bene de'maggiorenti, il bene degl'influenti nel governo: secondo il qual principio, il *veteres migrate coloni*, la divisione delle terre a'soldati, la proibizione di seminare i terreni in certe provincie, la punizione in massa d'intere città e provincie, e tant' altre disposizioni politiche che andavano direttamente a togliere i beni e la vita a'particolari, venivano universalmente giustificati: s'esprimeva tale sistema colla massima, che « la salute della repubblica era la somma legge », massima convertita più tardi nella « ragion di stato ». Tutto ciò pigliava un aspetto di giustizia agli occhi dello stesso popolo, per la detta ragione, che gli uomini non giungevano a fare la separazione della modalità dei diritti dagli stessi diritti, e quindi, sentendo la necessità di un poter su di quella, involgea in esso anche un poter su di questi. La potestà civile era necessaria, si scorgeva giusta e rispettabile. Or credendosi a quella connessa inseparabilmente anche la potestà sui diritti particolari, ne veniva, come dicevo, che la potestà sulla modalità de'diritti trascinava seco la potestà sui diritti. Dal non potersi in alcun modo negare la prima, derivava che non si sapea negare la seconda, quantunque la si sentisse pesante. Si ricorse dunque ad altra via per alleggerire il gran carico; si cercò di rendere più tollerabile che mai si potesse la potestà civile, facendo che tutti i particolari, o almeno molti entrassero in parte della medesima. Quindi le repubbliche. Avvenendo, che nelle repubbliche i particolari stessi conducono l' amministrazione civile, non potea esser più penoso a quella parte di essi che, prevalendo, si cacciava nel governo, se l'amministrazione civile s'estendesse a disporre anche de'diritti, perocchè erano alla fine essi stessi che disponevano de' diritti proprj.

1812. Si opporrà, sembrar ciò contrario a più memorie storiche, Giustino affermare, che *Sub initio gentium nationumque, imperium penes reges erat* (1): le repubbliche in una parola esser succedute alle monarchie (2).

Rispondiamo, che, osservando noi la *repubblica* dovere es-

---

(1) Epit.

(2) Questo è ciò che a lungo sostiene il signor Haller.

sere stata una forma di governo più conveniente agli antichi non atti ancora, per iscarso sviluppo della facoltà di astrarre, a concepire il *civile governo* nella sua purezza, non vogliamo dire che tal forma sia stata cronologicamente la prima.

Gli antichi non giunsero tosto a conoscere qual fosse la forma di governo più conveniente e opportuna alle loro circostanze, anzi vi giunsero mediante esperienze lunghe, dolorose. Così tutte le invenzioni più perfette si fanno a gradi, dopo averle cercate gran tempo, quasi a tentone. Niuna maraviglia dunque se prima sieno comparsi i re in luogo de' padri di famiglia a cui tenevano similitudine: e se le repubbliche sieno ad essi susseguite.

1813. Molte ragioni inducevano i primi padri, che s'univano in civili consorzj, a darsi un capo unico.

1° Quest'è certo il pensiero più semplice, che possa cader nella mente;

2.° Il governare era ufficio troppo superiore alle forze intellettuali di molti, i più amavano di essere governati anzi che governare, pel poco sviluppo di libertà giuridica;

3.° Percepivano il governo nell'idea, e non nel fatto, come fonte di beni comuni, senza sospetto degli abusi, che l'esperienza poscia discopre;

4.° S'unirono forse a principio pel solo fine della *difesa*, la quale esige unità di forza, onde eleggevano più tosto capitani, che re; si stringevano sott'al più forte, e al più prode:

5.° Finalmente stava troppo sotto gli occhi la potestà paterna, per non conformare ad essa, come a natural modello, la civile.

1814. Le quali riflessioni hanno luogo anco supponendo, che nella istituzione della civil società, niuna violenza degli ambiziosi avesse influito; ma che si fosse proceduto a tenore della *legge giuridica*.

Ma se la storia dimostra una tendenza negli uomini a realizzare co'fatti l'idea di giustizia; ella ci apre ancora innanzi i varj modi, in cui questo lavoro viene perturbato dalla forza irregolare delle passioni. Le quali si dimostrano sovente più attive, più veementi del razionale sentimento della giustizia; onde guastando l'opera di questo, ne fanno uscire informe aborto, mostro ributtante quel che dovea essere ammirabil portato: tutto ciò si riscontra nella costituzione storica delle civili società.

1815. Le prime città, di cui la storia favelli, sono pur edificate da uomini violenti com'erano Caino, e Nembrot (1), di che avvenne che Bodino, Boemero, ed altri credettero di ravvisare l'origine degli Stati nel desiderio di dominare, e nella forza; e alcuni regni sorsero certamente da tali passioni, e dalle conseguenti violenze.

1816. Se non che tali uomini prepotenti, nel tempo stesso che volevan fondare de' reami per sè, non sempre trovavano gl'ignari, i deboli, gli sprovveduti, di cui potesser fare quel che volessero; talora gli uomini che volean sottomettere, sorsero alla difesa, i quali per ciò stesso uniti, si diedero un capo, il più forte e valoroso, in cui confidassero di sfuggire la minacciata schiavitù, o la temuta tirannide. Al che riguardando, molti con Hobbes, riposero nel timore de' prepotenti e nel bisogno di difesa contr' essi l' origine della civil società.

1817. Laonde niuna maraviglia è, che al principio apparissero delle monarchie quindi fondate dalla prepotenza, quinci surte pel sentimento della giusta difesa.

1818. Ma fondate queste e cessate le guerre, dovettero riuscire tali forme monarchiche incredibilmente gravi a tollerarsi per la cagione detta, del non sapersi in que' tempi segregare l'*impero civile* dal *pieno dominio*; nè concepire in che modo si potesse regolare la modalità de' diritti, senza disporre de' diritti medesimi. E questo spiega la conversione delle monarchie in repubbliche, avvenuta non dovunque, a dir vero, ma solo là dove si trovò un popolo pervenuto a tale segno di sviluppo intellettivo da poter reggere sè medesimo, e d'aver quindi in sè attivato quel tanto di libertà giuridica che gliene facesse sentire il bisogno, come avvenne presso i Greci, e presso i Romani, e generalmente presso tutte le antiche colonie. Conciossiachè l'inerzia e il poco sviluppo in altri popoli rendeva più tollerabili i mali della tirannia, che non fosse l' incomodo di muoversi, e di dover pensare come evitare si potessero.

1819. Quest' è dunque la ragione perchè si veggono tutti i popoli colti della gentilità ben presto ordinarsi a repubbliche; e tutti gli scrittori sì greci come romani, magnificare questa forma, e vagheggiarla sopra l'altre; e dovunque fu isti-

---

(1) Gen. IV.

tuita uscirne e brillare i caratteri più grandi, più generosi, più giusti, più ammirabili che sieno mai stati a' que' tempi.

1820. Vero è però, che per cansare l'oppressione d'un signore, si cozzava poi in altri ostacoli. Nelle repubbliche, dove la moltitudine governa, dovean nascere disordini accidentali, specialmente pe' maneggi degli ambiziosi, e per le lotte de' partiti: i quali mali, se, corrompendosi i costumi, pervenivano a certo grado, il popolo veniva risospinto di nuovo verso il governo d'un solo; chè ogni popolo sviluppato alquanto ha un cotal grado di male, oltre al quale non può tollerare. E questo spiega perchè in mezzo a' popoli più svegliati del mondo pagano non vedesi esser durato a lungo nè il governo d'un solo, nè quello di tutti, ma le forme del civil reggimento avere quasi sempre oscillato fra due estremi.

1821. La facoltà di astrarre fu svolta nell' umanità dall' influenza del Cristianesimo (1), il quale lentamente condusse gli uomini, senza che nè pur s' avvedessero, a questa separazione così importante, di cui continuamente parliamo, fra la modalità dei diritti e gli stessi diritti: separazione che sola conduce alla perfetta idea del governo civile e sola basterebbe a dichiarare la religione cristiana altissima benefattrice dell' umanità.

Il governo civile ridotto a tutta la purità di cui egli è suscettibile, è il governo proprio delle nazioni cristiane; ed è perciò che alle nazioni cristiane conviene più la monarchia, che la repubblica.

1822. Quando il monarca si limita a regolare la modalità dei diritti, conservando interi i diritti di tutti, egli non è che il gran benefattore della nazione. In tal caso la forma monarchica ha perduto tutto quel pericoloso e quel pesante che conteneva, e che non depose mai nell'antichità. La repubblica all' incontro rimane co' suoi difetti: quindi scapita immensamente in confronto della monarchia cristiana.

1823. Oltre di che, essendosi ne' popoli cristiani svolto ogni germe, quindi reso maggiore lo sviluppo non solo del bene, ma anche del male (2), dovea la repubblica rendersi via più difficile, e maggiori i pericoli che ella porgeva, priva d' altra parte di quelle guarentigie che possono dare ai popoli le mo-

(1) *La società e il suo fine*, L. IV, c. XXXV.
(2) Ivi, c. XXII.

narchie moderate: mitezza di stirpi regnanti; affezioni e virtù tradizionali; ordini gerarchici; antiche, inviolabili consuetudini; leggi fondamentali e costituzionali.

1824. Una democrazia rigorosa non ha forse mai esistito, ed è impossibile che possa sussistere, almeno a lungo; perocchè il poter civile ha bisogno d' una forza prevalente, che in tale democrazia non si trova senza una perfetta concordia rara a formarsi, più rara a durare a lungo costantemente.

Che se la potestà civile è ridotta nelle mani d'alcuni, a questi facilmente sono sacrificati gli altri, pochi o molti che sieno; e sempre molti, sempre i più rimangono esclusi di fatto se la repubblica è vasta, e se possiede provincie. D'altra parte se un corpo di cittadini tiene il governo, è quasi impossibile che l'amministrazione civile venga appurata, cioè ristretta alla modalità de' diritti, il che si rende facilissimo nel governo d' un solo. Della qual cosa la ragione è questa, che a un corpo di cittadini, e specialmente a quelli, l'autorità de' quali in detto corpo prevale, non importa assai, che l'autorità civile stia ne' suoi limiti, quando essi sono ad un tempo e i proprietarj particolari e i governanti civili. Niuno è che comandi in casa loro, comandano da sè, almeno così lor ne sembra; quindi inclinano al dispotismo, e a riguardare per poca cosa tutti coloro che non entrano nel governo, le fortune de' quali sogliono esser minori assai delle loro. Dicevo che così almeno loro ne sembra; perocchè spesso s'illudono. In fatti, nel governo repubblicano si tiene per cosa equa che tutte le disposizioni sieno secondo la maggioranza de' voti, indi alla maggioranza de' votanti è sacrificata la minorità: e si noti, che tutti questi incomodi del governo repubblicano vengono direttamente dalla sua forma, prescindendo dalle irritate passioni. La storia conferma questa teoria: ella dimostra quanto i governanti repubblicani sieno inclinati a disporre franchissimi de' diritti particolari. Si confrontino pur le leggi delle diverse forme di governo, e si troverà le repubblicane essere state mai sempre quelle ch' entrarono più arditamente in casa altrui, e che più risolutamente disposero delle proprietà tutte de' cittadini. Le leggi suntuarie che limitano l'esercizio de' diritti particolari sono proprie delle repubbliche; i beni, la vita, la moralità, la religione stessa de' cittadini si vogliono cose della repubblica; ogni qualvolta nasca una repubblica anche ne' nostri tempi, ella manifesta

il suo carattere dispotico, riguarda i cittadini come servi o cose dello Stato: la sua divisa è il' motto di Ruault: *tout appartient à l'état, corps et biens.*

ARTICOLO V.

CONTINUASI A PARLARE DEL TITOLO D'OCCUPAZIONE. — OCCUPAZIONE FORZATA DELL'IMPERO CIVILE.

1825. Rimettiamoci ora in via, continuando a parlare dell'*occupazione* dell'impero civile, titolo di primo ed immediato acquisto.

Si presenta la questione già toccata: se chi vuol occupare l'impero civile, possa, secondo il Diritto di ragione, sforzare gli altri a sottomettersi a lui come a regolatore della modalità de' diritti.

Volendosi una risposta generale, è chiaro che dovrebb'essere negativa; ma vi sono casi speciali, in cui anche l'*occupazione forzata* può esser titolo onesto e giuridico al civile impero.

1826. Dicevo che la risposta generale alla questione proposta dee essere negativa, perchè egli è certo, che l'occupazione forzata non può aver luogo trattandosi di famiglie pacifiche ed innocue, le quali si prestino di buon volere a regolare d'accordo e stabilmente la modalità de'diritti scambievoli. In questo caso l'impero civile, cioè il diritto supremo di regolare la detta modalità, non può essere occupato esclusivamente da un solo padre, da una sola famiglia, essendo tutte insieme disposte ad occuparlo; si dee quindi comporre un governo di forma policratica.

1827. L'*occupazione forzata* dunque dell' impero civile ancora non esistente può aver luogo solo in due casi:

1.° quand'è necessaria per cagione d'una giusta difesa propria, o

2.° di una giusta difesa d'altrui.

§ 1.

Occupazione forzata dell'impero civile come unico mezzo di difesa propria.

1828. Noi abbiamo veduto che il Diritto di ragione obbliga gli uomini a convenire in certi casi fra loro: abbiam veduto che gli uomini nell'esercizio de' proprj diritti debbono scegliere quel modo che, senza scemar di bene a sè stessi, giovi

agli altri: abbiam veduto, che in conseguenza di questa legge di ragione, un uomo può esiger dagli altri ch' essi tengano più tosto un modo che un altro nell'esercizio de' suoi proprj diritti, quando quel modo porta egual bene al possessor del diritto e mette insieme minore impedimento all' altrui libertà (161-167). Ora la società civile non è altro che una estesa e molteplice convenzione, o per dir meglio, un esteso e durevole stabilimento convenuto per regolare la modalità dei diritti a vantaggio scambievole. Dunque può darsi il caso che un uomo possa esigere dagli altri (ancora in istato di società domestica) lo stabilimento della società civile: cioè che un uomo possa esigere, che sia regolata in comune e in forma costante la modalità de'diritti, come cosa a sè utile e agli altri non dannosa, e ch'egli possa anche forzare gli altri a questo, se essi del tutto irragionevolmente se ne rifiutano, perocchè, rifiutandosi essi a ciò, offendono un suo diritto.

1829. Supponiamo un gran proprietario in mezzo a genti barbare, non ancor congregate a civile società. Quegli ha occupati poderi vastissimi che fa lavorar da' suoi servi; ma le sue proprietà non sono mai sicure dalla rapacità de'suoi confinanti privi di leggi e di costumi: d' altra parte quella gente robusta, feroce, indocile di freno e di regolamento, ricusa sommettersi ad un ordine sociale, non ascolta avvisi: le profferte, le minaccie di questo proprietario vivente in mezzo ad essa sono dispregiate. Non potrà egli forse domar quella gente e costringerla ad una vita regolata e civile? È vero che tal giogo a lei pesa, perchè è contrario alle sue abitudini; ma queste abitudini son viziose od aprono ai vizj la via; essa non ha dunque diritto di conservarle con danno altrui, conciossiachè, io non finirò di ripeterlo, al vizio niun uomo ha diritto. Qui vedesi un caso manifesto, in cui l'occupazione forzata del governo civile è legittima.

Gli antichissimi abitatori della Sicilia, descritti in Omero, possono darci uno de'molti esempi storici di tal condizione di gente. Quel primo pittor delle memorie antiche ci descrive i Ciclopi « uomini barbari, di grande statura, solitarj: non se« minano e non arano campi: non s'adunano a consigli comuni, « non conoscon diritti: abitano le spelonche de'monti, ciascuno « dà legge ai figliuoli e alle mogli, niuno ha cura dell'altro »: insomma sono gente, la qual si trova in istato di società

domestica, priva al tutto di società civile; sono di più inospiti, crudeli, empj, dispregiatori orgogliosi della stessa divinità (1). Ora a chi potea mancare il diritto di ridurre questi mostri al dovere, e di fargli rientrare ne' termini dell' umanità?

§ 2.

Occupazione forzata, come mezzo di difesa altrui.

1830. E quello che si può fare in difesa propria, si può fare con lode di generosità in difesa altrui.

La *difesa altrui* può aver per oggetto non pure qualche uomo particolare ingiustamente oppresso, ma ben anco l' umanità stessa violata e straziata.

1831. I pubblicisti adunque a buona ragione riguardano come giusti titoli di guerra certi vizj contro natura, come, poniamo, l' antropofagia.

Consegue, che qualora orde selvagge e immorali, numerose bande di ladroni non si possano ridurre altramente a stato di umanità; ciascun potente ha il diritto di ridurveli colla guerra; e reggerli con giusto impero civile; egli arreca loro, così operando, il massimo de' benefizj, e consegue colla conquista il titolo più umano di tutti, e più benefico, a reggerli civilmente. E quante popolazioni non sono tuttavia in questo stato?

1832. Qui dunque si dee anche riconoscere un *diritto di conquista*.

Immensi furono gli abusi di questo diritto, l' uso n' è, ne fu sempre al sommo pericoloso. Dovremo noi perciò cancellarlo dal trattato di Diritto? Dio ce ne guardi. Non dettiamo noi leggi arbitrarie: ricopiamo con quella fedeltà, che sappiamo maggiore, le leggi scritte nell' eterna ragione, e le consegniamo a queste pagine: dobbiam essere semplici notaj del divino legislatore, non legislatori noi stessi. Del resto, il diritto di conquista di cui parliamo non si può dare fra nazioni civili e cristiane: la famiglia può essere conquistata, non la nazione, o certo almeno, non la nazione civile e cristiana.

---

(1) *Odissea*, L. IX.

ARTICOLO VI.

DE' TITOLI D'IMPERO CIVILE VENIENTI DA UN ATTO COMUNE E COMPLESSO DI PIU' PADRI.

1833. Abbiamo già detto che *più padri* o *tutti i padri* possono d'accordo occupare la sovranità civile, cioè costituirsi un governo. Questa maniera esige un contratto fra loro; è un titolo che risulta da un atto complesso.

§ 1.

Occupazione in corpo. — Elezione.

1834. Oltr'a ciò possono eleggere tutti una persona, o più, a cui conferire il governo. Niente ripugna a concepirsi una sì fatta origine della società civile.

Se i padri, dopo esser vivuti l'uno dall'altro indipendenti, attendendo ciascuno al governo delle proprie famiglie, si fossero finalmente avvicinati fra loro; se moltiplicandosi, avessero conosciuto il vantaggio che dovea venire a tutti dall'accordarsi, e stabilire un'amministrazione comune che saviamente regolasse la modalità de' loro diritti, se avessero proposto di trovarsi insieme, se fossero veramente convenuti in un'assemblea, se in quest'assemblea avessero unanimamente costituito un governo, non v' ha dubbio che questo governo sarebbe stato legittimo, e che avrebbe in tal modo avuta esistenza di pien diritto la civil società.

1835. In questo processo di cose bisogna distinguere diverse operazioni, e stati successivi:

1.° Lo stato delle famiglie separate senza relazioni fra loro, o senza relazioni stabili ed universali;

2.° L' idea e la proposta d' unirsi, e l'effettiva unione, ovvero la mutua intelligenza de' padri di famiglia, che nomineremo il popolo;

3.° Il risultato di questa trattazione ed intelligenza mutua, lo stabilimento di un governo.

1836. Solamente compiuta questa terza operazione, esiste la società civile (1), e per conseguente anche il potere civile:

---

(1) « Alcuni scrittori, dice il Baroli, sostengono che per l' origine giu« ridica di uno stato, tranne quello di forma aristocratica o monarchica, « sia bastante l' unico *contratto di unione*; altri invece, come il Puffen-

prima di essa coesistevano famiglie, ma non esisteva il civile legame che ne formasse un corpo, una società.

1837. Di che si scorge quanto sia assurdo il dire, che il potere civile risiede sempre e inalienabilmente nel popolo: quando anzi questo potere civile, fino che il genere umano si trova nello stato di società famigliare, non esiste affatto, se non entro alle singole famiglie, dove, assorbito dall'autorità paterna, non riceve ancora il nome di potere o governo civile, che s'applica solamente alla relazione giuridica di più famiglie, come vedemmo.

1838. Laonde che diritti politici ha il popolo innanzi l'esistenza della società civile? — Il popolo come tale non ne ha allora nissuno, perchè egli non forma un corpo, non esiste come persona collettiva, gli manca l'unità. Il vocabolo *popolo* non appartiene ai padri di famiglia divisi se non abusivamente, o quanto che s'attribuisce loro una unione mentale e potenziale che non è in fatto: con esattezza dunque gli antichi ricusavano alla coesistenza di molti uomini il nome di *popolo*, se non dipendessero tutti da un governo (1).

1839. Quindi non è al *corpo* de' padri di famiglia, che appartenga nello stato di natura alcun diritto politico; poichè questo supposto corpo non esiste. Qual è poi il diritto dei singoli? Forse il diritto *nella* potestà civile? No; ai singoli spetta il solo diritto *alla* potestà civile: il quale non è altro che quel diritto di *libertà giuridica*, che abbiamo veduto appartenere a ciascheduno che nasce. Per questo diritto di libertà, pel quale ciascuno può occupare tutti i beni che trova disoccupati, egli può anche occupare il governo se il trova disoccupato, e n'ha l'attitudine, e gli altri non ripugnano. Ma come questo diritto è egualmente di ciascheduno, così possono tentare l'occupazione molti, ed anche tutti insieme: quest'ultimo

« dorfio e l'Egger, si pronunciano per la necessità dei tre conosciuti gradi « di contratto, cioè di *unione*, di *costituzione* e di *assoggettamento*, il qual « ultimo grado non ha luogo nella forma democratica ». *Il Diritto naturale pubblico interno*, § 28. Ma si osservi che in ogni governo dee esservi l'*assoggettamento civile*; benchè non l'*assoggettamento servile*, il quale non esista nè pure nelle *monarchie* o nelle *aristocrazie*, se son puramente *civili*.

(1) *Est igitur, inquit Africanus, res publica, res populi; populus autem non omnis hominum coetus, quoquo modo congregatus; sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus.* Cic., de Republ., L. I

caso, che trae seco la forma governativa democratica, è ciò che fa ottenere al popolo, come dicevamo, il *diritto nella potestà civile*, che prima egli non aveva (1).

1840. S'egli è così, or come si distingue il titolo dell'*occupazione* da quello dell'*elezione popolare?*

Allo stesso modo come si distingue l'occupazione che un uomo fa d'un terreno mediante la propria spontanea volontà, dall'occupazione ch'egli fa mediante gl'inviti, le sollecitazioni, e gli ajuti de'suoi amici.

I padri di famiglia congregati insieme per istabilire un governo, possono eleggere un re o alcuni ottimati che li governino; quest'elezione non vuol dir altro, se non se che essi invitano tali persone stimabili ad assumere il carico di governarli, e che rinunziano alla libertà ch'avrebbero d'occupare il governo essi stessi, stimando meglio che sia occupato da quelle persone eminenti. Avvenendo l'occupazione *senza questa scelta esplicita*, il consenso de'padri è spontaneo, tacito, e quasi senza coscienza; colla *scelta esplicita* poi, il consenso è pure esplicito, riflesso, formolato, di piena consapevolezza, vestito delle forme d'un contratto (313).

1841. Ma questi padri di famiglia possono anche scegliere un altro partito se lor viene in mente: possono cioè ritenere per sè il governo ed eleggere magistrati o ministri che faccian per loro, che il rappresentino. Così darebbero esistenza ad un *governo rappresentativo*, occupando essi stessi l'*impero civile*, il governo assoluto.

Il qual governo rappresentativo di nuovo può essere o d'un solo, eleggendo essi un capo ministeriale della nazione, a cui spetti il potere esecutivo, mentre il corpo nazionale tiene per sè il legislativo: o può esser di più, eleggendo essi, poniamo, due o più consoli, od un corpo di magistrati quali si vogliano.

Ma acciocchè i padri abbiano diritto di costituire un governo rappresentativo, debbono precedentemente aver occupato il governo assoluto: il rappresentativo suppone sempre l'assoluto rappresentato (312-314).

---

(1) Horn scrisse acconciamente: *Cumque neque singuli homines, neque multitudo dissoluta majestatem habeant, eandem non possunt in regem conferre.* De Civit., L. II, c. I. Alla parola oscura e misteriosa di *majestatem*, si sostituisca *civile imperium*, e s'avrà la verità nettamente indicata.

1842. Per le quali cose, non è a credersi un diritto esclusivo ed inalienabile del popolo quello di farsi rappresentare. Questo è un diritto comune a tutti quelli che hanno qualche potere assoluto. Nella monarchia assoluta i magistrati effettivamente rappresentano il principe; e in ogni governo essi rappresentano quella persona (individuale o collettiva), che tiene in mano il potere assoluto, l'autocrazia.

1843. E qui si osservi, che il popolo, quand'anche ritenga l'autorità civile, non può esercitarla mai a pieno per sè stesso. Quindi sebbene nelle repubbliche ci sia il potere assoluto egualmente come nelle monarchie, tuttavia non c'è nella parte amministrante; mentre nelle monarchie trovandosi il potere assoluto nel re, egli lo può esercitare in gran parte da sè, e quest'è l'unica ragione, per la quale si suol chiamare rappresentativo più tosto il governo popolare, che non il monarchico.

§ 2.

Interpretazione dell' elezione.

1844. E qui si presentano alla mente varie questioni giuridiche.

Se i padri di famiglia uniti insieme s'eleggono un capo ond'essere governati, hassi a presumere che questi abbia il potere assoluto, o solo il potere rappresentativo?

Le circostanze e l'espressa formola d'elezione debbono decidere la questione: in mancanza di ciò, bisogna interpretare l'elezione secondo quelle regole, giusta le quali s'interpretano i contratti. (D. I. 1166-1176).

1845. Ma fra le altre, è principale la regola d'osservar bene la natura del contratto.

La natura del contratto, col quale viene proposta una persona alla direzione d'un popolo, o le assegna una potestà civile compiuta, o tale che ha solo qualche parte di quelle attribuzioni e incombenze, che formano la potestà civile. Compiuta non è, se non allora che venga data ad una persona la totale direzione della modalità de'diritti: parziale è allora quando la persona non è eletta a regolare tutta la modalità de'diritti del popolo, ma solamente una parte di essa, in qualche circostanza determinata, per qualche bisogno urgente e passaggero. Tale sarebbe l'elezione di un capitano in occcasione di

guerra: così s'eleggevano a tempo i principi dagli antichi Germani (1). Così si fece talora ricorso ad uomo sapiente per riceverne savie leggi. Queste elezioni sono a scopi particolari, ottenuti i quali, cessa l'autorità conferita; gli eletti si possono riguardare come incaricati, che è quanto dire ministri, rappresentanti, consiglieri, maestri, direttori, ecc.; non come monarchi assoluti e continui.

1846. Altramente è a dirsi nel caso, che venga eletto un capo della società civile in generale, senza limitazione nè d'uffizj nè di tempo; sembra chiaro che si dee interpretare questa elezione come un invito all'occupazione dell'autorità assoluta, o se il popolo è già precedentemente constituito, come una trasfusione e alienazione dell'autorità popolare.

1847. Può avvenire però, e frequenti esempi ne danno le storie, che una persona la quale sia stata chiamata, od abbia occupato da sè una parte della civile autorità, sia bel bello venuta occupandola per intiero. Così gran parte de' monarchi assoluti cominciarono dall'essere semplicemente capitani, o legislatori, o sacerdoti. Gli errori de' pubblicisti vengono appunto dall'appigliarsi all'una o all'altra di queste origini, e volere da quella sola dedurre tutti i politici reggimenti escludendo le altre (2). La natura più vasta de'sistemi degli uomini le ammette tutte, tutte la storia ce le presenta.

CAPITOLO IV.

ORDINE STORICO DELLE ORIGINI DE' GOVERNI CIVILI.

1848. Que' pubblicisti, che dall'anarchia fanno passare successivamente gli Stati alla democrazia, aristocrazia, e monar-

---

(1) Il P. Cluverio dimostra nella sua *Germania:* 1.° Che il governo presso gli antichi germani era militare: 2.° Che il re era eletto dal popolo: 3.° Che il popolo ubbidiva al re fino che a lui piaceva. I Longobardi per segno dell'elezione del loro re gli ponevano in mano un'asta. I Visigoti innalzavano il re eletto sopra uno scudo.

(2) Anche il sig. Haller si è di troppo ristretto nell'assegnare le origini della società civile, benchè prendesse alquanto più di largo de'suoi predecessori: conobbe che Filmer e Adam derivando ogni governo dalla patria potestà, Gatterer dai condottieri di eserciti, altri dalla potestà sacerdotale, si resero oltremodo esclusivi o sistematici. Haller abbracciò tutte e tre queste origini, ma la storia ce ne presenta dell'altre, da noi indicate.

chia, fra' quali Puffendorfio, Montesquieu, Sonnenfels ed altri, non errano se non per vaghezza d'applicare alla storia quello che può star bene concepito nella teoria. Euclide suppone prima il punto, e da questo fa nascer la linea, dalla linea la superficie, dalla superficie il solido: ottimo ordine per la scienza; ma contrario a quello della natura. L'ordine delle idee è pur sempre il contrario di quello de' fatti: quando l'uno si confonde coll'altro, nasce l'errore.

Si raccolgano dunque tutti gli elementi teoretici: si dispongano secondo l'ordine de' concetti: ottimamente; ma dopo di ciò si osservi come questi diversi elementi appariscono modificati nella storia, come essi giuocano con apparente irregolarità, secondo le circostanze.

1849. Noi enumerammo fin qui i titoli, pe' quali potea nascere il governo civile fra uomini viventi nello stato di natura. Egli è falso che le storie non somministrino tracce di alcuni di essi: le somministrano di tutti, ma non in quell'ordine, nel quale gli abbiamo distribuiti seguendo la legge de' concetti; le tracce di que' titoli sono nella storia ravvolte e ravviluppate in tutto ciò che possono far le passioni ed i vizj degli uomini: la giustizia è a lato della violenza, la beneficenza fra gli orrori della crudeltà.

Prima di passare ai titoli di secondo acquisto, aggiungiamo dunque qualche cenno sull'ordine storico de' titoli enumerati.

1850. La prima questione storica si è: quale fu il primo governo civile che esistesse sulla terra.

Noi l'abbiam risoluta: fu il governo civile congiunto colla proprietà; cioè fu il divino, il paterno, il signorile, il proprietario.

1851. La seconda: quale fu il primo governo civile puro, cioè segregato dal dominio e dalla proprietà; e ci sembra a dir vero di poca importanza il saperlo: egli dee essere dipenduto dalle circostanze e dalle opportunità che conducevano le famiglie ad associarsi.

1852. Si debbono distinguere ne' progressi del genere umano due cose,

1.° L'andamento e perfezionamento ordinario e continuo,

2.° E gli accidenti straordinarj che perturbano quell'andamento, e n'accelerano o ne ritardano il corso.

Queste due forze, l'una ordinaria, l'altra straordinaria, si

vogliono osservare anche nello stabilimento delle società civili; poichè queste si formarono talora per un progresso regolare, e quasi direi, naturale, e talora per un movimento precipitoso ed irregolare (1).

1853. Benchè poi l'andamento ordinario delle cose sia continuo, non se ne dee inferire ch'egli sia sempre più forte degli accidenti straordinarj; o ch' egli sia più celere ad ottenere i fini a cui è rivolto. Talora questi accidenti trovando le cose disposte, fanno in breve quello, a cui coll'andamento ordinario si perverrebbe solo in tempo lunghissimo e in modo imperfetto; talor anco ritardano più e più ciò, che senz'essi, l'andamento ordinario avrebbe da sè conseguito.

1854. L'andamento ordinario progressivo dell'umanità risulta da quelle qualità attive che sono comuni a tutti gli uomini, è la via delle *masse;* l'andamento straordinario si deve alle abilità e attività straordinarie, di cui sono forniti certi *individui*, ai loro vizj e alle loro virtù.

1855. La società civile fatta col consenso, e col contratto de' padri di famiglia, dee riguardarsi come effetto dell'andamento ordinario delle cose; la società civile accozzata da un conquistatore, giusto od ingiusto, non può considerarsi, che come effetto di accidente straordinario. Ma posciachè gli accidenti straordinarj non si possono calcolare, niente ripugna, che le prime società civili sieno state prodotte da qualche straordinario evento, il quale abbia preceduto il lento corso della natura. Tracce indubitabili ce ne rimangono ne' giganti detti nella Scrittura uomini violenti e conquistatori, fondatori di governi, o più veramente di signorie. Dopo il diluvio, egli pare che la razza camitica diffusa ampiamente dominasse per breve tempo sopra la terra, vinta poi e dispersa da per tutto, specialmente da' Giapetiti.

1856. Ma, unitamente a queste violenze, il lento corso del naturale sviluppo si continuava. Le famiglie non potevansi unire in società civile prima d'essersi moltiplicate. E sebbene tutte

(1) Anche queste due maniere, nelle quali sursero le civili associazioni considerate a parte, divisero gli scrittori, facendo che alcuni dichiarassero l' origine della società civile *naturale*, come l' Horn che scrive *Civitas opus naturae, quae naturali ordine et consecutione sit producta, scilicet ex familia et sobolis abundantia* (De Civit., L. I, IV, 6), ed altri la dichiarassero l'opera della violenza e della prepotenza, ecc.

originate da un solo padre, le indoli eran diverse; ritenevano un elemento comune colla famiglia paterna, ed un elemento proprio: questi due elementi si mescevano in diversa misura, e talora dominava più l'elemento comune, talora prevaleva l'elemento proprio.

Procedendo il tempo, dovea avvenire l' una di queste due cose: o il comparire di qualche uomo violento che soggiogasse i suoi fratelli, ed era il caso straordinario; oppure, il seguitar delle famiglie a moltiplicarsi, succedendosi gli eventi in corso ordinario.

1857. Il corso ordinario della moltiplicazione delle famiglie si può per congniettura così concepire: primieramente, esse doveano sentir l'incomodo di vivere insieme sopra lo stesso spazio di terra, in conseguenza di che nascere collisioni e contrasti per la penuria degli alimenti e de' comodi. Allora era natural cosa, che parlassero fra di loro, affine di por rimedio a tal disacconcio, a quel modo che li descrive appunto la Scrittura: « diceva l'un l' altro al suo vicino » (1). Ma queste confabulazioni non producevano ancora una società civile; nè il tempo la rendeva indispensabile; poteano sopperire in altri modi; conciossiachè non è a credere che gli uomini facessero la società civile altramente che, come tutte l' altre loro operazioni spontanee, costretti dal bisogno.

Certo il primo rimediò alla soverchia moltiplicazione dovea essere il separarsi: questo si proposero di far gli uomini cent' anni circa dopo il diluvio; e prima di separarsi s' unirono alla fabbrica della torre di Babele.

L' allontanamento mutuo delle famiglie, le riteneva più a lungo in istato di società domestica. I padri stessi preferivano emancipare i loro figliuoli anzichè esercitare sopr' essi un dominio civile: la voglia grande di svilupparsi ed estendersi poneva in loro un bisogno d' indipendenza: talora la loro insubordinazione, la loro ferocia, costringeva i padri ad usar con essi un governo assai mite anche quando erano in casa, a sopportarne i falli piuttosto che correggerli aspramente, deplorandoli in silenzio, e riserbandosi forse al letto di morte a castigarli, o a premiarli con maledizioni e benedizioni come fece Giacobbe con Ruben, con Simeone e con Levi. Che se

(1) Gen. XI.

i figliuoli si mostravano ancor più insubordinati, o per qualsivoglia altra cagione turbavano la pace domestica, i padri preferivano di mandarli a dirittura fuori di casa, lasciandoli nella loro piena indipendenza. Così fece Abramo con Ismaele, carattere, a cui somigliava in parte quello del figliuolo d'Isacco, Esaù. Allo stesso modo è credibile aver fatto prima Noè, ed i suoi tre figliuoli, i quali vissero molto tempo dopo la dispersion babelica; forse il padre se n'andò più verso l'Oriente, i figliuoli si distesero all'Occidente. Invece dunque di conservare un governo civile sopra tutti i figliuoli, i padri abbracciaron quel mezzo di comune tranquillità, che loro offeriva la terra vastissima ancora disoccupata; lasciarono che si dividessero gli uni dagli altri, fondando nuove famiglie, l'una dall'altra indipendente.

La dispersion di Babele, la prima, la più solenne, non è la sola: è verosimile che più volte siano avvenute somiglianti separazioni: noi veggiamo essersi divisi insieme Abramo e Lot: « Non poteva, dice la Scrittura, capirli la terra ad abitare « insieme, poichè la loro sostanza era molta, e non potevano « abitare in comunione: onde nacque rissa tra'pastori de'greggi « di Abramo e di Lot. Allora Abramo disse a Lot: Deh, non « ci sia rissa fra me e te, e fra i miei pastori ed i tuoi, poichè « siam fratelli: ecco tutta la terra in tuo cospetto, allontanati « da me, ten prego: se tu te n'andrai a sinistra, io terrò la « destra; se tu eleggerai la destra, ed io procederò alla sini« stra » (1). E fu allora che Lot scelse i terreni irrigui di Sodoma e di Gomorra, e si divise da Abramo.

Laonde fin che v'ebbero ampi e spaziosi terreni, e gli uomini furon pochi, non v'avea luogo naturalmente a società civile; era il tempo d'acquistare *diritti*, e non quello di *regolar la loro modalità:* le risse e le quistioni toglievansi coll'allontanarsi delle famiglie; non si conosceva il lusso, ed ogni famiglia si vivea in tranquillità, in abbondanza.

Il camita Nembrod, che fece un regno poco dopo la dispersione babelica, fu un uom violento, che turbò il corso naturale degli avvenimenti. Non pare improbabile, che Assur, che diede il suo nome alla monarchia assiria, sia il figliuolo di Sem, debellatore forse della prepotente progenie di Cam.

---

(1) Gen. XIII.

1858. Proseguendo gli uomini a moltiplicarsi, dovevano sentir nuovi incomodi, e si rendea più difficile e molesto l'emigrare, massime a quelli che s'erano dati all'agricoltura, e che così s'avean già formato il primo concetto di una patria: i terreni vacui si rendeano sempre più lontani, e le montagne, i fiumi, i deserti od il mare poneano finalmente degli eventuali ostacoli alla progressiva dispersione. La molestia di trasportarsi altrove con tutti gli averi, e di dare l'addio alla terra natale, diletta per lungo abitarla, e per le invenzioni dell'arti, diveniva finalmente intollerabile, impossibile. Allora si dovette necessariamente pensare al modo di stare insieme alla meglio: si dovette pensare a regolare la modalità de'diritti di tutti, acciocchè la terra capisse un maggior numero di persone tranquille e fornite a sufficienza del bisognevole.

Ma per uscire dalle angustie gli uomini tentaron due mezzi: l'*armi* e *le leggi;* la prepotenza, e lo stabilimento di eque società civili.

Molte delle prime guerre ebbero a scopo lo stabilimento di colonie, erano sciami che partivano dall'alveare, cercando altrove luogo ove posare e nutrirsi. Così gl'Israeliti stessi discacciarono dalla Palestina i Cananei, de' quali parte distrussero, parte voltarono in fuga; parte, secondo la conghiettura di Newton, si rovesciarono sull'Egitto, dove trovarono già precedentemente stabiliti altri lor confratelli camiti, i figliuoli di Mesraim; e sull' altre coste dell' Africa.

Molte società civili debbono essersi anche pacificamente stabilite, giacchè al tempo di Abramo si vedono comunità di uomini ordinate a re, ed a sacerdoti, qualunque sia il modo onde questi abbiano occupata la reale dignità. Tuttavia la piccolezza di que' regni, e i nomi di quelle città venienti dai padri di famiglia, e la dignità sacerdotale di tempera pacifica e domestica, rammenta ancora la divisione d' una famiglia dall' altra.

1859. Certo, i progressi dello stabilimento delle società civili debbono essere stati lenti e varj in tutto quel tempo in cui gli uomini attesero a dispergersi più tosto che a fissarsi; la quale si può far discendere almeno fino alla morte di Giacobbe, cinque secoli e mezzo dopo la dispersione babelica. È questa l' età dei tempi incerti, in cui mancano gli storici profani,

appunto perchè mancano le società civili: e fino al termine di questo periodo dura la longevità degli uomini.

1860. Vivendo i padri ne' tempi che vennero appresso vita assai più breve, si rese anche per questo più necessario il governo civile a conservare la tranquillità e la felicità comune; giacchè la dispersione era resa oggimai troppo difficile. La storia profana a noi pervenuta fornita di cronologia, è quasi tutta greca; nè essa incomincia se non nove e più secoli dopo la morte di Giacobbe, secoli favolosi, pieni di tradizioni alterate. Quindi è che chi va cercando le origini storiche della società civile ne'monumenti profani, trova tutt'al più le origini di quelle che apparvero tardi in qualche angolo del mondo; perocchè che cosa è la Grecia in paragone di tante nazioni popolate fino da' primi tempi, di cui ci mancan quasi al tutto storie certe? È stato già più volte notato l' errore di quegli scrittori, che generalizzano troppo quanto si rinviene nei Greci, mettendo la storia greca e romana in luogo di quella dell'umanità. L'età d'oro de'greci poeti divenne lo stato di natura di molti pubblicisti, e fu la base di molte loro vane teorie.

1861. Ogniqualvolta una o più famiglie vennero ad abitare una terra novella, esse cominciarono in quella un nuovo mondo, e la trasformazione di questa, o di queste famiglie in nazioni soggiacque a vicende simili a quelle della famiglia originaria di Noè. Dico *simili*, e non *uguali*, perchè ciascuna famiglia, come notammo, ha l' elemento suo proprio, oltre l' elemento comune; oltracciò soggiace all'azione d'un altro clima, è posta in necessità di procacciarsi in altro modo i mezzi di sussistenza, e i figliuoli che si succedono portano anch'essi al mondo un elemento proprio, e accidentale in rispetto a noi che nol possiam prevedere, benchè dalla Provvidenza con infinita sapienza predisposto; così nascono affrontamenti di nuovi casi, e si vanno realizzando l'una dopo l'altra tutte le origini possibili della civil società.

1862. Si può in generale osservare, che le origini della società civile nelle nazioni discendenti dalle famiglie dei tre figliuoli di Noè, tengono in qualche modo il carattere insito alle stirpi.

I Camiti prevalenti nell' Africa, più viziosi e più sensuali, furono destinati *servi:* i Semiti ch' ebbero l' Asia, di molta intuizione, aspirarono alla *dominazione assoluta*; i Giapetiti, ne' quali all' intuizione prevale il raziocinio, venuti in Europa, si

mostrarono i più atti alla civil società. Tutto secondo il testamento del loro padre (1).

Le società civili presso i Camiti dovevano esser quasi nulle per la mollezza e la brutalità loro, qualche volta violente, sempre superstiziose, dopo breve prosperità materiale distrutte e surrogate dall' avvilimento servile.

I Semiti dovevano essere conquistatori, e la signoria appresso di essi dare origine alle civili società.

Solamente dai Giapetiti potea la società civile esser divisa dalla proprietà e dal dominio: solamente questi potean concepire l' idea d' un governo civile puro ed astratto.

La ragione di che si è, che i Camiti coll' ingegno abbrutito e soggiogato dalla prepotenza della fantasia materiale, non poteano elevarsi a tant' astrazione, nè aver l'animo pacato e giusto: i Semiti, d'ingegno sublime, esaurivano la loro intelligenza contemplativa nella facoltà di pensare, lentissimi progressi facendo la loro facoltà di astrarre. Ora la destrezza e facilità di separar per ingegno l' una cosa dall' altra, di distinguere, e d' astrarre rimaneva così proprietà de' figliuoli di Jafet.

Certo il concepire le cose divine, senza poterle astrarre e dividere, dà elevatezza e perfezione a' concetti; fa l'uomo atto all' entusiasmo, volto a grandi, a sublimi disegni; il fa capace altresì d' eseguirli, poichè come le sue idee sono semplici, così sono assoluti i suoi voleri, intieri e pieni i mezzi che egli adopera all' imprese. Ma qualora si applichi lo stesso modo di concepire alle cose limitate ed umane, esso riesce assai difettoso, trae seco la perdita di molti beni, che coll' astrazione sola si sarebbero potuti salvare. E se l'uso di divider coll'intendimento una cosa dall' altra rende più debole la forza di pensare e l'operare più lento, egli dona in compenso quella versatilità industriosa, trovatrice di ripieghi, conciliatrice di difficoltà, che fa gli uomini minuziosi, è vero, e prosaici, cercatori di partiti mezzani, ma che li rende pazienti, ostinati ne' lavori, felici nelle imprese più complicate. Così l' uomo dotato di pronte astrazioni non suole avere nè la virtù in tutta la sua semplicità, nè il mero vizio: vede le cose sotto aspetti parziali, e, secondo questi, varia l'opera sua: non domina in lui l'entu-

(1) Sulle vicende de' tre figliuoli di Noè veggasi il libro di mons. Marchetti intitolato: *La felicità in problema ecc.* Imola 1823.

siasmo, il guida una fredda ragione. Tale è il carattere del Jafetita; men grande di quello del Semita; ma più mobile, di sviluppo maggiore, atto a risorgere dal decadimento e, fino a certo segno, dalla stessa corruzione. Sta qui la cagione, per la quale le origini dei governi civili presso gli Europei furono addotte o perfezionate dal corso ordinario degli avvenimenti, quando appresso gli Asiastici nacquero quasi unicamente dal caso straordinario della conquista, e non si perfezionarono mai.

Le conquiste de' Semiti caddero sui violenti Camiti. Giosuè disperde questa progenie dal canto occidentale dell'Asia dove ancora rimaneva: il Semita Maometto la percuote nell'Africa: i Giapetiti stessi con tutta la loro umanità vanno a cercarla e a sterminarla nell'America, dove Jafet ampiamente si dilata, tre mila anni dopo la predizione di Noè. Agli Europei s'assoggettano anche gli Asiatici, ma senza esser distrutti, essendo proprio della progenie di Jafet di conquistare senza distruggere i conquistati, anzi associandoli in una medesima civil comunanza. La missione politica di Jafet è dunque quella di fondare le società civili PURE. Chi sa quanto nocessero a Cartagine i profughi di Canaan? chi sa quanto nuoca alla Grecia il sangue egiziano e fenicio?

1863. Bisogna oltracciò osservare, cercando le origini delle società civili, come una forma di governo sia più facile ad essere registrata dagli storici, che un'altra. Quando si stabilisce un re, non si può più dubitare che esista la società civile: ma fino che v'è un governo popolare, e questo esercita una piccola azione, si può dubitarne. Per questa cagione forse quasi tutti gli storici dicono, che la prima forma di governo fu la monarchica (1); mentre quella che fu precedentemente non la considerano. Il descrivere che fa Omero quelle famiglie siciliane solitarie, senza leggi comuni, senza comuni concioni, suppone che fosse costume presso altri popoli, che i padri di famiglia si unissero a deliberare sulle scambievoli loro utilità. Ecco una traccia del governo popolare antichissima, anteriore all'età de'ciclopi: non dice che non avevano re, dice che non avevano concioni insieme, per dire che non avevano società civile.

---

(1) Aristotele, *Polit.*, I, I. — Cicerone, *De Legib.*, III. — Sallustio, Jugurt. — Pausania, L. IX. — Giustino, L. I. — Tacito, *Ann.*, L. I.

1864. Nel corso ordinario degli avvenimenti un capo non si costituisce generalmente, se non per bisogno militare. Aristotele fa venire i re dal dominio paterno; e dice chiaramente, che in mancanza del padre comandava l' *anziano* della famiglia: dice ancora, che estendendosi la famiglia venne il borgo, e che dall'unione di quattro borghi si fece la città (1). Tutto questo non può essere che un caso particolare; ed ammessa anche la tenacità delle paterne tradizioni (2), ciò non può spiegare l'origine di tutte le società civili, è il caso speciale delle famiglie pacifiche, tutti i figliuoli delle quali ad un corso regolare si pieghino. Più frequente origine della forma monarchica par quella dell' elezione d' un capitano, quando una moltitudine ha uopo di difendersi, o ha voglia di conquistare. Se quel capitano si rende stabile governatore del popolo che conduce, è naturale che si dica cominciata con lui la civil società; giacchè comincia con lui ad aver grande e visibile influenza, e forme regolari e pompose; prima di lui pochi provvedimenti s' avevano, poche formalità.

---

(1) Questa osservazione d' Aristotele che la città si componesse originariamente di quattro borghi, pare tradizione antichissima, giacchè nella formazione delle prime società civili di cui s' abbia memoria, ritorna con grande costanza il numero quattro. Quattro sono i luoghi che accenna la Scrittura formanti il regno di Nembrot (Gen., c. X): e i rabbini pretendono che ogni duce de' popoli avesse quattro luoghi da governare. La reggia di Nino si vuole che fosse divisa in quattro borghi, minori città, come in quattro piccole città fu divisa Gerusalemme. Cicerone dice (VI in Verr.) che di quattro grandi città si componeva la metropoli della Sicilia, e secondo Fabio pittore (Varrone, L. IV, *De ling. lat.*) Romolo divise Roma in quattro città. Lo stesso si pretende che fosse appo gli Etruschi; come pure v'ha chi osserva, i cittadini Trojani essere stati divisi in quattro parti, e quattro esser le caste presso gl' Indiani. L'uso della parola tetrapoli sembra comprovare lo stesso. Un frammento che abbiamo di Senofonte dice, che anticamente la città rustica si chiamava monopoli, la ricca dipoli, quella che fosse capo d' una provincia tripoli, e tetrapoli la regia che alle altre presedeva. Giulio Cesare (L. I *De Bel. Gal.)* dice pure, *Omnis civitas helvetica quatuor pagos habet.*

(2) Presso i Tartari (e d' altre popolazioni dell' Asia potrebbe dirsi il medesimo) fu costante il governo famigliare, onde conservano come tesoro inestimabile le loro genealogie, le quali servono a riconoscere qual sia il capo o *mursa* di tutta la discendenza: questi rappresenta il primo lor padre, ed esercita l' autorità di giudice in tempo di pace, e di condottiere in tempo di guerra. La famiglia di Gengis venne finalmente a dominare sopra le altre.

1865. Presso gli Ebrei, da Mosè fino a Saule primo de' re, cioè pel corso di quattrocent' anni, appena si può dire che esistesse un governo esterno esecutivo: s' avea un condottiero eletto a tempo secondo il bisogno: innanzi aver forma regia quella teocrazia, avea forma popolare: così si ritrovano governi popolari anteriori ai re, ma tali governi popolari sono più tosto società civili incipienti che perfette; provveggono a' bisogni eventuali, metton freno a' pochi disordini che insorgono nella semplicità della vita.

1866. La società civile si va perfezionando e ampliando in ragion de' bisogni: per questo appunto tali governi popolari vanno naturalmente à restringersi e diventan monarchici, quando, anche senza bisogno di difesa contro esterni nemici, crescono i vizj interni, e si sente necessità di un governo più forte e più ordinato. Egli sembra, che per questo Iddio si lamentasse degli Ebrei che chiesero un re: già nel Deuteronomio (1) egli avea disposto ciò che avrebbe dovuto osservare il futuro re, prevedendo il tempo in cui n'avrebbero avuto bisogno: il lamento, egli pare, non riguardava tanto il re dimandato, quanto il bisogno che n' avevano, cioè i vizj accresciuti, per cui Iddio disse a Samuele: « Non hanno rigettato te, ma me, acciocchè « non regni su di loro » (2).

CAPITOLO V.

TITOLI DI SECONDO ACQUISTO.

ARTICOLO I.

DUE PARTI DEL DIRITTO TRATTANTI L'UNA DELLA FORMAZIONE DEI DIRITTI, L'ALTRA DELLA TRASMISSIONE DE' DIRITTI. — I MODI DI SECONDO ACQUISTO APPARTENGONO ALLA SECONDA.

1867. Titoli di secondo acquisto dicemmo quelli, pe' quali il governo civile dopo costituito passa da una persona (collettiva o individuale) ad un'altra.

Come dunque, trattandosi delle origini della società civile, può cadere il discorso sui titoli di secondo acquisto, se questi suppongono la società civile già formata?

---

(1) C. XVII.
(2) I. Reg. VIII.

Propriamente parlando, questa materia non appartiene a quella parte del Diritto che parla della *formazione de' diritti;* ma a quella che parla della *trasmissione de' diritti* (D. I. 1031-1043); non a quella che espone le *forme* de'diritti, ma a quella che espone i *titoli*, e i modi d'acquisto, pe'quali più tosto una persona che un'altra diviene il soggetto de' diritti.

ARTICOLO II.

L'ESPOSIZIONE DE'TITOLI DI SECONDO ACQUISTO COMPISCE IL RAGIONAMENTO INCOMINCIATO CIRCA LA FORMAZIONE DELLA CIVILE SOCIETA'.

1868. Tuttavia egli avviene, che il diritto, trasmettendosi d'uno in altro soggetto, cangi talora di forma. Accade ciò anche nella trasmissione del diritto d'impero civile. Per questa cagione, crediam necessario soggiungere, a quanto abbiam detto intorno alla formazione e alle origini della società civile, qualche cosa anche circa la trasmissione del civile impero.

1869. E in vero si debbono distinguere tre cose che assai facilmente si confondon fra loro.

1.° La società civile; 2.° il suo governo; 3.° la forma del governo.

La società civile non può esistere senza un governo, un governo non può esistere senza una forma determinata.

Di più: mediante che cosa può esistere la società civile? mediante un governo. Mediante che cosa può esistere un governo? mediante una forma determinata.

Dunque: dove si dovrà cercare l'origine della società civile? nell'origine dei governi; ciò che abbiam fatto. Dove si dovrà cercare l'origine de' governi? nell'origine delle forme de' governi; ciò che parte abbiam fatto, e parte proseguiamo a fare, coll'esporre i modi di secondo acquisto.

S'osservi dunque che non intendiamo noi qui trattare compiutamente della *trasmissione dell'impero civile* d'una in altra persona.

Questa materia fu svolta ampiamente da'pubblicisti. Oltre di che nel *Diritto individuale* noi abbiamo già posti i principj di ragione, che debbono presiedere alla *trasmissione* de' diritti in generale; i quali applicar si possono, con alcune avvertenze, alla trasmissione del diritto d'impero civile. È dunque nostro intendimento di ragionare qui solamente di quelle modificazioni

di forma, a cui può soggiacere l'impero civile, venendo trasmesso d'un soggetto in un altro.

ARTICOLO III.

TRE GUISE DI TRASMISSIONE DELL' IMPERO CIVILE.

1870. In tre guise da una persona (collettiva o individuale) può esser comunicato ad un'altra un potere qualunque:

1.° In guisa, che la persona comunicante non se ne sprovveda ella stessa, ma ritenga quel potere e insieme lo comunichi;

2.° In guisa, che la persona comunicante se ne sprovveda, e lo faccia passare in proprietà della persona, a cui lo vuole comunicato;

3.° Finalmente in guisa, che la persona comunicante ne ritenga tutta la proprietà, e la persona a cui lo comunica non divenga più che un istrumento, col quale essa l'esercita, un suo rappresentante, o ministro, a cui essa affida la parte esecutiva di quel potere, di cui non cede la proprietà.

In tutte queste tre guise la persona che lo possiede può, ordinariamente ad arbitrio suo, comunicare un potere che sia di natura trasmissibile; e quanto all'impero civile se n'hanno per tutte e tre esempi storici.

In ognuna poi di queste tre guise, può esser comunicato con pienezza quanto all'estensione del potere, o con limitazione.

1871. Esempi d'una comunicazione di potere civile, senza che ne resti priva la persona comunicante, sono que' casi ne' quali un imperante s'associa un altro all'impero.

La comunicazione è piena nel caso che gl'imperanti abbiano l'impero civile in perfetta comunione, come l'aveano gli Augusti romani uguali fra loro: o pure è una comunicazione parziale, quale si faceva a' Cesari, dagli Augusti.

1872. Nella seconda guisa la persona che, spropriandosi del potere, ne mette altri in proprietà, può del pari spropriarsene interamente, o no. S'essa se ne spropria in intero può volere,

1.° Che tutto passi in proprietà della persona a cui lo rimette,

2.° O che ne passi una sola parte, o più veramente che passi il diritto di regolare la modalità de' diritti non ad

arbitrio, ma con certe leggi, che ajutino l'imperante a regolarla meglio e più facilmente.

Co' feudi, specialmente ereditarj, veniva comunicato alla famiglia investita una porzione di civile potere, unitamente ad una porzione di signoria.

Le rinunzie di principi alla corona in favore de' figliuoli o d'altri sono esempi d'una intera spropriazione d'autorità, quando sieno fatte senza condizione.

Che se in queste rinunzie s'impongono condizioni politiche a quelli cui passa l'autorità (leggi fondamentali, costituzioni civili), si ha il terzo accidente, in cui, sebben quegli che comunica deponga del tutto l'autorità, tuttavia essa non passa materialmente intera alla persona a cui viene trasmessa: dico materialmente, perchè, se si tratta di leggi direttive, queste non sono propriamente un limite dell'autorità civile, anzi più tosto un ajuto a governar meglio, come dicevamo.

1873. Nella terza guisa finalmente, la persona cui viene comunicata l'autorità non è che un delegato, un rappresentante, un ministro di quella che gliela comunica. Sta dunque in facoltà di questa il limitare il potere, mediante il *mandato* onde costituisce l'altra, sua vicaria; l'espressioni del qual mandato sono la legge che dee seguire il mandatario.

Facciamo qualche osservazione su ciascuna di queste tre forme di potere civile, che hanno luogo per via di trasmissione.

ARTICOLO IV.

POTER CIVILE COMUNICATO IN ALTRUI PROPRIETA', SENZA CHE NE RIMANGA PRIVA LA PERSONA COMUNICANTE.

1874. La comunicazione d'un potere in generale può, senza che ne rimanga priva la persona comunicante, esser fatta con pienezza o limitatamente per due vie:

1.° L'una, per natural connessione giuridica che la persona a cui viene comunicata l'autorità ha colla persona comunicante;

2.° L'altra, per atto di volontà.

1875. Se il potere trapassa per cagione d'un vincolo o connession naturale, la quantità del potere che trapassa è determinata dalla natura di questo vincolo.

Se il potere trapassa per atto meramente volontario, quella quantità è determinata dalla sola volontà di chi la fa trapassare.

1876. Nell'uno e nell'altro caso la *forma del potere* soffre modificazione; poichè non esiste più solo nella persona che lo ha originalmente, ma anche in quella che ne partecipa.

1877. Ma la varietà di questi due casi porta che le modificazioni, che soffre la *forma* del potere quando da una persona è comunicato ad un'altra senza che la prima lo perda, sieno di due maniere:

1.° Se il potere vien comunicato intieramente alla seconda persona, in maniera che le due persone lo posseggano in solido ed egualmente, la forma del potere si è mutata d'un modo;

2.° Se la seconda persona in cui passa il potere, lo riceve solo in parte, avvenga ciò pel vincolo naturale o per volontà di chi glielo comunica, la forma del potere si è mutata d'un altro modo.

1878. L'imperante che si elegge un collega, e lo fa uguale a sè nel reggimento dell'impero, ha mutato la forma del potere: e se in luogo di eleggersi un collega solo, se ne elegge più, egli va cangiando la monarchia in una specie d'aristocrazia: e ciò per opera di sua volontà.

Se all'incontro l'imperante comunica solamente in parte il potere civile a molti suoi favoriti, o commilitoni, rendendoli duchi, principi, conti di città, e di provincie particolari, ritenendo però egli di tutti la direzion generale, va così cangiando la forma di una piena monarchia nella forma di monarchia mista di governo feudale; e ciò ancora per atto di sua volontà.

1879. I vincoli naturali pe' quali si comunica il potere ad una persona seconda, senza che la prima lo perda, nascono dalla relazione di creatura e di creatore; di figlio e di padre; di sposa e di sposo. La comunicazione volontaria all'incontro del potere non ha altro modo, che l'atto della volontà di chi lo comunica, coll'accettazione della parte, a cui si comunica.

1880. Il carattere del primo de' tre vincoli naturali accennati si è, che, avendo Iddio ogni potere in modo inalienabile ed invisibile, nella comunicazione che egli ne fa all'uomo, non produce una *modificazione nella forma* dell'autorità preesistente, ma crea l'autorità umana.

Quando il padre comunica al figliuolo il suo potere, la forma del potere si è modificata, laddove nella comunicazione del poter di Dio non si modifica la forma, anzi il potere ad un tempo,

e la sua forma è prodotta. Prima dunque che nasca il figliuolo, esiste una forma di potere visibile nel padre; ma prima che l'umanità riceva il potere da Dio, non esiste forma speciale di potere, perchè Dio è invisibile ed infinito. Quello adunque che è proprio dell'uomo si è la *forma del potere*, e ciò che è proprio di Dio si è lo stesso *potere*. Ora posciachè non è governo senza forma, e non è società senza governo, la società e il governo si comincia nell'uomo, quando comincia ad esistere in lui la forma del potere corrispondente. Così si spiega nuovamente il detto, che ogni potestà viene da Dio, senza che perciò si possa dire che l'uomo possegga la potestà sua propria in comunione con Dio; e molto meno che Iddio ne resti privo.

1881. Nella generazione umana v'ha comunicazione del padre col figliuolo sì quanto al potere, come quanto all'espressione esterna del potere.

Così pure è a dirsi dello sposo e della sposa: sono diverse membra di un corpo, delle quali ciascuno opera pel tutto, e ciascuno nuoce e giova al tutto.

1882. La fede oltracciò ci rivela una generazione soprannaturale.

Cristo riceve dal Padre il potere in modo analogo a quello onde lo riceve il figliuolo umano dal suo genitore, fatto erede di tutte le ricchezze paterne. Egli poi chiama consorti nell'eredità, quai figliuoli adottivi, gli altri uomini. Così nacque la società ecclesiastica invisibile e visibile. La comunicazione della potestà divina a Cristo fu d'un modo naturale, cioè che affetta le nature, mediante la generazione del Verbo e l'unione di questo all' umanità; la comunicazione dell'autorità di Cristo agli altri uomini non è per vincolo di natura, ma per atto di sua volontà provocato dalla similitudine della natura.

Onde si vede quanto la società ecclesiastica differisca dalla civile, anche nel modo affatto particolare ed unico, pel quale essa riceve la sua forma, consistente: 1.° in una generazione del figliuolo dal padre, 2.° in una adozione; perciò nell'unione de' due modi pe' quali la potestà d'una persona si comunica all'altra, il *naturale* cioè, e il *volontario*.

ARTICOLO V.

POTERE TRASFERITO IN ALTRUI PROPRIETA', RESTANDONE PRIVA LA PERSONA CHE LO COMUNICA.

1883. Qualunque mutazione succeda pacificamente nelle forme de'governi per cagione di traslazione, ella nasce in uno de' seguenti modi:

1.° O la persona, che succede nel governo occupa una parte maggiore di potere che prima era disoccupata, o ne lascia in libertà una parte che prima era occupata;

2.° Il potere che era in mano d' una persona (collettiva o individuale), passa tutto o in parte nelle mani di un' altra diversa dalla prima pel numero de' membri, di cui è composta.

1884. Il passaggio che si fa per eredità o per altro modo d'una in altra persona, senza che si cangi nè la quantità del potere, nè il numero delle persone che lo ricevono, non muta la forma del governo.

1885. Chi ha in mano il potere civile assoluto, autocratico, può da sè mutare la forma del governo, o mutando il numero delle persone che posseggono il potere, o mutando la quantità del potere stesso; a sola condizione che i governati o espressamente, o spontaneamente e tacitamente acconsentano, o almeno non si muova in essi il risentimento giuridico.

1886. Il potere civile posseduto da una persona morale o individuale generalmente s'accresce nella quantità del suo esercizio, e rade volte si restringe. La ragione principale di ciò, parlando del potere civile puro, si è che alla società civile giova che tal potere esista: quindi quand' esso è costituito è assai difficile che lo si lasci diminuire, ma lo si conserva nella sua integrità, o ben anco lo si accresce; aggiungendovi forza, o estendendolo a nuovi spedienti regolatori della modalità. Le mutazioni dunque nella forma de' governi sogliono nascere o per l' aumento della quantità di potere estendendosi sempre più l'amministrazione della modalità de' diritti, o per mutazione nel numero de' membri componenti la persona morale posseditrice del potere.

Se il testamento di Alfredo dovesse intendersi, come credette David Hume, e Edoardo Burke (1), egli avrebbe permesso

---

(1) L'interpretazione che danno questi scrittori al testamento d'Alfredo, venne confutata dal conte di Stolberg nella vita che scrisse di questo principe.

agli Inglesi di scegliere dopo la sua morte quella forma di governo, che più fosse loro piaciuta: questa disposizione avrebbe potuto dar luogo ad una mutazione della forma di governo non solo da parte del numero delle persone governanti, ma anche da parte della quantità del potere che potea diminuirsi, secondo la forza e l'attività maggiore o minore del nuovo governo.

1887. Le leggi fondamentali aggiunte a certi governi monarchici non mutano sempre la forma del potere, poichè non diminuiscono nè accrescono l'autorità; ma solamente la dirigono e l'appurano, provedendo che il monarca non trapassi il limite del poter civile, ed ajutandolo ad usarlo colla maggiore possibile utilità.

1888. Ciò che muta la forma governativa si è la divisione dei tre poteri e l'instituzione di parlamenti; perciocchè in tal modo veramente si dividono i diversi rami dell'autorità civile.

Muta ancora la forma del governo l'aggiunta di quelle condizioni, che non sono semplici regole di condotta, ma patti, all'eseguimento de' quali vien legato e condizionato il dovere di soggezione da parte del popolo.

1889. La storia ci somministra esempi di mutazione della forma del governo per accrescimento o diminuzione del numero delle persone in tutti i modi; cioè tanto nel modo pel quale il potere da più persone si ristringe in minor numero, come in quello pel quale da una o poche persone si dilata a molte.

Il magistrato popolare degli Efori ricevette in Isparta accrescimento di autorità dallo stesso re Teopompo, che diceva alla moglie di aver diminuito l'autorità reale per lasciarla ai figliuoli più durevole (1).

Il popolo romano colla celebre legge regia trasmise realmente l'autorità suprema, ch'egli possedeva, negl'imperatori, e in tal modo se ne spropriò egli stesso (2).

---

(1) Arist. Polit. L. V, c. XI.

(2) Fu da qualche moderno scrittore attribuito alla viltà di alcuni giureconsulti vivuti sotto gl' imperatori, e stati già schiavi e figliuoli di schiavi, l'aver ridotto la costituzione dell'impero romano più dispotica mediante formole legali. Checchè ne sia, certo è che il dispotismo esisteva in fatto: le formole legali non mancano mai d'aggiungervisi, sono facilmente ricevute, nè poco valgono ad accrescerlo e raffermarlo.

Quegli che affermano non trovarsi esempio nelle storie, nel quale l'autorità sia passata da tutta la massa del popolo nel solo principe, errano, a mio parere; e l'esempio che ci somministra l'instituzione dell'impero romano, checchè se ne dica, è luminoso ed irrepugnabile, anche se la legge regia si voglia considerare come un'invenzione degli uomini di legge perpetui adulatori de' regnanti: qualche cosa di simile si trova presso gli Ebrei. Ma tale trasferimento della potestà civile dalle mani del popolo in quelle di un individuo non forma l'origine della società civile; ma quella di una forma particolare di governo; poichè la società e il governo già preesisteva durante la repubblica romana ed ebraica, e passando a un monarca non è cessato mai: è cessata la forma popolare, si è originata la forma monarchica.

1890. Laonde, per riassumere i modi, onde il popolo può cooperare a far sì, che una persona collettiva o individuale riceva il potere civile,

1.° Il popolo, ritrovandosi ancora nello stato di natura o di società domestica, può cooperare col suo consentimento tacito od espresso, lasciando ed ajutando una persona (collettiva o individuale) ad occupare il potere civile disoccupato, e in questo caso il popolo non conferisce il potere; ma non mette ostacolo, ovvero fa ciò che potrebbe fare qualunque altro individuo potente, presta ajuto alla persona che aspira ad occupare il civile governo, è un amico che ajuta un altro amico all'occupazione di ciò che è disoccupato (1);

2.° Il popolo, essendo già costituita la società civile e possedendone egli stesso in solido il supremo potere, come accade nella democrazia, può trasmetterlo, spropriandosene interamente, o in una persona sola, costituendo così una mo-

(1) Qui si scorge il lato debole del Grozio, onde Rousseau potè fargli ragionevolmente la seguente obbiezione: *Un peuple, dit Grotius, peut se donner a un roi. Selon Grotius un peuple est donc un peuple, avant de se donner a un roi.* Sulla qual obbiezione passa Rousseau a fondare il suo sistema. Ma noi neghiamo che una moltitudine sia un *popolo* prima dell'istituzione della società civile, e perciò neghiamo che possa far atti, qual sarebbe quello di darsi ad un re. Può solo *acconsentire* a chi vuol governarla, o concorrere ella stessa all'occupazione del civile potere. Che se la moltitudine è divenuta già popolo, organizzato a democrazia, in tal caso egli può darsi ad un re, cedendogli il poter civile ch'esso aveva occupato.

narchia, o in molte, costituendo così una forma più o meno aristocratica: e in tutto ciò non fa che disporre di una sua proprietà, fa quello stesso che potrebbe fare qualunque principe assoluto e libero da condizioni, cedendo la sua corona ad un suo figliuolo, o ad un suo fratello, o al corpo dei magnati, o a chi che sia: fa quello che qualsiasi altro uomo fa, donando, disponendo a suo grado del fatto suo.

ARTICOLO VI.

POTERE CIVILE DELEGATO.

1991. Non bisogna confondere, come abbiam detto, la trasmissione della proprietà del potere civile, colla delegazione di rappresentanti, che esercitano il potere a nome del proprietario e secondo l'istruzione da lui avuta.

La confusione della *trasmissione della proprietà del potere*, e *della delegazione* all'esercizio del potere fece sì, che due sistemi totalmente diversi si prendessero per un sistema solo, chiamato il sistema del contratto sociale.

1892. Perchè infatti dal contratto sociale si tirarono le più opposte conseguenze? Perchè Hobbes cavò dal contratto sociale il più orribile dispotismo d'un solo: un secolo dopo i rivoluzionarj francesi e più ancora gli illuminati di Germania adoperarono il contratto sociale a ridurre tutti i principati in repubbliche le più democratiche? La ragione è manifesta; perchè quel sistema era uno nel nome, due nella sostanza. E quali? Cominciamo dal dire ciò ch'ebbero di comune, e che produsse la lor confusione; poi vediamo ciò ch'ebbero di proprio, e che ci fa intendere la loro distinzione.

Si partì dal principio, che il fonte della potestà civile è il popolo, sicchè non può darsi persona individuale o collettiva nel legittimo possesso di quella, se il popol non gliel' abbia conferita. Quest'è ciò che v'ha di comune ne' due sistemi.

Or ecco il punto di loro divisione: il contratto sociale hobbesiano pretende che il popolo *trasferisca* nella persona governante la proprietà stessa del potere civile, l'autocrazia. Il contratto sociale di Rousseau pretende, che il popolo non trasferisca la proprietà del civile potere, che dichiara inalienabile; ma sol che elegga persone sue *rappresentanti*, le quali esercitino quell'autorità, che il popolo non può per sè stesso esercitare.

Nel primo sistema avviene che il popolo resti privo d'ogni autorità civile, e che il sovrano abbia un potere assoluto; nel secondo, il popolo riman sempre il sovrano, ed i sovrani sono suoi ministri, egli può conseguentemente mutarli, limitarli a piacer suo, castigarli, ecc.

1893. Tutti due questi sistemi sono certamente falsi. Tutti e due errano nel principio, considerando il popolo come fonte dell'autorità civile, e proprietario naturale di essa, quando anzi il popolo nello stato di natura non ha il civil potere, non costituisce corpo sociale, nè il potere civile esiste, non esistendo l'amministrazione in comune della modalità de' diritti. In tale stato, il poter civile non è, e non può esser di alcuno: egli è solo possibile. Se poi si considera il popolo come già entrato nell'occupazione unanime di questo potere, si ha un caso speciale, rarissimo ad avvenire, su cui non si può fondare una teoria generale. L'occupazione adunque che il popolo facesse del poter civile non potrebbe mai spiegare l'origine della società civile in genere, ma sol quella d'una forma particolare di governo, del governo popolare.

Questo gravissimo errore comune a' due sistemi, ebbe dunque origine da ristrettezza di vedute, onde s'elevò un fatto particolare al posto di una teoria generale.

1894. Ma oltre quest'error comune, ciascuno dei due sistemi pecca d'un difetto suo proprio.

Il contratto sociale hobbesiano non vede possibile altra forma di governo che la monarchica: il contratto sociale di Rousseau dichiara ingiuste tutte le forme de' governi non popolari o rappresentative.

1895. Ma se noi raccogliamo da Hobbes la confessione che il potere civile è un diritto alienabile e trasferibile in altrui proprietà; se da Rousseau togliamo la possibilità della rappresentazione; già ci troveremo giunti a concepire il poter civile d'una qualità e d'un'indole stessa con quella di tutti gli altri diritti umani. Onde potrà essere da chi lo ha in proprio, o trasmesso ad altra persona, o ad altra persona affidato per la sua amministrazione. Qnindi ce ne riusciranno le due forme di governo riconosciute oggidì dai trattati vigenti fra le nazioni di tutt'il mondo, l'*assoluta* dico, e la *rappresentativa*.

Dee poi notarsi, che il sistema politico di Hobbes scaturisce da un principio più lontano, dalla negazione d'una giustizia

precedente al patto sociale, errore profondo e funestissimo (1).

---

(1) Nel seicento apparirono i primi scrittori di quella classe resa sì numerosa nel secol seguente, che io non saprei caratterizzare con nome più appropriato di quello di *sofisti*, già da molti loro attribuito. L' esterna cagione che influisce a produrre tal genere di falsi scrittori è la disarmonia fra lo stato della società civile (principalmente della sua organizzazione), e lo sviluppo intellettuale proporzionatamente soverchio degl' individui che la compongono. Cotesti individui trovandosi male in società non possono non manifestarne disgusto. E poichè non è loro libero il manifestarlo apertamente, essi il fanno con parole e con dottrine indirette, astute, cavillose. Viziosi, e irritati da'vizj sociali, ch'essi partecipano, e s' esagerano, quasi per ammansare i proprj rimorsi; divengono più frementi a cagione dello stesso freno che mordono e che impedisce loro il libero sfogo del lor veleno. D' altra parte il profondo disgusto che sentono di sè stessi, e de' loro contemporanei e delle cose pubbliche è un sentimento ancora confuso; non saprebbero dire che cosa si vogliano; non formolare un voto con precisione; e questo stesso imbarazzo influisce a crescere l' esagerazione e l'acerbità delle loro pretese, e de' nuovi loro sistemi che vengon sognando ogni giorno. Quindi viene il loro stile satirico e beffardo: chi lo considera sottilmente, trova non essere in fondo altro che un continuo ragionare *ad hominem*, cioè un ragionare su principj accordati comunemente, in modo da addurne assurdi, che ne preparino la caduta: il loro discorso va sempre assai lontano da ciò che infatti essi sentono e vogliono: cercano più di mordere, e di confondere i loro contemporanei giuocando di sottigliezze, cercano straziare l'opinione vigente, la società in cui vivono, senza pensare con serietà a trattare qualche solida dottrina, che valga ad edificare cosa utile e durevole in luogo di quella che voglion distruggere. In Hobbes, che fu de' primi, questo carattere sofistico è oltre modo manifesto. Il titolo stesso di *Leviathan* posto al suo libro mostra già la satira di quel potere civile, a cui egli toglie ogni confine. E chi non sente la beffa d'un libro che altro poter civile non riconosce, che una monarchia non limitata nè pure dalla naturale giustizia? Egli dichiara non potervi esser differenza alcuna tra la tirannide e la monarchia (*De Cive* c. VII e X). La monarchia assoluta ch'egli stabilisce nasce da un contratto; ma dice 1.° che ciascuno dee fare questo contratto con tutti, *nemo enim pacto obligatur cujus ipse non sit auctor* (*De cive*, c. VI); 2.° che il patto non vale senza segni esterni, ma questi niun valore hanno per sè, ma solo pel timor del danno, che ne conseguita violandoli (*Leviath.*, P. I. c. XIV. — *De cive*, c. II); 3.° che è assurdo un contratto fatto solo per cedere qualche cosa altrui e nulla averne; onde il contratto sociale è solo possibile in quanto quelli che lo fanno temono altramente di perder la vita (Ivi); 4.° che al forte, a cui l' altro non può resistere, è libero di rompere il patto (*De homine*, XIV, XV); 5.° che non si dà altra legge che la *naturale*, e questa consiste a fare ciò che giova, ed evitare ciò che nuoce; sicchè il mantenimento del patto è di legge naturale solo perchè giova mantenerlo e non altramente (Ivi); 6.° in molti luoghi

fa una manifestissima satira de'regnanti, di cui toglie a giustificare il potere più esagerato ed i vizj come nel *Leviath.*, P. I, c. XI, e nella dedicatoria premessa al *De cive*. Finalmente non avverte egli stesso i lettori, di non far altro col suo sistema, che strepitare come le oche del Campidoglio per salvarlo da' nemici? È questa l' espressione più chiara del suo pensiero: *Quid enim facio, præterquam quod potestatem civilem (quam* QUICUMQUE POSSIDEBIT, *maximam esse volet) quantum possum magnifico. Neque* DE JURE HOMINUM (si noti bene), *sed de jure simpliciter disputo*; *quemadmodum* ANSERES QUONDAM CAPITOLINI *ad scandentium strepitum, tantum clango* (*Leviath.*, dedic.). Egli è dunque assai strano il vedere, che tuttavia questo sofista sia stato inteso come un dottore che parla sul serio, e che molti l'abbian preso a seguitare come maestro, altri l' abbian preso gravemente a confutare. Egli, per dirlo di nuovo, non espone sistema alcuno, ma sotto le apparenze d' un sistema intende dimostrare l' enormi assurdità e scelleraggini di que' principi, che a suo parere reggevano o più tosto agitavano la società nella sua patria a' tempi ne' quali egli scriveva. Rousseau, dicendo tutto il contrario di quel ch'egli disse, ne colse lo spirito, se ne rese l'interprete. Se non che, egli stesso che vide il risultamento contrario che dovea avvenire da' principj posti da Hobbes, ne rimase gabbato quanto a' principj stessi: perocchè anche i principj erano ricopiati (o almen si credea dallo scrittore che fossero) dal fatto della società esistente, non dalla mente e dalla persuasione di chi scrivea. Il ginevrino non si seppe spicciare dall' artificio dialettico del suo maestro ed esemplare; e molti enormi bocconi mandò giù, a costo di strozzarsi, come pillole inzuccherate. Del resto Rousseau stesso, come ho osservato altrove, non appartiene alla classe de' filosofi, ma de' letterati critici, o de' poeti satirici come meglio piaccia denominarlo: sotto questo aspetto le sue eloquenti esagerazioni contengono qualche cosa di morale, un cotal fondo di virtù. V. *La società civile ed il suo fine*, L. I, c. IV in fine.

PARTE QUARTA.

CAUSE OCCASIONALI ED EFFICIENTI DELLA SOCIETÀ CIVILE.

1896. Fin qui noi abbiam veduto che cosa sia la società civile e il suo Diritto (P. I e II); e in che *modo* ella si formi, cioè per quali atti giuridici ella si possa legittimamente originare (P. III).

Ma non ci basta conoscer l'*essenza* della società civile, e il modo giuridico, nel quale ella si compone; ci conviene discendere colla teoria più vicino alle società reali, ed entrare nella ricerca « da quali stimoli gli uomini sieno eccitati a porre realmente in piede la civile società ».

1897. E si osservi, come questa ricerca sia diversa dalla precedente.

Altro è il *modo giuridico* col quale una società può formarsi; altro lo *stimolo* che spinge gli uomini a formarla effettivamente. Dal *modo giuridico* di formazione, la società non riceve l'*esistenza reale*, ma solo l'*essenza giuridica*, la forma della giustizia, la legittimità sua. Ma dallo *stimolo* che muove gli uomini, e dalle reali azioni di questi, la società riceve la sua realizzazione nel fatto.

1898. Nè tuttavia si dee credere, che la dottrina intorno agli stimoli, che muovono gli uomini ad accozzarsi in civili comunanze, appartenga al *Diritto reale* (1); no, appartiene anch'essa al *Diritto puro*, alla Teoria del Diritto; imperocchè gli stimoli di cui noi qui parliamo, sono stimoli *possibili* (benchè, se si considera il progresso della nostra mente, ella gli abbia raccolti dall'esperienza e dalla storia): noi parliamo di stimoli *specifici* (tipi di stimoli), non di stimoli *individuali* (realità corrispondenti ai tipi).

Veggiamo adunque quali possano essere quegli stimoli, che incitano gli uomini a mettere in piede la civile società.

(1) Ved. l'*Introduz.* V, facc. 52 e segg.

CAPITOLO I.

IL BISOGNO È LO STIMOLO GENERALE CHE MUOVE GLI UOMINI A COSTITUIRE LA SOCIETA' CIVILE.

1899. L'attività umana non è tale, che si muova ad operare senza stimolo (1), e gli stimoli che la traggono dall'inazione all'azione sono certi bisogni sentiti dall'uomo in certe disposizioni.

1900. Dico «certi bisogni», perchè non tutti scuotono l'inerzia umana; anzi alcuni eccessivi e disonesti la raffermano: dico ancora «dell'uomo in certe disposizioni», perocchè le disposizioni varie in cui l'uomo si trova mutano grandemente l'effetto de'bisogni che il pressano.

Qual sia il grado e la qualità di bisogni, quali sieno le disposizioni dell'uomo che conferiscono a risvegliare in lui e trarre ad utile movimento la sua attività giacente, non posso qui investigare, e mi bisogna rimetterne il lettore a quanto ne dissi altrove (2): solo distinguerò que'bisogni che hanno virtù di sollevare l'attività colla denominazione di *bisogni sollecitanti*, per separarli da quelli che molestano l'uomo, e tuttavia nol muovono ad operare.

1901. Come dunque a fare tutte l'altre cose, che l'uomo fa; così pure a mettere in essere la società umana gli uomini si muovono punti da'bisogni, che senton di essa.

E questo stimolo nè può mancare nel caso, in cui da sè i padri si raccolgano e adunino in civil comunione; nè in quello in cui si sommettono ad un possente, che ciò da loro richiede, od essi da lui. Conciossiachè in questo secondo caso almen sentono il bisogno di non resistere a lui, che ha sufficiente possanza in mano da farli pentir del rifiuto.

1902. La parola *bisogno*, come assai generale, s'estende a significare quell'inquietudine che mette nell'uomo ogni vivo desiderio che voglia essere soddisfatto, foss'anco desiderio originato da una riflessione speculativa di vantaggi sperati. Tuttavia il bisogno sollecitante che dovette meglio influire a muovere i padri al civile associamento, fu quello d'evitare i mali, anzi che quello di soddisfare il desiderio de'beni.

---

(1) *N. Saggio*, Sez. V, P. II, c. IV, a. III.

(2) *La società ed il suo fine*, L. IV, c. XX. — *Saggio sulla Moda*, Osserv. III nel vol XXX di questa collezione.

1903. Or da questo principio, che l'attività umana non si muove che punzecchiata dallo stimolo del bisogno, consegue « che la quantità dell'effettiva azione prodotta tiene esatta proporzione colla quantità del bisogno stesso sollecitante, ed a quella e a questa è proporzionato l'effetto ».

CAPITOLO II.

NECESSITÀ DELLA SOCIETÀ CIVILE PEL PROGRESSIVO SVILUPPO DELL' UMANITÀ.

1904. Alcuni scrittori, lasciato il fatto da parte e le circostanze storiche di esso, si posero a disputare astrattamente, se la *società civile* sia necessaria, o no, e si divisero, com'era naturale, in due opinioni estreme.

Altri dissero ch'ella non è necessaria alle indigenze ed esigenze dell'umana natura; e ne inferirono che la società civile è dunque un'unione di uomini interamente arbitraria.

Da questa decisione trae origine il sistema del *contratto sociale arbitrario*, che di presente sembra quasi da tutti abbandonato.

1905. Altri esagerarono sì fattamente la necessità incondizionata della società civile, fino a inventare in astratto un'obbligazione morale-giuridica d'appartenervi per tutti gli uomini, senza distinzione di luoghi e di tempi.

Essi partono per lo più da un equivoco; sostituiscono la *società* alla *società civile;* dimostrano la necessità di quella, e conchiudono alla necessità di questa; senza accorgersi che la società esisteva anche prima che fosse istituita la società civile: conciossiachè anteriore a questa è la società domestica e la teocratica.

1906. Il Romagnosi, che è del numero de'secondi, scrive così: « Solamente in società, e per mezzo della società l'uomo uscito « dall'infanzia acquista l'uso della ragione (1): solamente in so- « cietà e per mezzo della società può ricevere una raccolta « sufficiente di esperimenti sul bene e sul male, può resistere

(1) Fin dove possa giugnere l'uso della ragione senza la parola che vien comunicata dalla *società* (o anche dalla sola convivenza) fu ricercato nel *N. Saggio*, Sez. V, P. II, c. IV, a. III.

« alle ingiurie delle cose fisiche e de' malvagi, può dominare « la natura e volgerla in propria utilità » (1). Ottimamente: ma che cosa provano queste ragioni? Provano la necessità che ha l'uomo della società in generale, ma non provano la necessità assoluta di quella speciale società, che si dice *civile*.

Sentendo dunque la debolezza del suo argomento, lo stesso autore si restringe in appresso a mantenere la necessità giuridica della società civile « dopo almeno un determinato pe« riodo »: così proponendo la questione che poi affermativamente risolve: « Ora domando se lo stabilimento agricola e « commerciale, educato ed illuminato, politico e regolato, nel « quale viviamo, sia tale che, *dopo almeno un determinato* « *periodo*, si debba adottare sotto pena di violare i doveri ri« gorosi stabiliti dall'ordine di ragione? Senza di questa ricerca « noi mancheremmo del primo vero fondamento di diritto au« torizzante tutti i codici, per dir così, delle genti incivilite » (2).

1907. E che giunga un tempo, che giungano tali circostanze, nelle quali la società civile diventi cosa di dovere giuridico, non contendiamo noi, anzi è ciò che vogliamo. Ma non ne esporremo la ragione alla foggia che fa il Romagnosi, il quale dispregia di soverchio il tempo anteriore al civile associamento; e per averne un pretesto, sostituisce alla *storia* il troppo noto *romanzo*, a cui credono i soli filosofi, e su di cui fondano aeree teorie: « Siccome adunque l'uomo » (così il Romagnosi lo ripete con quella sicurezza come se si trattasse di fatti notorî, fuori d'ogni possibile controversia!) « Siccome adunque « l'uomo nacque perfettamente ignorante, ignudo e inerme in « mezzo alla gran selva della terra, così lo stato economico, « morale e politico delle umane società ha dovuto incomin« ciare, progredire, svilupparsi e perfezionarsi gradualmente « per opera sola delle società medesime, e soltanto dietro gli « impulsi interni, e in forza delle circostanze esterne della na« tura. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo nel quale, « a forza di milioni di esperimenti, di errori, di vicende or « triste, or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato a bel « bello allo stato di ragionevolezza e di lumi; l'uomo ignudo, « debole e privo di mezzi di utilità è passato allo stato di in« dustria, di comodi, e di godimento; l'uomo isolato o ristretto

---

(1) *Assunto primo*, § VII. (2) Ivi.

« alla famiglia è passato allo stato di tribù ,. di popolo e di « nazione » (1). Il Romagnosi in una parola, affin di descrivere i progressi sociali, parte dall'*uomo bestia*, com'egli lo chiama: « dall' uomo bestia più debole, meno guarentito e moralmente « e fisicamente di ogni altra bestia » (2), espressioni da non doversi pigliare certo alla lettera, ma che ci rammentano assai bene lo stile esagerato e falso de' sofisti del passato secolo.

1908. Or, quantunque non v'abbia più, cred' io persona di buon senno, che presti fede a coteste fole dell' uomo bestia venuto bel bello a vita e condizione umana; tuttavia richiede il filo del nostro ragionamento, che alcune brevi osservazioni facciamo sul brano citato del Romagnosi.

1.° E prima, descrivendo l'origine dell'uomo con queste parole: « l'uomo *nacque* perfettamente ignorante, ignudo e inerme « in mezzo alla gran selva della terra », fa nascere il dubbio se l'uomo nacque in questa gran selva come nascono i funghi, o se sia nato da altri uomini. La prima di queste due ipotesi è da lasciare tutta a' sofisti, i quali, per dire aperta la verità, si sono sempre mostrati i maggiori creduloni che vivessero in terra. Quelli che s' attengono all' altra ipotesi diranno, che l' uomo che nacque, nacque da altri uomini, onde volendo far la storia del naturale sviluppamento dell'umanità, converrà risalire più su, e cercare qual fosse lo stato intellettuale e morale di quegli uomini, che non nacquero, dai quali nacquero tutti.

2.° Ma il nostro filosofo in questo secolo XIX asserisce, quasi testimonio oculare, che l'uomo *nacque* nella gran selva della terra, e che fu il tipo dell'ignoranza e della selvatichezza; e da un tale stato « nel quale più debole delle grosse bestie, « meno guarentito contro le ingiurie delle stagioni e degli eventi « di qualunque altro animale, non può d'ordinario da sè solo « provvedere alla propria conservazione » (3); non solo si conservò, ma « a forza di milioni di esperimenti passò a bel bello « allo stato di ragionevolezza ». Sono elleno queste favole anili, che possano prestare solido fondamento ad una filosofia, a quella sopra tutto che si chiama *filosofia civile?* è questo il vero metodo, il metodo sperimentale, con cui s' intende filosofare?

3.° Una dottrina che non posa se non sopra sogni d'imaginazione, non ha bisogno di esser combattuta. Tuttavia la chia-

(1) Ivi, § IX. (2) Ivi, § VII. (3) Ivi, § VII.

meremo a confronto d'un fatto innegabile e presente. L'esistenza di popolazioni selvagge ancora in questo tardo secolo, alle quali tutt' i milioni d'esperimenti che poteron fare nel corso di migliaja d'anni, nulla affatto giovarono per rilevarsi d'una linea in verso allo stato morale e civile, non dimostra ella abbastanza, che il progresso che pur si manifesta in altre nazioni è un fatto sì, ma *speciale*, non *universale e necessario*, e che « il diverso « stato d'infanzia, fanciullezza, gioventù e civiltà dei popoli non « è punto una legge necessaria di natura » (1), o s'ella è, tal non è che a certe condizioni estranee all' umanità, cioè a condizione che questa riceva ajuti dal di fuori, ajuti che a dar que' passi innanzi la sospingano, e la sorreggano e la confortino, ajuti, voglio dire, venienti dall' alto, da colui stesso che l' ha creata, nè mai poscia abbandonata?

1909. A noi dunque che non cerchiamo ingannarci, nè ingannare, è pur uopo lasciar da parte supposizioni sì vane, e appigliarci alla storia ed a'fatti psicologici, i quali si osservano, non s' inventano a voglia di fantasia. Or i fatti intrinseci alla natura umana, e quelli che ci somministrano le memorie dell'uman genere, ecco a qual modo ci fanno concepire i diversi stati giuridici dell' umanità.

L'industria materiale, i comodi e i godimenti fisici non sono i soli oggetti, intorno a' quali si volge l' umana intelligenza e l' umano sentimento. L' una e l'altro sale fino a Dio, concepisce ed onora il sommo essere, anela al sommo bene, indi una religione. L'una e l'altro s'espande dall' individuo negli enti simili a lui; indi l'amore, la beneficenza, la società. I campi seminati, le case fabbricate, le armi acconce, i vestiti opportuni sono mezzi d' incolumità e di godimento; non ne costituiscono la *perfezione morale*, nè la *felicità dell'uomo*; n'ajutano indirettamente l'acquisto.

Indi, il valor vero dello stato in cui vive l'umanità non può desumersi unicamente dalla sua condizione esteriore, ma principalmente dalla interiore; nè tanto dallo sviluppo dell' *attività d'analisi*, per la quale l' uomo indugia nelle parti delle cose, fa considerazioni esclusive, s'occupa d'oggetti minuti, ciò che certo il giova allo sviluppo economico e materiale, ma non l'innalza direttamente ad un grado maggiore d'intelligenza comples-

(1) Ivi, § IX.

siva, di virtù, e di merito; il che è dovuto allo sviluppo della sua *attività sintetica* spirituale e morale. Questi sono dati innegabili della natura umana: veniamo alla storia;

1910. Ella ci descrive i primi uomini creati da Dio costituiti in istato di società domestica. Non erano selvaggi, non *bestie*, o al di sotto delle bestie, no. Dotati di potenti e di perfette facoltà, furono di più arricchiti incontanente di tutte quelle cognizioni naturali e soprannaturali, che tornavano loro opportune a poter condurre una vita morale, religiosa, felice; e ad ammaestrare i figliuoli che dovevano generare. Erano insomma opere delle mani dell'Ente supremo, degne di tanto artefice.

Nondimeno il loro *stato intellettivo e morale*, benchè senza difetto, anzi fornito di tutte le abilità necessarie a progredire innanzi, si può concepire siccome uno *stato infimo* relativamente a quegli stati, a cui doveano successivamente elevarsi, secondo il divino disegno, a quel progresso di meriti e di maggior vita spirituale, al quale tendevano. Era quella prima una perfezione seminale, erano perfetti, come nel suo genere può esser perfetto il seme di grandiosa fruttuosissima pianta.

Del pari, perfetto era il loro *stato eudemonologico*: nessuna molestia, il più appagato contento. Ma anche questo fra gli stati eudemonologici, a cui dovevano giunger per gradi era l'*infimo*, il seme ferace d'una pienezza crescente di felicità.

Lo stesso dicasi dello *stato economico*: il bisognevole, il desiderabile per allora l'avevano in copia; ma poi si sarebbero ampliate le loro ricchezze insieme colla loro industria, quindi trovati sempre nuovi, schietti piaceri (1).

Lo stesso dello stato sociale: era una società conjugale perfetta; perfetta convivenza, perfetta armonia d'anime, consuetudine affettuosa, niente d'esclusivo e segreto, pien consenso di volontà; tutto comune; ed era un seme di altra e maggior società.

Da stato sì felice, l'uomo decadde; perdette i doni soprannaturali insieme coll'innocenza: gli essenziali costitutivi dell'umanità rimasero i medesimi; ma era entrato nell'uman cuore un principio di corruzione; le passioni irruppero per l'azion

---

(1) I *piaceri* sono cosa diversa dall'appagamento; e possono esser in opposizione a questo, o a questo condurre. V. *La società ed il suo fine*, L. IV.

velenosa di quello; la volontà cedevole ad esse divenne seduttrice dell'intendimento: quindi l'errore e l'ignoranza con esso; poichè ogni errore è ignoranza, e padre d'altra ignoranza.

Nè tuttavia il Creatore abbandonò quella sua creatura.

Da quell'ora lo sviluppo dell'umanità fu doppio.

Vi fu sviluppo della bontà naturale sostenuta dagli ajuti del Creatore, vi fu sviluppo del principio corruttore entrato nell'umanità: sorse lotta implacabile fra i due principj, combattuta con varia vicenda.

Se noi accompagniamo il principio corruttore ne'suoi andamenti, rileviamo ch'egli condusse alcune schiatte fino alla selvatichezza; e non troviamo esempio nella storia, che una sola di quelle siasi mai più riscattata nè da sè, nè per ajuto d'altre da quell'avvilimento.

Alcune schiatte scaddero alla barbarie, stato assai diverso dalla selvatichezza; e da esso talora si rilevarono, non pare da sè, ma ajutate da colonie civili e da' temosfori, che lor portarono la propria civiltà.

È questo il caso de' Greci aborigini, da' quali comincia la greca storia, che fa bel bello ascendere que' popoli dalla somma barbarie alla somma civiltà. Qua si riferiscono i favolosi sassi di Deucalione e di Pirra convertiti in uomini, e tant'altre favole. Quest'è storia d'un solo periodo e assai moderno; quella della piccola Grecia, che abbellita dall'imaginazione de' poeti e da quella non meno feconda de' filosofi, si convertì in teoria, fu presa per la storia tipica della civiltà umana (639).

Anzi veramente i *primi filosofi* furono i *secondi poeti*, non più popolari, non più discepoli al popolo, come i primi, ma maestri di questi, nunzj di nuova età, cantori di nascente civiltà; i quali appresso i popoli screditavano il vivere barbaro, che era l'antico nella loro cronologia; onde il vanto sì ricantato:

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
DICTUS *ob hoc lenire tigres, rabidosque leones.*
DICTUS *et Amphion Thebanae conditor arcis*
Saxa movere sono testudinis et prece blanda
Ducere quo vellet. Fuit haec sapientia quondam
Publica privatis secernere, sacra profanis:
Concubitu prohibere vago: dare jura maritis:

Oppida moliri: leges incidere ligno:
Sic honor et nomen divinis vatibus, atque
Carminibus venit (1).

Dove quel *dictus* ripetuto dà troppo a conoscere che nell'età d'Augusto (2) già non si potevano più narrare seriamente, nè tampoco dagli stessi poeti, le esagerazioni favolose di quel primo stato, i cui uomini s'erano chiamati tigri, leoni, macigni. Ora se non a queste, a simili esagerazioni si ritornava poco fa da' nostri pubblicisti; e sulle povere memorie e favole greche, echeggiate in bocca de' latini, si modellò una nuova storia de' progressi della civiltà umana. Ecco il fondamento sopposto al suo Diritto sociale dal Romagnosi.

1911. Ma noi dobbiam ricordarci, che ad un tempo col principio corrompitore entrato nell'umanità, si sviluppò, e via più si manifestò anche il principio naturale, buono, e da ajuti soprannaturali fortificato e guidato. Nè pur questo fatto si dee trasandare. Vero è che nella storia delle nazioni i fatti dipendenti da' due principj trovansi mescolati insieme; ma il separarli, il distinguerli secondo la loro naturale indole, è il primo uffizio della filosofia storico-giuridica. Perocchè ella dee raccorre dall'osservazione di ciò che avviene nell'umana natura (e gliel mostra specialmente la storia) tutti i *fatti naturali e specifici*, semplificarli, classificarli, considerarli nelle loro essenze, nella mera loro possibilità, come altrettanti *titoli possibili*, su' quali si fondano que' diritti del pari possibili, ch'ella toglie a stabilire (3).

De' quali *fatti specifici*, uno, il più *naturale* di tutti, si è lo sviluppo della bontà e rettitudine della natura umana, rimosse

---

(1) Hor., *Art. poet.*

(2) Come in questa età fosse considerata dai dotti l'idolatria popolare, ben si vede da quella satira d'Orazio che incomincia facendo parlare Priapo così:

Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum;
Cum faber incertus scamnum faceretne Priapum
Maluit esse Deum. Deus inde ego, furum aviumque
Maxima formido . . . . . .

L. I, Sat VIII.

(3) *Introduzione alla Filosofia del Diritto,* V.

da lei le cause perturbatrici, che appartengono all' altro fatto *contro natura*, allo sviluppo della umana corruzione.

1912. Se noi dunque incominciamo dal considerare questo primo fatto del naturale sviluppo dell'umanità in quant'è buona, non avremo certo a punto di partenza lo stato di selvatichezza e di degradazione; l' uomo anteriore alla società civile non sarà la bestia del Romagnosi, a tutte l'altre bestie inferiore. Anzi avremo un uomo non associato ancora, a dir vero, in civil comunanza, ma non però isolato; anzi unito ad una compagna intelligente e buona siccome lui. — Si separi pure dall' uomo colla virtù del pensiero ciò che nella storia non va diviso, l'aiuto soprannaturale; lo si separi, senza dimenticarlo, senza distruggerlo; per considerarlo poscia a parte, siccome un fatto d'altra indole; dovendosi, per dirlo di nuovo, a principio considerare ciascun fatto specifico a parte, e cercare a quai diritti ciascuno di essi fa luogo. Considerato adunque l'uomo senza corruzione e senza soprannaturale ajuto, fornito di tutto ciò che appartiene a sua natura, senza cercare onde l' abbia; noi abbiamo intelligenza, moralità, conjugio, natural contentezza. Nel quale primitivo stato, l'uomo non abbisogna di società civile, nè la desidera, nè ci pensa. Non ha egli ancora inventato molte arti, e molte industrie, non ha artificiale ricchezza, non commercio, nè politica; e tuttavia egli non si può chiamare selvaggio, nè barbaro; con pochi bisogni, ha molti, di poche specie, semplicissimi e vivacissimi piaceri. Or da quest' uomo primo, che è l'uomo accoppiato (1062), partendo, noi potremo seguire il corso di suo sviluppo; e vedremo alla società conjugale unirsi tosto la parentale, e i figliuoli allevati, alla lor volta moltiplicarsi: noi li vedremo cacciatori, pescatori, pastori, agricoltori; poscia col pensiero filosofico assistendo all'invenzione dell'arti, al loro perfezionamento osserveremo incominciato uno sviluppo industriale interminabile; allargata la domestica società in società patriarcale, aggiungersi ben presto il vincolo di tribù, più tardi quello di città, più tardi ancora quel di nazione: tutti stati morali, giuridici, felici, perfetti nel loro essere, senza bisogno che vi facciamo entrare la corruzione, la barbarie, la selvatichezza. Chi negherà che ognuno di questi stati non abbia una sua giustizia propria, una sua propria virtù e perfezione morale, una sua agiatezza, una pace, una felicità? E fino a tanto, che non trascorra il *periodo naturale* di ciascuno di

essi, niuno ha dover morale di accelerarlo, niuno ha dovere morale di uscire del suo stato per cercarne un altro più avanzato. Non vi è dunque dovere d'entrare nella società civile prima di quel tempo, in cui se ne manifesta da sè il bisogno, cioè in cui ella si rende (giacchè non è tale per sua natura) necessaria al mantenimento del diritto. « È cosa di fatto, dice il Ro-« magnosi, che lo stato di società delle genti *specialmente eu-« ropee* presenta nella sua posizione economica uno stato agricola « e commerciale; nella sua posizione morale uno stato illuminato « da dottrine, leggi e religione; nella sua posizione politica fi-« nalmente uno stato diretto dalle leggi, da principi e da ma-« gistrati. — Ora dimando se in massima almeno i tre stati « suddetti siano veramente di diritto necessario, o no? » (1). Quest'è la questione. A deciderla, convien da prima definire che cosa sia questo *diritto necessario;* e il Romagnosi così il definisce: « Per essere di diritto necessario conviene che la cosa « debba essere disposta in quella tale determinata maniera, senza « della quale sarebbe impossibile di rispettare l'ordine morale « di ragione stabilito come norma delle umane azioni » (2). Sulla qual decisione ho ad osservare sol questo: quell'impersonale *sarebbe impossibile;* acciocchè s'abbia un senso, dee esser tradotto in una frase personale, non rilevandosi altramente « per chi sarebbe impossibile di rispettare l'ordine morale di ragione ». In fatti impossibilità assoluta di rispettare l'ordine morale di ragione non v'ha mai per nessuno, essendo cosa dipendente dal libero arbitrio. Dunque, se l'obbligazione di formar parte della civil società fosse imposta solo a colui, a cui altramente fosse impossibile rispettare l'ordine morale di ragione, niuno sarebbevi che non potesse sottrarvisi dicendo: « Tant'è lungi, che per me sia impossibile rispettare l'ordine morale di ragione, che ciò dipende dal mero mio libero arbitrio; onde la società civile non è per me cosa di *diritto necessario* ». Dunque la frase impersonale del Romagnosi « sarebbe impossibile di rispettare l'ordine morale di ragione » da una parte non ha senso senza renderla personale, dall'altra non si può affatto tradurre in frase personale. Come andrà adunque intesa? Io credo, convertendola in quest'altra: « Senza la società civile, sarebbe impossibile a taluno o a molti di fare, che l'ordine morale di ragione venisse

(1) *Assunto primo,* § IX. (2) Ivi.

rispettato a suo pro dagli altri ». Così cangiata interamente, ella riceve un senso determinato e giusto, e riesce a quanto noi abbiam detto più volte, cioè che « ciascuno ha il diritto di costringere gli altri, co' quali egli si trova al contatto, a unirsi con esso lui in *società civile*, quando questa sia divenuta il mezzo necessario alla conservazione e alla difesa de'suoi proprj diritti ». Egli è quanto dire che il diritto di *pretensione giuridica*, proprio di ciascuna persona individua o collettiva, può in certe circostanze attuarsi con questa sanzione « di costringere gli altri all'aggregazione civile » (160-167). In *tali circostanze* la società civile è divenuta di *diritto* rispetto alla persona cogente, e di *obbligazione necessaria* (1) rispetto agli altri coatti.

1913. Si può dimostrare ancora, che l'aggregazione civile può divenire in certe circostanze anche un' *obbligazione etica*.

Il Romagnosi confonde il *diritto* coll' *obbligazione*, e l'*obbligazione giuridica* coll'*obbligazione etica*. Volendo egli provare « la necessità della vita agricola e commerciale, in linea « di rigoroso diritto naturale (2) », suppone un popolo di cacciatori moltiplicato, al cui sostentamento già più non basta la cacciagione. Non resta a questo popolo, che o invadere il territorio de' suoi confinanti colla guerra, o darsi a coltivare i terreni, al quale intento contribuisce non poco il civile associamento. Certo è ch'egli, venuto a tale stato, ha l'*obbligazione etica* di coltivare i terreni vivendo di tutte le buone industrie a cui egli sappia dar mano. Ma questa è una mera *obbligazione etica*. Poichè se un tal popolo volesse lasciarsi morir di fame, farebbe una pazzia che offenderebbe la morale; non però il diritto: chè niuno ha in verso sè stesso doveri giuridici, ma solo morali (3). Lo stesso è a dirsi della maniera con cui il Romagnosi toglie a provare la necessità dell' istruzione, dell' educazione, e dello stato politico (4). Qualora coteste istituzioni sieno necessarie per vivere o per viver bene, elle diventano incontanente un *dovere etico*. Solo relativamente a quella persona che n' abbisogna alla giusta difesa o guarentigia de'proprj diritti, esse di-

---

(1) La frase di *diritto necessario* che usa il Romagnosi, è anco inesatta per questo, che l'*obbligazione* è necessaria, e il diritto è solo *facoltativo*.

(2) *Assunto primo*, § X.

(3) *Essenza del Diritto*, c. III, a. III, e c. IV, a. I, § 3.

(4) *Assunto primo*, § XI e XII.

ventano oggetto di *diritto:* quando poi questa persona (individuale o collettiva) toglie ad esercitare il diritto che ha d'esiger dagli altri, che concorrano d'accordo a porre in piede quelle utili istituzioni; allora questi incontrano il *dovere giuridico* corrispondente di prestarsi alle sue giuste dimande, e ragionevoli pretensioni.

1914. Dunque la *società civile* non è un diritto per sè, ma diventa oggetto di *diritto* allorchè s'avverano certe date circostanze; le quali si sogliono avverare in una certa età, in un certo grado di sviluppo del genere umano. E questa età venne spesso anticipata dalla malvagità umana, che rese precoce il bisogno di ricorrere alla formazione d'una civile consorteria, qual mezzo sicuro od unico di difesa a dar guarentigia de' diritti proprj, contro agli attentati de' mariuoli.

1915. Parimente, non è la *società civile* per sua essenza un *dovere etico*; ma ella diviene tale, tostochè si fa mezzo necessario all'adempimenio de' proprj doveri; il che accade pure a certa epoca dell'umanità.

1916. Ingiuriosa cosa e contraria alla storia è dunque il dipingere co' più neri colori tutto quel tempo che gli uomini vissero in istato di società domestica o patriarcale, senza che loro venisse in capo l'associazione civile. Non era ancora la stagione di questa: e tuttavia fiorivano i costumi; la vita degli uomini era semplice, contenta, giojosa. Quanto grandi sentimenti! quanti affetti generosi! quanta libertà di cuore e di vita! L'animo non oppresso, nè affaticato dalle pungenti e sordide cupidigie dell'avere, nè straziato dalle ambizioni e dalle invidie, nè sminuzzolato dalle infinite inezie sociali, nè costretto dalle innumerevoli sociali convenevolezze, che, se fosse veduto cogli occhi del corpo, ci parrebbe un bambino fasciato: dall'immensa natura, di cui allora godea lo spettacolo ravvivante e intendeva il linguaggio sublime, elevavasi alla contemplazion del Creatore con lieto volo, e sentiva d'esser fatto per lui. Chi può posporre il vivere di quel tempo al nostro? Chi negargli o la moralità o il diritto? Ma come quel viver libero non può applicarsi alle nostre tarde età; così alle nostre tarde età non conviene quel diritto; nè perciò dobbiamo inferire che altro diritto non siavi che quello che fa per noi, altri beni che i nostri, altre morali obbligazioni, che queste che alle circostanze e condizioni nostre si trovano appropriate.

CAPITOLO III.

GRADAZIONE, COLLA QUALE SI METTE IN ESSERE LA SOCIETÀ CIVILE.

ARTICOLO I.

RICAPITOLAZIONI.

1917. Ora per continuarci a dimostrare come la società civile riceva un progresso di continuo allargamento quanto alla sfera de' suoi oggetti, è uopo che ci riassumiamo.

Abbiamo primieramente definita la società civile « quella che ha per iscopo di regolare nel miglior modo la *modalità* di tutti i diritti de' suoi membri »: definizione astratta e generale, ma che determina sufficientemente l'ufficio della società civile in tutta la sua estensione, e contiene il principio che fissa i limiti del suo governo.

Di poi, dimandavamo: Le società civili abbracciano sempre nel fatto una sfera così estesa, come è quella del suo scopo? Regolano esse sempre a pieno la modalità di tutti i diritti de' cittadini?

E rispondemmo di no: anzi al loro cominciamento esse ignorano gl'immensi confini del proprio lor territorio e in esso più s'addentrano quasi a caso, discoprendo sempre nuovo paese: il che fanno in ragione che si manifestano, col volgere delle età sociali, i bisogni di nuove provvidenze, e si moltiplicano le riflessioni degli uomini governanti e de' governati, e si elevan d'ordine. Chè nè a formare la società civile, nè a moltiplicare gli oggetti del suo governo portansi giammai gli uomini, senza stimoli determinati che a ciò li muovano.

Quindi prendemmo a favellare di questi stimoli, i quali in generale dicemmo essere i bisogni eccitanti l'umana attività, e raccogliemmo che « la società civile non potea cominciare, prima che i bisogni eccitatori dell' umana attività operassero, nè potea progredire alla sua più perfetta organizzazione e al suo più pieno esercizio, se non in ragione del maggior impulso che dava alle famiglie l'azione di que' crescenti bisogni ».

Or qui giunti volevamo esporre a qual modo i bisogni sospingano avanti ed estendano l'operosità delle società civili; ma prima ci parve dover rimuovere da' nostri passi un intoppo.

Alcuni scrittori, esagerando la necessità giuridica della città,

sembrarono pretendere, senz'essa non aversi possibilità di diritto: di che, la società civile avrebbe dovuto esistere di diritto fin dall' origine dell' umanità: e la lentezza de' suoi progressi si sarebbe dovuta riguardare come cosa barbara ed aliena dal diritto. Ci trattenemmo adunque a dimostrare, che come la *natura* dà agli uomini gradatamente gli stimoli efficaci che li muovono a comporre la società civile, e a perfezionarla; così la *legge del Diritto* ne impone l' obbligazione a tempo convenevole e gradatamente; di maniera che l'*ordine progressivo di fatto* delle società civili armoneggia coll'*ordine progressivo di diritto;* e che altrettanti sono gli *stati giuridici,* quanti sono i gradi dell'umano sviluppo sociale; de'quali *stati*, alcuni sono anteriori all' istituzione della città, poi vengono quegli d'una *città incipiente*, poi d' una *città progrediente* al suo migliore compaginamento, e ad una sempre più estesa operosità nell' esercizio di suo potere.

Riprendendo or dunque il filo del nostro discorso, esponiamo i bisogni, che successivamente esigono l'opera della civil comunanza, e la conducono su pe'gradi di sua sempre maggior perfezione.

ARTICOLO II.

GRADUATA FORMAZIONE E INCREMENTO DELLA SOCIETA' CIVILE.

§ 1.

Diritto di guerra e di pace, anteriore alla società civile.

1918. Prima della formazione della società civile, la società domestica di forma ristretta con un solo padre, o ampia con più padri sott'ordinati al supremo (patriarcale), faceva guerra, stringeva alleanze colle altre società o domestiche o anche civili che potessero trovarsi al contatto con essa. Così Abramo guerreggia i quattro re (1) (ecco la società domestica in guerra colla civile), e fa un trattato di pace con Abimelech re di Gerara e con Phicol capo del suo esercito (2); lo stesso fa più tardi Isacco (3); e del pari Giacobbe stringe patto d'alleanza con La-

(1) Gen. c. XIV.
(2) Ivi, c. XXI.
(3) Ivi, c. XXVI.

bano (1). La *società domestica* fu talor anco più potente e più fiorente della *civile* in que' primi tempi, a tal che questa temeva di quella. *Recede a nobis*, disse il re di Gerara ad un semplice padre di famiglia com' era Isacco, *quoniam* POTENTIOR NOBIS FACTUS ES VALDE (2).

§ 2.

Il bisogno di difesa esterna delle famiglie è l' unico stimolo efficace alla formazione delle società civili.

1919. Ora, acciocchè la *società domestica*, che per sè poteva fiorire e prosperare, si risolvesse ad associarsi con altre società domestiche in comunanza civile, era necessario una cagione straordinaria.

Le cagioni potevano esser due: 1.° la volontà di offendere, cioè di soggiogare altre società, di conquistare, 2.° il bisogno di difendersi dall'assalto d'altre società.

1920. La prima di queste due cagioni, qualora non si possa ridurre alla seconda, è per lo più ingiusta (D. I. 680): ella dunque non suol prestare un'occasione giuridica alla formazione della città. È qui tutta la storia delle imprese eroiche dell'antichità, delle colonie che andavano a stabilirsi, colla spada alla mano, dove meglio lor conveniva in mezzo a'popoli che soggiogavano, e in gran parte struggevano.

1921. La seconda cagione, cioè il bisogno di *legittima difesa*, è dunque buona occasione giuridica prestata dagli eventi alla formazione delle società civili primitive.

1922. Ma il bisogno di *difesa* è di due maniere.

V' ha un bisogno di *difesa interna*, nella stessa società, di un membro verso l'altro, e v'ha un bisogno di *difesa esterna*, di una società verso l'altra.

1923. Nell'interno della *società domestica* il bisogno di difesa assai rado si manifesta, avendo la natura dato a tutti i membri sufficiente guarentigia nelle scambievoli loro affezioni naturali, e in ogni caso un tal bisogno non può essere occasione di stabilire un' associazione civile.

---

(1) Ivi, c. XXXI.

(2) Ivi, c. XXVI, 16. — Noi abbiamo descritti i passi pe' quali i popoli passano dallo stato di natura a quello di società civile nel *Diritto individuale*, 1052-1057.

Nell' interno della società civile, si manifesta certo il bisogno di difesa d'un membro verso l'altro; ma essendo la società civile già formata, esso è uno stimolo a' cittadini di perfezionarla, non d' istituirla. Lo stesso dicasi del bisogno di difesa esterna, d'una società civile verso d'un'altra.

Rimane che lo stimolo efficace e giuridico, che già mosse i padri di famiglia ad aggregarsi in civil comunanza, sia stato il bisogno di difesa esterna della famiglia, il bisogno di difendere le proprie famiglie contro ad altre famiglie potenti, o contro una società civile precedentemente stabilita.

1924. In fatti lo stabilimento d' una società civile dovette chiamare lo stabilimento d'altre simili: senza di che le famiglie disgregate sarebbero soggiaciute al pericolo di venir malmenate, e soggiogate dalle famiglie aggregate in civil consorzio, per la loro aggregazione rese prevalenti.

1925. Consegue, che a misura che il *pericolo* di sofferire danno ne' beni o nella libertà si veniva formando e sentendo più grave e più costante, i padri più fortemente dovessero stringersi insieme, e più stabilmente.

§ 3.

In quali circostanze un bisogno permanente di difesa esterna delle famiglie si manifesti.

1926. Dico più *costante;* perocchè se il *bisogno di difesa esterna* è passeggero, non è stimolo sufficiente a costituire a pieno la società civile, che è un' aggregazione perpetua delle famiglie (1630-1639).

Di vero, quelle associazioni che si fanno tra le famiglie solo per rimuovere un *pericolo momentaneo,* destinate a disciogliersi tosto che il pericolo è cessato, più tosto che società civili, si debbon chiamare abbozzi ancora informi, tentativi, prove, rudimenti di società civili, o mere alleanze; le quali sogliono precedere la formazione d' una società perpetua, come ci attestan le storie.

1927. Quali adunque sono le circostanze di fatto, in cui il pericolo e il conseguente bisogno di difesa è veramente costante, atto perciò a spignere gli uomini a contrapporvi uno stabilimento pure di costante difesa? E quali sono le circostanze che presentano solo de' pericoli momentanei, e che provocano solo

accozzamenti e aggruppamenti temporanei, senza l'unione stabile e perpetua delle famiglie?

Due circostanze sono da considerarsi: 1.° una violenza conquistatrice o dominatrice; e 2.° la vita ordinaria delle famiglie coesistenti.

Vediamo in entrambi questi accidenti, quando si producano circostanze di continuo pericolo, e quando si producano circostanze solo di pericolo istantaneo.

A.

Conquiste.

1928. Qualora si leva un violento a sommettere gli altri uomini al suo potere, si fa sentire lo *stimolo* d' unione sì dalla parte del *violento*, che non può assalire le masse da sè solo; e sì dalla parte de'violentati, che si apparecchiano alla difesa.

I. Supponiamo che il violento trionfi.

In tale evento egli non mette in piedi una *società civile*, ma una *signoria*. Pure incontanente dietro alla *signoria* corre di necessità qualche forma di *società civile*.

1929. La società civile così istituita riesce tanto meno perfetta, quanto più domina in essa l'*elemento signorile*.

1930. La *società civile* che nasce dalla conquista o è formata da' soli conquistatori, o da' soli conquistati, o dagli uni e dagli altri.

1931. Solo in quest' ultimo caso ella acquista una buona forma; perchè egli è questo il caso, in cui l'*elemento signorile* men prevale, meno assorbe l'elemento sociale.

1932. La società civile si costituisce da' soli conquistatori quando il popolo conquistato si tiene schiavo, o si divide e sparpaglia, privo de' diritti civili.

Allora, se la servitù è tale da rompere anche i legami domestici, lo stato giuridico del popolo vinto torna ad essere *stato di natura*, che pur troppo si realizza, e si è più volte realizzato in sulla terra.

1933. Che se la signoria de' conquistatori pesa sopra i conquistati con un grado di minore oppressione, è da considerarsi lo stato del popolo vinto al tempo della conquista. O egli si trovava in istato di società domestica o di tribù, o già in istato di società civile.

1934. Nel primo caso, egli è lasciato nello stesso stato giuridico di famiglia e di tribù, nel quale si ritrovava prima della conquista; ma la famiglia stessa, e la tribù è schiava de' vincitori. Tale fu lo stato del popolo ebreo in Egitto, quando pesò su di esso l'impero del Faraone Amenofe. I capi delle tribù, delle cognazioni, e i padri di famiglia il governavano.

1935. Se poi il popolo conquistato, al tempo della conquista è già ordinato a *società civile*, allora la signoria de' vincitori ha due gradi; o ella distrugge affatto ogni *vincolo civile* fra le famiglie del nuovo popolo, e lo lascia in istato di *società domestica*.

Ovvero se la signoria è più mite, il popolo conquistato mantiene qualche unità civile, anzi si stringe fra sè con più stretti vincoli; e conserva tutte o in parte le sue leggi, i suoi costumi, la sua religione; solo manca del supremo potere civile. Riman dunque fra questo popolo soggiogato qualche rudimento di *società civile*, ma di una *società civile* serva e non libera (112-122); di società civile diversa da quella che fanno tra di loro i conquistatori.

Le conquiste degli antichi popoli d'Oriente presentano tutti questi diversi gradi di signoria e di servitù corrispondente: il popolo vinto talora è al tutto disciolto, non sussistendo più di lui che *individui* (schiavi); talora rimane diviso in *società domestiche* (schiavi); talora anche resta unito in *società civili* imperfette (schiave).

Gli Ebrei in Babilonia si trovavano in quest'ultimo caso.

1936. La ragione poi perchè il popolo conquistato veniva così sottoposto ad una maggiore o minor servitù, si era, che quelle conquiste eran fatte da *famiglie* dominanti, non da *società civili;* quindi esse tendevano a stabilire *signorie*, e non *società;* perocchè la famiglia (1) trae seco signoria, e la società civile trae seco società. Ogni qualvolta la *famiglia* conquista, i conquistati rimangono servi.

1937. Che se consideriamo la *società civile* in quant'è formata da' vincitori fra loro, è anch'essa meno perfetta secondo

(1) La famiglia è certamente *società* e *signoria insieme*; ma come società è limitata e non può estendersi che per un solo mezzo, per generazione; la *signoria* può estendersi senza limite.

che più domina l'*elemento signorile* e domestico in essa, e più questo assorbe e ingoja l'*elemento sociale*.

1938. Ha qui luogo di nuovo la distinzione tra *famiglie conquistatrici*, e *individui conquistatori*.

Nell'oriente, dove la famiglia era costituita pienamente, ella conquistando senza sciogliersi produceva imperi, ne' quali quasi tutto era *signoria;* pochissimo era *società*.

L'opposto è il fatto delle Colonie. Queste unioni di giovani scapoli, associati all'impresa di fondare una città, dove lor meglio attalentasse, non traendo seco l'elemento famigliare, incominciavano dalla fondazione della stessa *società civile:* quindi i loro stabilimenti (fosser pure capitanati da un solo) erano sempre *repubbliche*, cioè vere e mere società (1).

Poscia, tali avventurieri avevano bisogno di mogli, le quali essi dovean trovare nel popolo conquistato. Non potean dunque nè distruggere, nè tenere schiavo questo popolo, ma doveano seco associarlo. Ma nello stesso tempo non poteano fidarsi di lui; perocchè, ov'egli avesse potuto levar la testa, n'avrebbe certamente cacciati i violenti ed ingiusti stranieri. Il timore del popolo conquistato dovea durar lungamente nelle colonie stabilite: quest'era una cagione permanente di timore, un pericolo costante. Il qual timore non si diminuiva e cessava se non per la mescolanza de' sangui, e per gli assalti di nemici comuni, contro ai quali popolo conquistatore e conquistato mescolato insieme guerreggiava ben presto una stessa guerra, difendeva una stessa causa di comune difesa, dava e riceveva ripetuti pegni di fratellanza.

Nelle quali circostanze s'avverava quello *stimolo di bisogno perpetuo*, che, come dicevamo, è necessario, acciocchè gli uomini s'inducano a formare vere *società civili* co' caratteri di stabilità e di perpetuità; stimolo che non è egualmente necessario a conservarle, dopo che son già formate.

1939. II. Abbiam supposto, che gli assalitori trionfassero, ed è ciò che quasi sempre avvenne nell'antichità. La ragione di que'successi è manifesta. Chi assaliva era preparato, e chi dovea difendersi trovavasi sprovveduto, confidente nella lunga tranquillità, e dalla naturale e abituale inerzia avvezzo alla pace,

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. III, c. VI.

intorpidito. Tuttavia, facciamo ora la supposizione contraria, quella d'una vigorosa e trionfante difesa. Abbiam già qui un primo stimolo all'unione delle famiglie; ma la costanza di questa unione dipende dalla lunghezza e dall'ostinazione della guerra, o d'altri sempre nuovi pericoli sopravvegnenti. Se l'unione necessaria fatta per mantenere la propria libertà ed incolumità dura lungo tratto di tempo, può ben avvenire che piaccia di conservar quell'unione anche finita la lotta. Ovvero, durante la lotta (il che è più facile), l'ambizione di qualche capitano fortunato e destro può farsi signore o capo civile; e finalmente, anche la gratitudine del popolo può desiderar suo capo e reggitore colui che più volte l'ha salvato dallo sterminio guidandolo alle battaglie. Così la famiglia degli Asmonei rimase alla testa del popolo ebraico, dopo le lunghe e gloriose guerre da essa sostenute a difesa della religione e della patria.

B.

Accidentali ostilità tra famiglie.

1940. Quando si metta da parte il caso della conquista prodotta da passione di dominio o da bisogno di sussistenza, lo stato ordinario delle famiglie conviventi è di *pace;* e sono rare *eccezioni* le *ostilità;* le quali s'accendono per accidentali motivi per lo più fra giovani, per insulti, gare, amori.

I quali motivi non sogliono produrre che guerre di breve tempo, e quindi non sogliono essere stimolo sufficiente a formare le costituzioni civili, che dimandano perpetuità.

1941. Tuttavia soglion produrre alleanze ed associazioni temporanee che sono rudimenti, e quasi tentativi che fa la natura per produrre la civil società.

1942. Questa comincia poscia da uno sbozzo imperfetto, e viene maturandosi a pieno col tempo, se qualche accidente straordinario, dandole una spinta, non la porta più presto a maturità.

1943. La *società civile* può essere imperfetta

1.° o perchè non è ancora a pieno costituita — imperfezione essenziale;

2.° o perchè l'esercizio de' suoi poteri non è pienamente attivato — imperfezione accidentale. — Come questo esercizio si vada gradatamente attivando, noi esporremo nel seguente

capitolo. Ell'è materia assegnata a questo il dichiarare, in che modo la civile società gradatamente si costituisca.

1944. E osserviam tosto, che la *costituzione* della civil società rimane imperfetta per tre cagioni:

I) o perchè le manca la *perpetuità*, non è costituita come istituzione che dee durare in perpetuo;

II) o perchè le manca l'*unità;*

III) o perchè le manca la *totalità de' poteri*. Consideriamo tutte e tre queste imperfezioni.

I.

Periodo, in cui le società civili, non sono ancora formate, e si fondano stabilimenti civili temporanei.

1945. Agli esordi nelle nazioni, dove non ha avuto luogo quel permanente bisogno di difesa che dicevamo, l'unione delle famiglie in positive associazioni sotto un potere governativo giunge assai tardi a conseguire il carattere di stabilità e di perpetuità. Rimangono le famiglie in una cotale condizione mezzana fra lo stato di famiglia e quello di società civile, e vacillano fra l'uno e l'altro: allora appariscono de'cotali saggi o abbozzi di società civile, secondo i bisogni accidentali, che cessano, e poi di nuovo si riproducono.

1946. Nella storia del popolo ebreo noi veggiamo questo periodo essere stato quello de' giudici, eletti a tempo, secondo i bisogni del popolo. Se non v'aveano nemici esterni a temersi, le famiglie discendenti da Giacobbe, e le tribù conviveano, senza un governo comune.

1947. Simile stato di società civile imperfetta per mancanza di continuità e di permanenza fu pur quello delle nazioni germaniche prima che si stabilissero in sulle terre de' Romani: eleggevano un capo alle imprese guerresche: finite queste, cessava ogni comune governo, e le famiglie, o i gruppi di famiglie tornavano a vivere in istato di società domestica, o di tribù, che non è che l'agnazione associata, una società domestica artificiale (1).

---

(1) Lo *stato di tribù* differisce da quello di *società civile*, perchè il potere riconosciuto nella tribù non si limita al regolamento della modalità de' diritti, come fa il potere governativo nella società civile; ma il capo tien luogo di padre comune ed esercita un dominio ad imitazione del paterno. I

II.

Periodo, in cui le società civili che tendono a costituirsi non hanno a pieno conseguita l'unità del potere governativo.

1948. In quel periodo di tempo, nel' quale le famiglie o tribù coesistenti (date le circostanze descritte) vanno laboriosamente maturando il parto della civile associazione, compariscono de' saggi di associazioni imperfette anche per questo che il governo che si va istituendo è ancor privo di unità.

1949. Nell'accennato periodo del popolo ebreo, che precedette l'istituzione de' re, il potere civile apparisce diviso. Già collo stesso testamento di Giacobbe fu diviso il potere, avendo il patriarca conferita la primogenitura a' figliuoli di Giuseppe, il sacerdozio a Levi, ed a Giuda l'imperio (1).

1950. Egli sembra che la *primogenitura* conferita a Giuseppe, e l'*imperio conferito* a Giuda, sieno stati semi o principj di unità che il patriarca morente metteva tra' suoi figliuoli. La primogenitura dovea esser principio d'unità fin a tanto ch'essi e i lor discendenti si conservassero in istato di tribù, in cui si mantennero durante i centonovantanove anni passati in Egitto dopo la morte di Giacobbe, nel qual tempo probabilmente Giuseppe e la sua stirpe prevalse. L'impero dovea essere altro principio d'unità che era per isvilupparsi più tardi, quando si ordinassero a stato di perfetta società civile, mediante l'elezione de' re, ben preveduta da Giacobbe, e poi da Mosè, che cinquecent'anni prima scrisse la legge del futuro regno (2). Il

---

legami sono quelli dell'*agnazione*, e di qui pure si distingue la tribù dalla società civile. Il rispetto e l'ubbidienza che si presta al capo della tribù si riferisce al padre defunto, ch'egli rappresenta.

(1) Paral. V, 1.

(2) Deut. XVII. — L'aver Giacobbe divisa tra' figliuoli la *primogenitura*, l'*impero*, ed il *sacerdozio*, è già un gran passo verso lo stato di società civile. Perocchè, secondo le tradizioni domestiche, questi poteri soleano esser compresi nella *primogenitura*; giacchè, oltre il raccogliere tutta o una parte maggiore d'eredità, il primogenito esercitava il sacerdozio della casa, ed a lui passava una parte dell'impero paterno. Ora Giacobbe tolse alla primogenitura (base della tribù) le sue attribuzioni principali, quella dell'impero e del sacerdozio, e così mise, coll'allargare i vincoli della società domestica e tribunizia, le basi o i semi della civile società. Alla primogenitura non restò più che il diritto di avere nell'eredità una porzione doppia, e Mosè cinque secoli dopo restrinse ancora l'autorità paterna colla legge che divietava al padre il trasportare la primogenitura in un figliuolo

sacerdozio poi era principio d'unità permanente, che dovea unire tutti i discendenti d'Israello in qualsiasi stato sociale essi si ritrovassero (1).

1951. Durante il tempo de' giudici, non era ancor formata l'organizzazione de' poteri; eccetto quella del sacerdozio stabile nella tribù di Levi, il qual suppliva agli altri poteri qualora essi mancavano; talora poi questi s'organizzavano temporaneamente, secondo i bisogni.

1952. E qui non par necessario osservare, che l'*unità* della mente sociale e del potere governativo di cui parliamo, non è unità materiale, ma formale, di modo che i poteri anche divisi fra molti hanno unità, quando sieno ordinati con tali relazioni fisse e dipendenze, che una riesca sempre la loro azione complessiva.

III.

Periodo, in cui le società civili non sono ancora del tutto formate perchè manca l'istituzione di qualche potere essenziale.

1953. Finalmente in quel tratto di tempo che l'umanità impiega a passare dallo stato di società domestica a quello di società civile a pieno formata, la storia ci presenta de' saggi di società tra le famiglie che non hanno piena forma di civil società, perchè non fu attuata che una parte di quel potere che è essenziale alla civile società.

1954. Quando Mosè ed Aronne ricevettero l'incombenza di condurre il popolo fuor dall'Egitto, essi non avevano ancora occupata la pienezza del poter civile; ma solo il comando militare, e la rappresentanza politica in faccia agli Egiziani.

Ben presto Mosè divenne il *giudice* de' dissidj del popolo. Egli allora prese possesso d'un altro ramo dell'autorità civile; e il bisogno del popolo fu lo stimolo che fece riconoscere la

---

che non fosse veramente primogenito (Deut. XXI, 16, 17). Prima che entrassero di fatto in esercizio i leviti, i primogeniti esercitarono ancora il sacerdozio (Exod. XIII, 2; XXXIV, 19; Num. VIII, 16); ma Mosè ben presto introdusse il levitico sacerdozio secondo le disposizioni testamentarie d'Israele. Così la società di famiglia e di tribù si andava modificando, e perdeva di forza e di strettezza a profitto della *società civile* che veniva comparendo. — Mosè diminuì pure notabilmente l'autorità paterna, anche quanto al diritto di castigare i figliuoli (Exod. XXI. — Lev. XX. — Deut. XXI, 18-21).

(1) I maestri uscivano per lo più dalla tribù di Simeone.

sua autorità giudiziale, la qual non era altro che l' esercizio d'un pubblico beneficio. Più tardi fu *legislatore*. Quando elesse i principi, i tribuni e gli altri capi del popolo, fece uso dell'autorità di *costituire i magistrati inferiori* (1).

1955. Ma colla sua morte, il suo potere cessò, e Giosuè non fu più che un capitano. I giudici che gli successero ad intervalli, esercitarono uffizj varj secondo i bisogni. « Tali giudici, « dice un dotto scrittore, intimavano le guerre, comandavano « l'esercito, concludevan la pace, nè eran questi i soli o i prin« cipali loro negozj: alcuni non fecero nulla di questo, come « Jair, Ibzan, Elon, Abdon, Eli e Samuel. Erano dunque « amministratori della potestà suprema, esercenti i diritti di « maestà; davan comandi, ma privi dell' autorità di far legge, « e di levar tributi; onorati, ma senza alcuna distinzione este« riore; senza alcun privilegio; nè già trasmettevano a'posteri la « lor dignità, ma provvedevano senza emolumento alcuno al ben « pubblico, acciocchè il comune fosse salvo, la vera religione « conservata, e fosse Dio il solo re in Israele (2). Nè tampoco « tutti furono reggitori dell'intero comune; ma più d'essi pre« sedettero a sole alcune tribù » (3).

ARTICOLO III.

CONSIDERAZIONI SUL TEMPO DI TRANSIZIONE FRA LA SOCIETA' DOMESTICA E LA CIVILE.

§ 1.

Importanza de' fatti storici di questo periodo.

1956. Il periodo di tempo, nel quale l' umanità lottò seco stessa per uscire dalle angustie della domestica società e rallargarsi in civili comunanze, attirò assai poco finora l' attenzione de' filosofi; i quali non sembrano essersi accorti della suprema importanza di meditare questo tratto di tempo, in cui si opera insensibilmente il passaggio fra l'uno e l' altro stato. In quella vece si contentarono di considerare lo stato di società domestica, e quello di società civile, come se fossero appariti d'improvviso, pienamente compiuti e formati; si limi-

---

(1) Exod. XVIII, 25, Deut. I, 15.
(2) Jud. VIII, 22-23.
(3) Jahn, *Archeologia biblica*, § 216,

tarono ancora a considerare il fatto della società civile quale esiste nella nostra Europa, sperando di rinvenirne facilmente le cagioni e le origini in una ipotesi dell'imaginazion filosofica.

1957. All'incontro, il fatto complicatissimo delle nostre società non si può intendere, nè spiegare, nè giudicare, se non si medita istantemente, profondamente quel lento e variato lavoro della natura umana, col quale questa, impiegandovi molti secoli, il produsse. In somma non si dee trarre la teoria della società dall'uovo non fecondato della mera idea che sta nella mente; ma è la storia quella che co' suoi svariatissimi accidenti somministra le condizioni e i dati positivi, i quali, cangiati dalla mente in condizioni e dati possibili, diventar possono materiali acconci a costruire la teoria.

1958. Intanto noi possiamo cavare da ciò che abbiam detto alcune conseguenze, le quali dimostreranno e possibile e oltre modo importante lo studio storico di cui parliamo.

§ 2.

La società civile passa per una serie di stati informi allo stato di piena formazione.

1959. La prima si è, doversi riguardare come un errore il credere che fra la *società domestica* e la *civile* nulla vi sia di mezzo.

Oltre la *società patriarcale*, che è una società *domestica ingrandita*, nella quale più padri e più famiglie obbediscono al *progenitore vivente;* vi ha di mezzo la *tribù*, che, come l' abbiam definita, è « una società patriarcale artificiale, formata entro una stessa agnazione »; ossia è una finzione di società patriarcale, che hanno fra loro i cognati e gli agnati (1).

1960. Ma oltracciò si può concepire una serie lunghissima di *società civili informi*, per le accennate mancanze essenziali 1.° di perpetuità, 2.° di unità, 3.° di totalità di poteri (2). Così

(1) Altrove (1134-1139 e D. I. 1340-1348) ho dimostrato che la *cognazione giuridica* esiste in natura fin'a tanto, che « i cognati hanno la memoria, ed il sentimento della loro cognazione alimentato dalla consuetudine di trattarsi come cognati ». Questa indicazione era qui necessaria per ispiegare come tutti gli uomini non si concepiscano per una tribù sola, benchè sieno tutti proceduti da un solo primo padre.

(2) La mancanza di *organizzazione stabile* ferisce ad un tempo tutte e tre queste condizioni, cioè la perpetuità, l'unità e la totalità de' poteri.

pure si dee dire informe una *società civile-serva*, mancando essa della *supremazia*, essenziale carattere d'una perfetta società civile (1625-1629).

1961. Finalmente, acciocchè la società civile abbia almeno, quanto all' *essenza* ed all'*integrità* (1), attinta la piena sua costituzione, si richiede di più, ch'ella, oltre tendere di fatto e per istintivo movimento, a regolare UNICAMENTE la modalità di tutti i diritti a comune vantaggio, sia pervenuta altresì a formarsi « la chiara coscienza di questo suo ufficio, e, dopo ciò, anche a riconoscerlo come legge scritta fondamentale ». Questo è quello che aspettiamo dalle età future.

1962. Intanto facciamo accorti i nostri lettori, che se ciò è vero, vero dee essere altresì, che la società civile non può attignere la sua piena e perfetta costituzione, se in prima la *Filosofia della politica* non ne abbia presentata alle menti la teoria; se questa coll'analisi non abbia separati i varj elementi nelle umane società tramescolati, e a ciascuno di essi attribuita la propria legge giuridica; se, dividendo colla più scrupolosa ed assidua diligenza specialmente ciò che spetta all'elemento sociale da ciò che spetta all'elemento signorile, e ciò che spetta all'elemento sociale-civile da ciò che spetta ad altri sociali elementi, non sia pervenuta a stabilire con inconcussa evidenza, che « il regolamento supremo-necessario della modalità di tutti i diritti de' sozj è l'oggetto unico ufficiale della civil società ». Questo netto principio noi lo scriviamo ne' libri: or da' libri dee passare nelle teste de' popoli; da queste nelle loro costituzioni: ma tutto ciò non può essere che l'opera del tempo, che pur s'affretta, e della probità e della civile sapienza de' legislatori non meno che di quanti amatori sinceri vanta la patria e l'umanità.

§ 3.

L'ostacolo principale alla piena formazione della società civile è l'egoismo delle famiglie.

1963. Un'altra conseguenza di somma importanza si è, che il maggior ostacolo che trovi l'umanità a consociarsi perfetta-

(1) Si potrebbe distinguere le parti *essenziali* dalle *parti integrali* della civile società; ma noi non vogliamo qui entrare in una distinzione sottile, di cui non abbiamo per ora bisogno a fare intendere chiaramente i nostri concetti.

mente in comunanze civili d'un modo pacifico si è l'*egoismo della famiglia.*

1964. Quest'egoismo è il male della società domestica; giacchè ogni società, ogni istituzione umana ha il suo male proprio, caratteristico.

La società domestica è fondata sulla *signoria* del padre. Il concetto della *signoria* paterna s'imprime profondamente dalla natura nelle menti de' figliuoli; il concetto d'una *società* artificiale, qual è la civile, non l'hanno a principio; poscia si traccia nelle menti languidamente, e vi riman lungamente in uno stato irreflesso e senza coscienza. Quindi tutti i membri della società domestica operano naturalmente secondo il tipo che più vivo hanno in mente, quello della *signoria;* lo sviluppo di questo principio si riduce ad accrescere la signoria della casa: così dalla famiglia, come abbiam veduto, escono gl'imperi, e i governi dispotici.

1965. L'*amore di famiglia* è d'un'indole propria, diverso immensamente dall'*amicizia.* Questa fa che l'amico dimentichi sè stesso, sollecito sol dell'amico; per l'amore di famiglia, l'uomo non dimentica sè stesso, ma confonde seco gli altri.

L'amor di famiglia è anco diverso dalla *benevolenza sociale,* per la quale l'uomo vuol bene al corpo collettivo di cui egli è parte in vista del vantaggio che ne ridonda a sè, è un calcolo d'interesse: l'amor di famiglia non è calcolo, ma semplice istinto di natura.

1966. Per l'*amore di famiglia* tutti i consanguinei che ne sono membri formano una *sola persona di sentimento*: è un sentimento unico, a cui vien poi dietro pedissequo e ministro anche un calcolo intellettivo: l'amor di famiglia, in una parola, è l'*amor proprio* di ciascuno esteso e rinforzato; è un amor proprio risultante dalla fusione nel sentimento di ciascun di molti amor-proprj, reso oltracciò superbo ed audace dalla coscienza che ha ciascuno delle forze di molti, diretto da un'unica idea, quella di signoria (1). Quindi gli *schiavi* furono considerati sempre dagli antichi come parte della famiglia: e po-

(1) Noi descriviamo la famiglia qual è per sè nel genere umano. A torto ci si opporrebbe la famiglia qual è formata ed educata nelle società nostre civili. In tali famiglie si debbono distinguere un gran numero di sentimenti stranieri a quelli proprj della famiglia stessa.

chi, prima di noi, sono stati coerenti nell'insegnare che la pretesa società *erile* non è società (969-981), anzi fu generalmente trattata nel Diritto sociale-domestico.

Nella famiglia dunque si estinguono le affezioni universali (l'umanità) in ragione dell'intensità in cui s'accrescono le affezioni di sangue: il cuore umano si ristringe, e raggomitola: e quant'è più angusto il novero de' membri componenti la società domestica, tanto è maggiore il numero degli stranieri verso cui quella suol essere ingiusta (1); e se è ingiusta in minor grado, è solo perchè possiede minor quantità di forze, colle quali esercitare l'ingiustizia.

1967. Quest'angustia della società domestica fu sentita sì fattamente da Cicerone, che il grand'uomo non seppe trovare l'origine della *giustizia*, se non nel maggior dilatamento della società di cui ella è una forma sì ristretta. Degno è d'aversi presente quel luogo, dove egli esprime forse meglio che altrove il suo pensiero dicendo, che l'amore universale degli uomini « nato da quella prima seminagione, per la quale si amano i « nati dai loro procreatori, e si unisce di conjugio e di stirpe « tutta una casa, bel bello serpeggia al di fuori prima colle « cognazioni, quindi colle affinità, appresso colle amicizie, po« scia colle vicinanze, di più co' cittadini e con quelli che sozj « ed amici sono ne' pubblici affari, finalmente col complesso « di tutta l'umana gente: la quale affezione di animo che *dà « a ciascuno il suo*, e che munifica ed equa protegge codesta « che io chiamo società della congiunzione umana, si dice GIU« STIZIA » (2). Così Cicerone non riconosce avervi giustizia sopra la terra se non allora, che l'amore nato in seno della famiglia sia propagato a tutto il genere umano: dove, se da una parte si vede il *gentile* che non sa sollevarsi fino a concepire come la dignità dell'individuo, fondamento della giustizia, debba essere riconosciuta anche nello stato di natura, dall'altra si vede il *romano* educato fuori dalle famigliari angustie, capace d'intender che cosa sia la bellezza e la santità d'una società universale.

1968. Quest'indole rinserrata della famiglia, questa stretta unione di pochi che si dividon da' molti, e che legati insieme

---

(1) *La società ed il suo fine*, L. I, c. II.

(2) *De Finibus*, V, XXIII.

si succedono di età in età, è attissima a conservare le *tradizioni religiose* vere ed erronee, e le *costumanze* utili e dannose, buone e malvage; e le tradizioni e le costumanze conservate a lungo son nuovi vincoli che stringono la famiglia e dall'altre tutte sempre più la dividono. Non solo le famiglie che hanno errori e vizj diversi facilmente si odiano; ma esse contraggono incredibili ripugnanze, gelosie ed emulazioni fra loro per la sola diversità delle *costumanze indifferenti*, e per le loro *diverse forme* con cui vestono uno stesso sentimento, uno stesso pensiero. Nelle famiglie lungamente fra lor separate nascono oltracciò dialetti ed idiomi proprj: i quali poscia sono un nuovo muro di divisione dagli stranieri, un cemento nuovo fra i proprj membri.

1969. Tutte queste cagioni concorrono a render difficile la perfetta unione di più famiglie o tribù in perpetua, una intera società civile. Laonde questa consociazione non suole accadere mai pienamente per *via pacifica;* ma ella ha bisogno di un qualche violentissimo accidente che urti e sospinga le famiglie contro lor voglia a superare tanti e sì possenti ostacoli, o che distrugga e sperda le famiglie stesse per associar poi gl'individui.

1970. E pure l'umanità non potrebbe compiere i suoi destini se essa non giugnesse ad associarsi in civili consorzj. La provvidenza dunque, che la conduce, ella stessa s'incarica di combattere contro l'invincibile egoismo, l'ostinato spirito d'indipendenza, la tenacità delle usanze, il pregiudizio inveterato, la superstizione, l'ignoranza, l'assolutismo delle famiglie: ella contrappone a tanti ostacoli forze terribili, che spesso scuotono la famiglia da' fondamenti, la umiliano, la scompigliano, la squarciano in brani; i quali brani poscia sono appunto materiali acconci e purgati a comporre l'edificio nuovo, maestoso e regolare della civile associazione, in cui l'umanità proceda più unita e più libera al suo gran fine. Ecco la provvidenza a pieno giustificata, ecco perchè ella suscita a quando a quando que' genj guerrieri, che sotto nome di conquistatori disertano la terra muta d'innanzi al loro cospetto: sono essi necessarj a preparare il suolo sgombro, su cui sorga l'edificio d'una società più ampia, più istruttta, più liberale, più progressiva della domestica divenuta insufficiente, cioè la società civile.

1971. Chi attentamente cercherà queste vie della provvidenza, si convincerà, che dalle conquiste di Sesostri fino a quelle di Napoleone, da quelle di Gengis-Kan e di Tamerlano fino alla rivoluzione di Francia, dalle Crociate fino alle colonie europee nel nuovo mondo; tutte queste grandi scosse, tutti i grandi patimenti e dilaceramenti ch'ebbe a soffrire l'umanità dalle guerre più distruttrici e dalle rivoluzioni più violente, tutte, senz'eccezione, ebbero questo grande fine provvidenziale, di rompere le angustie delle famiglie, e vincer così l'immensa opposizione che la famiglia colla sua forte e oltremodo egoistica costituzione, in cui più e più incessantemente si chiude e si rassoda, mette alla formazione perfetta della civil società che dee pure rannodarsi in fra gli uomini, se dee progredire in ogni bene l'umanità. Laonde si può predir con certezza, senz'arrogarsi la qualità di profeti, che questi furenti duci, che passano per le nazioni come uragani per le biondeggianti messi de' campi, ricompariranno ogni qual volta alcune famiglie, sviluppandosi secondo il loro interno istinto, saranno giunte a quel grado di rinserramento dentro di sè, d'indipendenza e di separazione dall'altre famiglie ch'esse arrestino il cammino che pur fa, superando ogni contrasto, il genere umano capitanato da Dio. Tale opposizione della famiglia dee esser vinta, e sarà sempre vinta. Io prego il lettore a considerare da sè stesso, con qualche attenzione, sotto questo aspetto, almeno il fatto più recente, la rivoluzione di Francia.

§ 4.

Cenno sulla maniera che dovrebbe tenere la Francia affin di condurre all'incivilimento gli Arabi dell'Algeria.

1972. E qui mi si permetta di aggiungere ancor poche linee alla precedente digressione, traendone per corollario la risposta alla questione: « qual possa essere la via per venire a capo d'incivilire i popoli stazionarj nello stato di famiglia, e di tribù, i quali non hanno di società civile che alcune parti imperfette ».

1973. Il nodo della difficoltà par messo in chiaro dalle considerazioni precedenti: è la famiglia che s'oppone al progresso, la vecchia e callosa famiglia, che somigliante alla chiocciola, di sè stessa, del proprio suo umore si compone intorno un guscio sempre più duro ed impenetrabile.

Trattasi dunque di rompere questo guscio; ma non alla

maniera de' feroci conquistatori, nell'inumanità de'quali la sola provvidenza è lodabile: a que' mostri, che del sangue de' bambini, e delle lagrime delle vedove, e della disperazione de' vecchi orbi di figliuoli, rallegrano le proprie furie, noi certo non vogliamo diminuire l'esecrazione e l'infamia.

Rompere le famiglie, dissipar cioè quel viluppo impeciato di opinioni, di costumanze, di affezioni fattizie, ma tenacissime, che forma il morale, io dirò il sentimentale, della famiglia, per esempio, dell'Arabo e del Beduino, e fare tutto ciò con mezzi giusti ed umani; ecco il gran problema proposto a quel governo cristiano che avesse la nobil missione di condurre queste schiatte a vita civile.

1974. I Romani, entrati in questo pensiero, avrebbero separato gli uomini, le donne, i fanciulli, trasportati i primi in colonie, alle donne provveduti mariti d'altra schiatta, a' fanciulli data romana educazione. Fosse pur utile, una tale violenza non sarebb'ella meno ingiusta e crudele.

1975. Solo considerata come una pena meritata da replicate ribellioni ed un mezzo necessario di prevenirle, potrebbe giustificarsi in qualche sua parte. Qual dubbio che non fosse efficacissima repressione dell'arabo tradimento una legge, colla quale i Francesi in Africa decretassero:

« Quella tribù che, dopo sommessa alla Francia, o legata con giusti patti, mancando alla data fede, si sarà tuttavia ribellata, verrà punita così:

1.° I non maritati saranno divisi, e ne disporrà la Francia;

2.° La poligamia è abolita: all'uomo ammogliato sarà lasciata una sola moglie, la prima da lui sposata, considerate l'altre come non maritate;

3.° La disposizione che la Francia farà de' non maritati sarà questa: *a*) A' fanciulli ancor teneri de' due sessi sarà data cristiana educazione; *b*) i giovani adulti saranno trasportati in colonie; *c*) le fanciulle adulte trasportate anch'esse in altre colonie;

4.° Le successioni saranno determinate da una legge;

5°. Saranno premiati quelli che daranno prove d'incivilimento ».

1976. Altre leggi penali simili a questa che reprime la ribellion dell'intere tribù, si potrebbero fare in punizione delle colpe delle famiglie, per esempio:

« 1.° Quella famiglia che sarà convinta d'aver tenuta colpevole comunicazione coi nemici della Francia, sarà disciolta nel modo indicato;

« 2.° Colui che ferirà gravemente un francese, se avrà più mogli, sarà privato di esse, lasciatagli solo la prima. Se ne ha una sola, sarà privato de'figliuoli che verranno educati dalla Francia. Se non ne ha nessuna, sarà deportato ».

Unitamente a queste leggi criminali e civilizzatrici insieme, la Francia potrebbe prendere altre disposizioni pacifiche, tendenti allo stesso scopo, di scemare la forza concentratrice della famiglia araba. Certo è però che il più sicuro e possente mezzo è poi sempre la predicazion del Vangelo, seguíta, e non preceduta, dall'istruzione delle scienze e dell'arti.

§ 5.

Cenno sulle vie tenute dalla provvidenza nella formazione delle moderne società civili d'Europa.

A.

Teoria.

1977. La famiglia dunque lungamente isolata, e concentrata in sè medesima, acquista cieche affezioni interne, egoistiche, producenti ripugnanza ed avversione indefinibile all'altre famiglie , invidia, ostilità permanente, ostacoli all'associazione civile, che non si possono per lo più superare, se non colla distruzione della famiglia medesima. E pure la famiglia, noi lo dicemmo, è l'elemento essenziale della società civile. Dee dunque esistere la famiglia, ma debbono allargarsi i suoi vincoli: l'*istinto cieco* della famiglia sia temperato dall'*intelligenza* che alla società civile presiede.

1978. Questo è quello che veggiamo nella civiltà europea: noi potremmo, senza andar lungi dal vero, riporne la causa in una mistura, che si è fatta in Europa, con giusta proporzione, dell'elemento famigliare e dell'elemento civile.

1979. Questi due elementi doveano prima formarsi ed educarsi l'uno a parte dall'altro; poscia doveano mescersi insieme acconciamente. Tale fu il disegno, tale fu l'opera della provvidenza.

1980. L'uman genere, dopo molte parziali ed accidentali vicende, venne a dividersi in due grandi parti, l'una delle quali fu chiamata il *mondo romano*, l'altra il *mondo barbaro*.

Destinò la provvidenza questo secondo a educare e rinforzare

l'*elemento famigliare*, e destinò il primo a formare ed educare l'*elemento civile.*

1981. L'*elemento famigliare* non poteva certo crescere e perfezionarsi separato al tutto da ogni società civile. Quindi il mondo barbaro, incaricato di perfezionare quell'elemento, ebbe società civili, ma imperfette, che non impedivano il forte sviluppo dell'elemento famigliare, nel tempo stesso che il proteggevano e secondavano.

1982. L'*elemento civile* potea ancor meno esistere senza le società domestiche che egli insieme congiunge. Quindi il mondo romano ebbe le famiglie, ma regolate sul modello della repubblica, sicchè andassero in pieno accordo con questa, all'incremento di questa servissero, ad essa devote, ad essa spesso sacrificate.

1983. Venne il tempo, in cui già i due mondi aveano compiuto il lavoro assegnato a ciascuno dalla provvidenza: l'uno avea portato la famiglia alla sua piena robustezza, l'altro avea spinta la civil comunanza al suo pieno sviluppo. Rimaneva dunque solo a far sì, che i due elementi si mescolassero, acciocchè ne nascesse quella felice fusione nella quale l'uno moderasse l'altro senza distruggerlo; e se n'avesse un doppio, armonico avvincolamento del genere umano, quale non s'era veduto giammai sulla terra.

1984. L'opera era divina: era necessario che all'eseguimento di sì importante fusione presiedesse una forza superiore: era necessario che intervenisse una mediazione sapiente, benefica, in virtù della quale nel conflitto de' due elementi nè l'uno nè l'altro perisse: ed anzi in fine si riabbracciassero come fratelli ravvisati per tali, dopo lunga separazione ed infinita cieca discordia. La mediazione fu fatta dal Cristianesimo: l'opera fu eseguita quando la razza germanica si fuse colla romana.

1985. E quanto non era opportuno il tempo! quanto necessario alla salute del mondo un tale avvenimento!

La corruzione de' costumi presso i Romani avea quasi disciolto il matrimonio. Invano Augusto tentava di forzare colle leggi e co' castighi i cittadini a maritarsi.

I Germani, dimostranti anche in questo d'appartenere all'oriente, erano costituiti in famiglie ed in tribù (1); cono-

---

(1) *In pace nullus communis est magistratus, sed principes regionum atque pagorum jus inter suos dicunt.* Cesare *de Bello Germ.* I, XII.

scevano il *diritto signorile* (1); ma la città permanente o non esisteva presso di loro, o era debolmente unita, e imperfettamente governata.

1986. Il Cristianesimo, questo gran mediatore, prese sotto la sua protezione entrambi i due elementi che le due razze rappresentavano.

Rinforzò e santificò il matrimonio pel sacramento e per la Chiesa; impedendo così che nella società civile romana perisse la società famigliare.

Ammansò i capi potenti delle famiglie settentrionali, che alla testa de' barbari loro conterranei invadevano il paese romano;

---

(1) Questo *Diritto signorile* e personale subì una naturalissima modificazione, tostochè que' popoli nomadi da' Romani vinti impararono la proprietà delle terre, elemento della società civile, e l'agricoltura. Il cav. Luigi Cibrario così descrive lo stato politico de' Germani, e la modificazione che ricevette dalla proprietà delle terre conquistate. « In Germania, donde ci « vennero i conquistatori, la comunanza delle terre rendea l'organizzazione « del governo non *reale*, ma *personale* ». (Erano *signorie* più tosto che società). « I Germani non erano in generale agricoltori, e sebbene alcune « nazioni germaniche, siccome i Franchi e i Borgognoni, si sieno date « poscia all'agricoltura, conservarono nondimeno ancora assai tempo l'ordi- « namento più tosto di *tribù* che di *stato*.

« L'ordinamento era questo. La Germania era divisa in *genti* corrispon- « denti alle antiche *civitates* italiche »: queste *civitates* però erano vere società civili; quelle *genti* all'incontro erano più tosto *signorie*, o grandi tribù. « Ogni gente constava di varie tribù, o grandi famiglie, chiamate *fare*, i « capi delle quali eran detti *farones*, onde i baroni ».

« Ciò in quanto alla division naturale ».

« La divisione governamentale mostrava un re capo supremo di guerra, « la cui autorità era in pace limitatissima ».

« Varie *fare* formavano un *gau* corrispondente al *pagus* de' Latini, al « *comitatus* de' secoli posteriori; lo governava e vi rendea giustizia un « *graf*, o conte, col consiglio de' giurati, o *scabini*, che ne erano come a « dire gli assessori. Altri ufficiali col nome di *centenarii*, o *sculdassii* « *(scultheis)*, e di *decani*, erano capi e giudici di cento e di dieci famiglie « rispettivamente. La giurisdizione di questi ufficiali DAPPRIMA PERSONALE, E « PERO' MOBILE ED AMBULATORIA, diventò reale e geografica, quando pel fatto « delle conquiste di varie parti del romano impero, le nazioni germaniche « qua immigranti, ebbero proprietà, quali d' un terzo, come Eruli, Goti « e Longobardi, quali di due terzi, come i Borgognoni, delle terre de' « vinti. Perocchè allora non v'ebbe comunanza, e se vi fu da principio, non « fu durevole, ed ogni famiglia d' *arimanni*, cioè di soldati liberi, ebbe « la sua porzione di terre ». *Dell' Economia politica del medio evo*, L. I, c. I (ed. di Torino 1839).

ed essi, fatti figliuoli alla Chiesa romana, impararono dalla lor madre a preferire il governo civile e pacifico, al militare e famigliare.

Con sì alta e sì possente mediazione, le due razze poterono col più felice innesto formarne una sola, la quale ereditò i beni proprj delle due prime, immensamente accresciuti, perpetuamente assicurati.

1987. Senza l' opera del Cristianesimo, il conflitto dell' elemento famigliare coll'elemento civile dovea esser fatale ad entrambe le razze, poichè quegli elementi isolati, cozzando a morte, si sarebbero scambievolmente distrutti. Ma tosto che il Cristianesimo alla razza romana restituì il matrimonio, alla germanica persuase il civile consorzio; fra esse la discordia veniva diminuendo; nasceva anzi un'armonia, ciascuna s'accorgeva di trovar nell'altra quei beni che le bisognavano, che già istruita sapea bisognarle, e che avidamente cercava: senza di che i barbari dai romani non avrebbero preso che la scostumatezza, in cui perisce la famiglia, ed i romani non avrebbero ricevuto da'barbari che la militare anarchia, in cui perisce la civiltà.

1988. Ma questa fusione delle due razze non poteva operarsi all' istante, perchè l'influenza della religione abbisogna di tempo a farsi sentire nelle masse e a produrre i suoi effetti maravigliosi. Il precipitarsi adunque d' una razza in sull'altra parve a principio disciogliere tutti i vincoli sociali, rompere le famiglie barbariche, e ad un tempo addurre l'anarchia nella romana città. L'effetto fu salutare oltre ogni speranza. Se la famiglia barbara n' ebbe una grave scossa, il Cristianesimo ne usò a render più facile l'avvincolamento civile; se cadde il governo romano, il Cristianesimo usò della sua caduta, a render più facile l'avvincolamento domestico.

B.

Storia.

I. *Primo scontro nell' invasione de' barbari dell' elemento famigliare, che assaliva, e dell' elemento civile, che era assalito.*

1989. Il *pagus* latino era ordinato a società civile, il *gau* germanico era un' amministrazione signorile. Quando le terre romane furono invase da' Germani, fu naturale che al pago

romano s'applicassero gli ordinamenti del *gau* tedesco, un conte lo governava. Che dovea avvenirne? Dovea cominciar così appunto la fusione dell' elemento *signorile* col *sociale.*

Ne' romani abitanti de' pagi era impresso altamente il *concetto dell'ordine sociale* precedente: secondo questo essi dovean ragionare: era un modello fisso nelle loro menti, a cui riscontravano il *gau* tedesco e il governo del conte, non potendo la moltitudine cangiar que' concetti, secondo i quali è solita giudicare, con quella prestezza e facilità, colla quale si mutano le parole e le condizioni sociali. All' opposto nelle menti dei *conti* tedeschi dominava il concetto del *gau*, e lo doveano applicare per la stessa legge psicologica al pago romano: dovean essi riguardare il pago come un *ordine signorile*, perchè tale era il concetto del loro *gau*, che d' altra parte voleano introdotto anche nelle regioni di nuovo acquisto. Lo stesso si dica più in grande de' re e de' sudditi; di tutti i vincitori e di tutti i vinti. Il linguaggio politico diveniva bel bello comune, perocchè i vincitori imponeano il lor proprio quanto potevano, e prendevano, senza volerlo, per necessità, qualche cosa del linguaggio de'vinti. Ora questa comunanza di linguaggio che s'andava formando serviva non poco a coprire la diversità de' concetti, e ad impedirne l'aperta lotta, o a renderla più mite. Alle due parti parea d' essere d'accordo nell'accordo delle parole; ma le idee restavano tuttavia disparatissime. Intanto questa fede comune dava loro il tempo di modificare ciascuna le proprie idee, associandovi quelle dell' altra. Perocchè egli è pur cosa affatto impossibile, che i signori governino senza prendere anche una parte delle idee de'sudditi, non potendo essi governar soli, senza che i sudditi cooperino all'effetto del loro governo, e senza almen che ubbidiscano: signori e soggetti debbono intendersi, se voglion convivere in pace; e se debbono intendersi, debbono formarsi non solo un linguaggio, ma anco un pensar comune.

1990. Pari ai conti in autorità divennero i *Gastaldi*, cioè quegli ufficiali che amministravano le terre toccate nella divisione ai re e ai duchi. I quali ufficj de' *Conti*, de' *Gastaldi*, « furono da principio le ricompense, che i re barbari distri« buivano ai loro *gasindi*, o commensali (*anstrutiones*), e più « tardi vassi e vassalli, ed agli altri benemeriti della loro per« sona, attorno a cui formavano in guerra una specie di legione

« sacra » (1). Simili *benefizj* furono poi dati a molt' altri benemeriti della reale famiglia, e si chiamano prima *beneficiarj*, e intorno al mille, *feudatarj*.

1991. Il re ed i feudatarj erano i capi delle famiglie signoreggianti: essi governavano quant'era necessario per conservare ed aumentare la grandezza delle proprie famiglie. Ma la moltitudine aveva altre esigenze veramente sociali, le quali erano ad essa ancor più sensibili, perchè nelle menti rimaneva infisso l'elemento della società civile romana. La gerarchia sociale romana era stata distrutta alla sommità; ma non si potea distruggere intieramente alla base: le pietre di questa base si sconnessero, non perirono: esse furono i *comuni*.

II. *Cause che fecero rinvenire e riordinarsi l'* elemento civile *dal primo abbattimento ricevuto dall'assalto dell'* elemento famigliare.

1992. *a*) Prima causa, la *Chiesa cattolica.*

La Chiesa prese sotto la sua protezione i *comuni*, perchè ella favorisce sempre l'*elemento sociale*, come quello che è sommamente umano, morale e cristiano. « Questo patriziato « (così il citato autore parla de' *decurioni* dopo le conquiste de' barbari) » che più non esisteva legalmente, che avea « perduto tutto ciò che avea d' odioso, conservava il prestigio « della nascita, e in parte ancora quello delle ricchezze, e, « se non potea più nuocere, potea per altro giovare. I Lon« gobardi ariani, parlo qui dell'Italia superiore, lasciarono « ai Romani il libero esercizio della loro religione, lasciarono « al popolo l' elezione del vescovo: lasciarono che il vescovo « fosse GIUDICE (2), non legale, ma spontaneo di molte cause « tra cattolico e cattolico, e che i suoi lodi avessero, secondo « la legge romana, interissima esecuzione. Sotto al governo dei « Longobardi eretici aveano pertanto i fedeli una specie di « governo sacerdotale. Il capo naturale del MUNICIPIO era il « VESCOVO, e le antiche famiglie curiali ne formavano il con« siglio.

— « Per tal guisa concorse l' elemento cattolico a mante« nere nelle città una forma di municipio, ed in fatti in al« cune principalissime, come a Milano, vedonsi nel mille i

(1) L. Cibrario, op. cit. L. I c. I.

(2) Autorità essenzialmente sociale.

« vicini d'ogni parocchia radunarsi e deliberare sui comuni « interessi. Nelle campagne le parocchie si moltiplicarono dopo « i concilj d'Orleans e di Toledo nel VI secolo; e la paroc- « chia formava una comunità religiosa, che dovea contrarre « l'abito di radunarsi e di deliberare anche sugli affari tem- « porali relativi alla conservazione della parocchia medesi- « ma » (1).

1993. La Chiesa contribuì pure indirettamente a riordinare la società civile rovesciata dall'impeto delle famiglie invadenti l'impero,

1.° Col promuovere la moralità, e l'istruzione, e tutte le arti pacifiche sì ne'vincitori come ne' vinti, preparazion necessaria alla qualità e dignità di cittadini che dovevano prendere;

2.° Col difendere i *comuni* deboli contro le ingiustizie e gli arbitrj crudeli de' feudatarj;

3.° Colla liberazione degli schiavi, dichiarati uguali, innanzi a Dio, agli altri uomini, e a poco a poco condotti anche alla libertà esterna, aperto loro altresì l'adito a' più alti posti sociali, ammettendoli indistintamente nel clero (2);

---

(1) Ivi, c. III.

(2) « Il sacerdozio e le arti liberali erano appunto le due porte per cui « si poteva uscire di condizione servile e salire in dignità. Un servo che « avesse potuto apparar tanto da ricevere il suddiaconato, era comprato « dal vescovo e fatto libero. Un censuario che avesse tanta moneta da far « le spese al figliuolo in qualche studio, potea sperar di vederlo maestro « di grammatica, notajo, o giudice del sacro palazzo, vale a dire giurecon- « sulto approvato, e facile gli riusciva allora, dove non fosse inganno, il « liberarsi da ogni reliquia di servitù ». Cibrario, ivi, c. II. — Il cristianesimo, dopo proclamata l'*uguaglianza* e la *libertà essenziale* di tutti gli uomini, influì anche alla loro liberazione esterna in mille diverse guise, le quali, raccolte con diligenza, darebbero bell' argomento ad un'opera. A modo d'esempio, alla morte d'un vescovo in alcuni luoghi doveano esser fatti liberi tutti i suoi schiavi. Così stabilì il Concilio in Celchyt in Inghilterra dell'anno 816, composto di dodici vescovi di varie provincie presieduti da Vulfredo arcivescovo di Cantorberì. Nel Concilio o Parlamento di Attignì sull'Arisne fatto convocare da Luigi il Buono nel 822, si ordinò che gli schiavi degni del chericato fossero pubblicamente dichiarati liberi prima dell'ordinazione. In certi monasteri si riguardava la schiavitù come contraria al Vangelo. Il celebre s. Teodoro abate del monastero di Studio in un sobborgo di Costantinopoli, fra gli altri avvisi a' suoi monaci prima di morire (anno 826) diede questo: « Non avrete alcuno schiavo nè in « servigio della vostra persona, nè della comunità, perchè essi sono uo- « mini fatti come voi, ad immagine di Dio ».

4.° Colle crociate, le quali e indebolirono la potenza famigliare, e diedero tant'ala al commercio;

5.° Colle lotte generosamente sostenute contro i vizj e la prepotenza di alcuni imperatori di Germania, di cui raffrenarono la tirannia e la libidine a vantaggio della Chiesa, della libertà, e della pubblica prosperità.

1994. *b*) Seconda causa, *l'insufficienza del governo signorile*. Ho detto che i signori « governavano quant'era necessario per conservare ed aumentare la grandezza delle proprie famiglie » (1); e che questo governo, non estendendosi a tutto, non soddisfacendo a tutti i bisogni, i popoli doveano anche ajutarsi da sè stessi. Così un elemento sociale separato dal signorile si conservò, quasi per abuso, per tolleranza: in fatto poi, per la necessità della cosa. Conciossiachè, già il vedemmo. « è sempre il bisogno lo stimolo, che fa risolvere le famiglie a stringer fra sè de' vincoli d'un carattere civile ».

1995. Il principale ufficio di sociale-civile governo che esercitavano i conti, i marchesi, i vice-conti, e in generale i capi delle famiglie dominanti, era quello di *giudici* (2). Ma nol potevano esercitare tutto e sempre da sè stessi,

1.° Perchè spesso erano ignoranti (3);

2.° Perchè ciò che ad essi importava era di ritenere il potere esecutivo (*imperium, districtionem*), riuscendo loro del

(1) « I principi non governano che i proprj affari (dice C. L. Haller), « e di quelli dei sudditi si brigano solo in quanto hanno rapporto coi « loro » *Ristaurazione della scienza politica*, Introd., c. V, not. 2. Queste parole del celebre pubblicista caratterizzano esattamente il *governo signorile*, ma non mai il *governo civile*, che può essere esercitato benissimo anche da un solo (monarca). Ora, quest' è appunto l'errore capitale della teoria troppo ristretta di Haller, non aver conosciuta la differenza fra il *diritto signorile*, e il *diritto sociale*, e l'aver applicato alla società civile le idee appartenenti meramente alle signorie.

(2) « Dal precipuo loro ufficio chiamaronsi anche giudici; e così sempre « son detti nelle leggi longobarde; e però si disse ancora *judiciaria* per « contado » Cibrario l. c., L. I, II.

(3) « Doveano (i conti) ben conoscer le leggi. Nondimeno essendo uo« mini dati alla profession dell'armi, troppo spesso accadeva che non sa« pessero di lettera. Alla notizia d'un placito dell' 874 è segnato Eribaldo « conte del sacro palazzo *qui ibi fui et propter ignorantiam litterarum si« gnum sancte crucis feci* » (Chron, monast. Cassaur. *Script. rer. ital.*, t. II, « part. II). » Cibrario l. c.

resto indifferente la riuscita di tali giudizj in controversie private; purchè il popolo ne rimanesse soddisfatto (1).

Onde lasciavano ben volontieri che gli *scabini* (2) ed altri giureconsulti, od anche tutti gli uomini liberi prendessero parte in tali giudizj (3); il che era lasciare a persone del popolo parte di questo ramo di sociale governo.

1996. Oltre di ciò « i barbari avendo quasi universalmente « lasciato ai vinti la facoltà di vivere secondo la legge nati- « va, ne viene di necessaria conseguenza che parte degli sca- « bini, giudici naturali d'ogni placito, fossero di legge romana; « affinchè quando si dovea *placitare*, o come ora si direbbe

---

(1) Quindi l'opinione di alcuni storici, che il conte non giudicasse, ma i soli *scabini* fossero i giudici. » A quest'opinione dà un gran peso (dice « l'autore che ci somministra queste notizie) un placito tenuto da Unfredo « conte delle Rezie nell' 807. Trattavasi del possesso d'un *manso* o podere « che un Hrotelmo lagnavasi essergli stato tolto. Esaminati i testimonj, « *interrogavit*, dice, *ipse comes illos scabinos quid illi de hac causa indi-* « *care voluissent. At illi dixerunt: secundum istorum hominum testimonium,* « *et secundum vestram inquisitionem judicamus, etc.* (Goldast., *Rer. Ala-* « *mann.*, t. II, p. 62). « Cibrario l. c. « Quest'unico esempio, nota il Cibra- « rio, sembra contraddetto dal tenore di molti altri placiti »; ma egli ci conferma almeno quanto d'altra parte è al tutto verosimile; cioè che il signore si rimettesse ben sovente al sentimento degli *scabini* e d'altri uomini di legge in tali questioni private; nelle quali egli non avea interesse suo proprio, altro che quello che il litigio fosse finito con fama di equità.

(2) Gli scabini giurati « rappresentavano l'universalità degli uomini li- « beri d'ogni città o terra, chiamati indifferentemente anche giudici, per- « chè loro principal ufficio era d'assistere il conte ne' placiti ». Cibrario l. c., cap. II. « Anche nello scabinato v'era elemento municipale, in « quanto lo scabinato rappresentava il concorso del popolo ai giudizj: lo « scabino era un uffiziale del popolo che serviva d'ajuto e d'invigilatore « all'uffiziale regio. Ed allo scabinato, cessati i rancori della prima occu- « pazione, dovettero spesso sollevarsi i discendenti delle antiche famiglie « decurionali. Scabini in fatti chiamaronsi in Francia ed altrove, dopo la « nuova organizzazione de' comuni, quelli che in Italia si dissero creden- « zieri, o consiglieri, o savj; e per quanto sia vero che identità di nome « non indichi identità d'ufficio, pure mi sembra che qui indichi almeno « analogia ». Cibrario l. c. cap. III.

(3) « Ne' giudizj, il conte, i giudici, i vassi, gli scabini e i buoni uomini « avevano tutti il diritto d'interrogare; ma sembra che non vi fosse forma « regolare di votazione, e che tutto si decidesse per acclamazione ». Cibrario l. c., cap. II.

« piatire, fra due romani, potessero chiamarsi al placito giu-
« dici periti della legge e de' litiganti » (1).

---

(1) Cibrario l. c. — Montesquieu fece l'osservazione, che sotto i barbari la legge era *personale*, più tosto che *territoriale* (*Espr. des Lois*, XXVIII, II). Qualche erudito pretese negare questo fatto, perchè la legge ripuaria, la salica, la franca ed altre parlano di un territorio dove han vigore (Chabrit, *De la Monarch. franc.* L. VII, c. XXI); ma questi eruditi non osservarono, che l'essere una legge *territoriale* non vuol dire aver ella vigore in un dato territorio; ma vuol dire esser ad essa soggetti tutti quelli che abitano in un dato territorio per ragione del territorio che abitano. Ora le leggi de' barbari, dopo la conquista, non obbligavano tutte le persone abitanti in dato territorio, ma solo certe classi; ovvero anche ciascuna persona potea sceglier la legge, sotto cui vivere, scelta che la costituzione di Lotario I volle fatta pubblica (*Leges Longobard.* L. II, c. LVII). Ma questa *personalità* delle leggi barbariche era ella innanzi la conquista, o solamente dopo? Montesquieu la ripete dalla condizion de' barbari, qual era quella condizione, innanzi alla conquista: « Lo spirito, dic'egli, delle leggi perso-
« nali era presso questi popoli avanti che si movessero dalle lor sedi, e
« lo recarono nelle loro conquiste » (*Espr. des Lois*, XXVIII, II): la ripete dalla vita separata che menavano le loro tribù: « Queste nazioni erano di-
« vise da paludi, da laghi, e da foreste: vedesi anche in Cesare com' esse
« amavano separarsi (*De Bello Germ.*, L. VI). — tutti questi popoli, in proprio
« erano liberi e indipendenti; e quando furono mescolati, l' indipendenza
« rimase: la patria era comune, e la repubblica particolare: il territorio era
« lo stesso, e le nazioni diverse » (Ivi). Il signor di Savigny (*Introd. gener. allo studio del Diritto)*, opponendosi a Montesquieu, pretende che le leggi de' barbari non divennero personali che per necessità, all' occasione dell' urto de' popoli conquistatori e de' Romani vinti; ma la ragione del Montesquieu sussiste; egli parla dello *spirito* e non del *fatto delle leggi*. Lo spirito della legge personale dovette precedere la conquista. E sarà ben facile a persuadersene, se si considera che la vita de' barbari, in gran parte nomadi, non era legata a territorio, e che in essi v' avea la *società di famiglia* e di *tribù;* e non ancora la *società civile*, almen venuta a notabil grado di maturità. Ora la famiglia è retta dal diritto paterno, perciò da un diritto signorile, perciò personale. Questo ritorna a ciò che noi abbiamo detto della legislazione e del governo di un signore. Il signore, come tale, non dà altre leggi se non quelle che importano alla sua signoria, nè estende le provvidenze del suo governo, se non fino a dove egli si persuade che possa importare alla grandezza della sua casa: questo è il fatto dell'*istinto signorile*. Indi è, che se nel popolo, attesa una coltura ed uno sviluppo che non istà dentro le meschine proporzioni di tali leggi e di tal governo del signore, si manifestano altri bisogni civili; il popolo stesso provvede a questi da sè come può alla meglio; e il signore lo consente concedendogli certe sue leggi, certi suoi giudici ed ufficiali suoi proprj, pur-

1997. Ed or qui è da notarsi, che quasi tutto il clero reggevasi a legge romana; di che avveniva ch'egli dovesse assai influire in tali giudizj. E il clero, natural protettore dell' elemento sociale-civile, acquistava così nuova influenza dalla necessità che si sentiva di lasciare a lui gran parte della giudizial potestà, che è uno de' rami della civile.

Se non che, per la stessa ragione che al signore come tale, purchè conservi il suo *impero*, non molto attalenta il prender

---

purchè non diano sospetto alcuno al suo dominio. Così avvenne quando i capi delle famiglie barbariche conquistarono le terre de' Romani. Ma più tardi i barbari sentirono il pregio dell'agricoltura, della stabilità della vita sopra un territorio, come pure l'importanza di un governo civile. Allora le famiglie dominanti accolsero nel proprio seno l' elemento civile, rallargarono l'egoismo domestico, videro anche ne' lor soggetti qualche dignità, altre famiglie, altri diritti. Se non che avvenne che bel bello crebbe talmente l'importanza e la stima della ricchezza territoriale, che si caddo finalmente nell'eccesso opposto. Mentre da prima la legge seguiva la persona libera, dopo si volle fissare la persona al suolo, e la legge divenne *territoriale*. Quando tutta la legge è divenuta territoriale, allora vi ha tirannia; perocchè egli è un segno manifesto, che si pregia più la terra che non la dignità personale, è segno che alla terra si sacrifica la persona, che dalla sola terra le famiglie signorili e governanti s'aspettano la ricchezza o la potenza. Questo eccesso vien più tardi corretto, ma di solito colle tremende scosse delle rivoluzioni. Nel secolo scorso Rousseau trovava un'espressione indicante servitù e dispotismo quel di denominare i regni più tosto dalla terra, che dal governo delle persone; perchè in fatti il proprietario della terra ha egli solo il diritto di vivere de' proventi di essa; e quindi gli altri o debbono ricever da lui l'elemosina, o uscire dal territorio, o morir di fame. Quindi è che nella storia delle vicissitudini sociali s' opera una lotta incessante anche fra le *leggi personali*, e le *leggi territoriali*; quelle e queste tendono continuamente a regolare con esclusione la società. Or quando quelle vincono ed eccedono, allora nasce un movimento sociale verso di queste; quando queste hanno prevalso smodatamente, allora incomincia un ritorno verso di quelle. Le *leggi territoriali* erano divenute eccessive e quasi esclusive dominatrici mediante la feudalità; un' ultima dimostrazione che la società fece contro questo eccesso si fu la deliberazione presa in Francia nel 1830, che il capo della nazione si dovesse chiamare d'allora innanzi non più re di Francia, ma re de' Francesi. Le leggi civili adunque dovranno esser personali, o territoriali? — Nè tutte personali, nè tutte territoriali: esse vanno temperate insieme. Questo temperamento, questo giusto mezzo è quello che cerca la società, e per cui ella sovente si agita. La sapienza della Chiesa cattolica precedette anche in questo i civili legislatori; la sua legislazione fu sempre mista di leggi personali, e di leggi locali.

sopra di sè la noja di discendere a comporre e giudicare tutti i piati che hanno fra loro le famiglie soggette, e suol esser contento che tali brighe se le accomodino da sè stesse, per questa ragione dico, doveano trovarsi di tali giudizj, separati dalla signoria e abbandonati al popolo, sin fra barbari; onde acconciamente il Cibrario: « Anche nelle istituzioni barbariche, dice, « ebbevi un elemento municipale; un decreto di Clotario II, « invocato opportunamente dal signor Beugot, vuole che colui « che ha patito qualche danno in un territorio, ne chieda il « risarcimento al capo ed agli abitanti di quello: *centena-« rium cum centena requirat.* Eravi dunque un dominio della « centena come corpo sul territorio in cui abitava, poichè « v' era obbligo di ristorar i danni da altri patiti su quel ter-« ritorio » (1).

1998. Per le quali cagioni il governo signorile delle famiglie barbare riusciva insufficiente a' bisogni del popolo vinto, insufficiente alle stesse famiglie vincitrici e governanti; e non si poteva in alcun modo cacciare e distruggere al tutto un *elemento civile* distinto dal signorile, anzi si dovea ben presto invocarlo qual ausiliare ai bisogni comuni. Se non che l'insufficienza del governo signorile-famigliare-barbarico, che pur si manifestava nello stato ordinario delle cose, vie più si sentiva negli accidenti delle guerre.

1999. Or « quando pe' casi delle guerre e delle sedizioni « mancava l'ufficial regio, conte o marchese, nelle mani di « chi passava il governo? nel popolo, poichè quando mancano « i governanti il popolo si governa da sè. Ed in tal caso chi « dovea governar a nome del popolo? il vescovo suo capo re-« ligioso, insieme coi caporioni del popolo. E questi penso an-« ch'io non fosser altro che i valvassori e gli scabini » (2).

2000. Oltracciò Genova e Pisa ed altre città, massime di Provenza e d'Italia, « fin dal secolo X si trovarono aver fatto « di proprio moto la guerra, quando il sovrano le lasciava in-« difese, od avere spinto in lidi lontani e tutelato in tutti i « modi possibili il commercio e l'onor della patria » (3).

Alle quali circostanze tutte favorevoli alla conservazione e

---

(1) Cibrario l. c., cap. III.
(2) Cibrario l. c.
(3) Cibrario l. c.

ristorazione dell'*elemento civile* da prima oppresso dal *famigliare*, si dee aggiungere, che le stesse famiglie vincitrici sentiron tosto il bisogno, alla formazione della propria grandezza, della legge romana. Perocchè le leggi loro, sufficienti a farli prosperare come famiglie *nomadi* sul suolo natio, erano divenute insufficienti quando, arricchiti di terre coltivate, intesero il diritto e il vantaggio della *proprietà territoriale* romana. Onde « rispetto agli agricoltori i conquistatori barbari conser« varono gli ordini romani » (1); e in altre cose dovettero foggiare le loro leggi, sull'esempio delle romane.

2001. *c*) Terza causa, *il commercio che arricchì molti plebei.* Non dee credersi che tutte le migliori famiglie del popolo vinto s'estinguessero: anzi ne rimasero alcune (2), e furono pietre acconcie a costruire poscia i comuni.

2002. Ma ben presto il commercio s'aggiunse: n'arricchì molte plebee: e tante nuove fortune, doveano di necessità trarre a sè qualche parte del governo; per la legge che altrove accennai « dell'equilibrio fra la proprietà ed il potere politico ».

« Il commercio, nemico di servitù, non poteva essere e non « fu, credo, esercitato che da uomini liberi. Fra i pregiudizj « de' popoli germanici non pare che s' annoverasse quello che « l'attendere al traffico, inteso nel suo più largo senso, con« taminasse la nobiltà de' natali, e ad ogni modo tale non fu « mai l'opinione degli Italiani, che vanno debitori al com« mercio del loro risorgimento » (3).

2003. La ricchezza artificiale, noi abbiamo detto, è il mezzo indispensabile alla formazione della società civile. Il commercio, recando la ricchezza nelle famiglie del popolo, recò loro il *cemento* necessario ad unirsi: i comuni quasi innominati pre-

---

(1) Cibrario l. c., c. II.

(2) « Molte famiglie de' maggiorenti romani furono sicuramente, mas« sime sotto ai Longobardi, sterminate, in sul primo impeto della conqui« sta, molte cacciate in esilio. Ma molte eziandio rimasero; ed io penso « che sia grave errore storico il credere alla distruzione d'un intero or« dine di cittadini. Questo patriziato che più non esisteva legalmente, che « avea perduto ciò che avea d'odioso, conservava il prestigio della nascita « e in parte ancora quello delle ricchezze, e, se non potea più nuocere, « potea per altro giovare ». Cibrario l. c., cap. III. — Vesme e Fossati, *Vicende della proprietà in Italia, ecc.* Torino 1836.

(3) Cibrario l. c., cap. II. — Eichorn, *Origine della Costituzione delle città tedesche,* nel *Giornale di Giurisprudenza storica,* tom. I, p. 241.

sero un nome, divennero una potestà, e più tardi una potenza.

« Vedeansi in principio del mille città potenti, massime le « poste in sul mare, già arricchite dal traffico, già avvezze a « cimentarsi colle sole loro forze ne' pericoli di guerra, abbandonate com'erano frequentemente dai deboli successori di « Carlo Magno, levar il capo, e sotto alla quieta, piuttosto « presidenza, che signoria del vescovo, trascorrere ad atti d'as« soluta indipendenza. Genova e Pisa conquistavano nel 1006 « la Sardegna » (1).

2004. *d*) Quarta causa, *l'oppressione onde gemeva l'elemento civile sotto il signorile delle famiglie.*

Il governo signorile, andando secondo il suo natural progresso, sempre più pesava (2), e da prima non trovava resistenza ne' suoi arbitrj, perchè i vinti oppressi, avviliti, aveano per favore il vivere. Allor quando questi rinvennero, per così dire, dal loro tramortimento, e per le cagioni dette innanzi, fu altresì abbandonata loro una buona parte del governo, di cui il signore non sapea che fare; quando oltracciò s'acquistaron ricchezze col commercio, e di fatto s'unirono più strettamente in comunità; allora essi cominciarono a contrapporre all'ingiustizia, una forza di difesa, forza che facilmente alla sua volta diveniva offensiva ed ingiusta.

2005. Ricominciò allora e rincrudì la lotta maggiore che mai, fra l'*elemento civile* ed il *famigliare.*

1.° *Le città si levarono contro le famiglie dominanti.*

« Vedeansi città minori ancora soggette ai conti portare con « impazienza il freno, e tumultuare con gran facilità. L'arre« sto di Odilone, abate di Breme, preso da Olderico Man« fredi II, marchese e conte di Torino, fu causa d'una sol« levazione. *Convenientes omnes cives in unum voluerunt ab« batem eripere*, dice il cronista. Ma i soldati del marchese « prevalsero » (3).

« In Asti, dove il vescovo era forse troppo devoto alla con-

---

(1) Cibrario l. c., cap. IV.

(2) « D'angherie e di prestazioni senza numero erano aggravate le terre « e le persone de' censuarj, e durissima era la condizione de' coloni, o « servi della gleba, fissi, come abbiam veduto, a guisa di uno strumento « meccanico alla coltivazione di questo o di quel podere ». Cibrario l. c.

(3) Chron. Novalicens. *Rer. ital.*, t. II, p. 2, 760.

« tessa Adelaide, figliuola di Manfredi, i cittadini lo caccia-
« rono, ed Adelaide lo ripose nel suo seggio colla forza, ed
« incrudelì contra la città col fuoco (1).

« Tendea dunque dappertutto l' elemento municipale a pi-
« gliare stabile forma; e le buone consuetudini già antiche, ad
« allargarsi e diventar costituzioni » (2).

2006. Ma udiamo questa lotta descritta altrove dallo stesso scrittore, nè rincresca la lunghezza del brano che siam per addurre: chè ne' particolari storici noi crediamo di dover cercare la ripruova delle teorie; le quali teorie stesse abbiamo tolte dal fondo degli storici eventi.

2.° *I villici si levano contro le famiglie dominanti.*

« Il popolo delle campagne angariato sempre ed oppresso
« dagli immediati signori, e dai signori de'signori, lasciò qualche
« volta i pacifici lavori dell'agricoltura, e si levò in armi. Senza
« parlar delle gildonie, che sembrano essere state piuttosto
« giure d' artefici proibite con un capitolare del 779, ricor-
« deremo la rivolta degli Stellinga, o restauratori sassoni, che
« tentarono nel 841 di ristabilire il paganesimo; quella de'
« contadini di Turgovia contra la nobiltà ed il clero nel 992;
« la congiura de'villani di Normandia contra Riccardo II verso
« il mille. Nello stesso secolo fecondo, massimamente in Italia,
« di tante rivoluzioni, anche i rustici tentarono di levarsi non
« solo a libertà, ma quasi all' indipendenza. Memorabile è un
« luogo d'Epidanno cenobita, là dove raccontando all'anno 1041
« la lega de' valvassori minori contro ai maggiori, soggiunge:
« Alcuni eziandio di servil condizione cospirando per proterva
« fazione contro i loro signori, statuirono a sè stessi giudici,
« ragioni e leggi (*judices, jura ac leges*), per reprimere i quali
« insorsero il vescovo di Milano e gli altri primati (*senatores*)
« d'Italia, per richiamarli, se potessero, da tanta insolenza. Ma
« in niuna guisa voleano acquietarsi, finchè per carta fu loro
« concesso dal re che inviolate rimanessero le consuetudini
« de'loro padri (*jus patrum suorum*) (3).

« Anche in Germania i villici più potenti sembra che mo-

(1) Nel 1070, secondo la cronaca di Fruttuaria; nel 1091 in marzo, secondo i cronisti d'Asti.

(2) Cibrario l. c.

(3) Apud Goldast., *Rer. Alamann.* t. I, p. 1.

« strassero spiriti impazienti di servil condizione. Se ne duole « Ekkehardo giuniore ne' Casi del monastero di S. Gallo, di- « cendo che i villici maggiori (*villici majores locorum*), dei « quali è detto *quia servi non timent, tument*, cominciavano a « portare scudi ed arme lucenti: il che era vietato ai servi (1). « Meritano poscia d'essere accennate la guerra de'paesani del- « l'Iutland e della Scania per l'aggravio della decima eccle- « siastica contro Canuto il santo e contro Assalonne di Ro- « skild, arcivescovo di Lund (1180-86); la guerra degli Ste- « ding di Frisa, contro ai conti d'Oldenbourg, che tentavano « di soggiogarli nel 1187, e poi contro all'arcivescovo di Breme « per fatto di decime e prestazioni nel 1207; la ribellione « de'pastori di Fiandra e di Picardia guidati da un fanatico « chiamato il gran maestro d'Ungheria contro al clero nel 1251; « gli orribili eccessi de' cento mila contadini di Beauvaisis, di « Laon, di Soissons e d'altre parti contro ai nobili nel 1358. « L'esercito de'rivoltosi chiamavasi *La Jacquerie* dal nome di « *Jacques Bonhomme*, personificazione di dileggio data dai no- « bili ai contadini inglesi guidati da Wat Tyler, Ball, Straw « e Littester, sotto al pretesto della capitazione imposta da « Giovanni di Gand, tutore del re Riccardo II, nel 1380 (2). « In fine nel 1387 nel Canavese, nel Vercellese, nel Vallese « e nella Tarantasia il popolo delle piccole terre e delle cam- « pagne si levò a rumore contro i nobili ed ai prestatori, e « parecchi ne martoriò ed uccise: e fra gli altri Giovanni di « Montelenghe, signor di Val di Brozzo, arse e diroccò le ca- « stella di Brozzo, Cly, Lessolo, Strambinello, Castellamonte, « Astrutto, Arundello e Lorenzè. Questi ribelli si chiamavano « Tuchini, cioè, come spiega qualche autore, Tuttiuno (3). Ma « niuna di queste rivolte, contaminate in generale da atroci « crudeltà, ebbe effetto corrispondente ai disegni de' rivol- « tosi » (4).

---

(1) Apud Goldast., ib. p. 30.

(2) Wachomuth, *Révoltes et guerres des paysans du moyen âge.*

(3) *A Petro Pilori, quia inculpabatur de liga facta in Tarantasia a saxo superius contra nobiles et Lombardos, XVI flor. auri parvi ponderis.* Conto d'Amblardo Gerbais tesor. gen. di Savoja, 1386-87. Conto di Pietro Ducis, tesoriere del conte di Savoja, 1390.

(4) L. Cibrario l. c., cap. IV.

3.° *I papi per difendere la società civile e la religion cristiana, che si dan mano, favoriscono la libertà de' comuni.*

« Le discordie tra i valvassori ed i valvassini, e molto più « le contese così lunghe e così deplorabili tra Gregorio VII « ed Arrigo IV, e sopratutto lo speciale favore del pontefice « ajutarono le città e le terre allo stabile ordinamento de'co« muni. Accadde il compimento di questa rivoluzione, che « preparavasi da tanto tempo, nell' ultimo ventennio del se« colo XI: non tutte per altro poterono in sul principio par« tecipare a quel moto. Magistrati municipali col nome di « consoli furono surrogati ai conti; e da principio erano in « pace giudici ed amministratori, e condottieri in guerra. Raim« baldo d'Oranges, console di Nizza, andò cogli eletti del suo « popolo al conquisto di Terra Santa (1). Ma poi furono di« visi gli uffizj, ed ai consoli di giustizia o de' placiti fu com« messa l'autorità giudiziale; mentre i consoli del comune at« tendeano a governare col voto del consiglio segreto, o sia « della credenza privata nei piccioli affari, del consiglio ge« nerale di tutto il popolo nei grandi. I vescovi continuarono « in alcuni luoghi assai tempo ad essere come capi del mu« nicipio. A Milano furono oltre a due secoli capi dell'ordine « de' capitani valvassori, mentre il popolo e la plebe viveano « sotto al governo de' consoli e dei podestà (2). In altre città « cessò quasi interamente ogni loro politica influenza » (3).

2007. *e*). Quinta causa, *l' indebolimento delle famiglie dominanti per scissure fra loro, o per altri accidenti.*

1.° *Lotta de' minori feudatarj contro i maggiori.*

« Un'altra vasta cagione di disordini era stata indotta dal « sistema beneficiario; i capitani o valvassori maggiori aggra« vavano i valvassori minori o valvassini, che da loro tenean « terre in feudo, di tante prestazioni ed angherie, che incom« portabile n' era il peso ».

« I primi a levar il capo furono i feudatarj minori contro « ai grandi baroni, nel principio del secolo XI. Procurò Cor« rado il Salico d'acquetar que'contrasti, riducendo in un corpo « di leggi le consuetudini feudali. Per essi definironsi i dritti

(1) Gioffredo, *Storia dell'alpi marittime*, lib. VII.

(2) V. Corio.

(3) Cibrario l. c.

« ed i doveri reciproci degli infeudanti e de' vassalli; e si di-
« minuirono le cause di discordia: e chiamaronsi consuetudini
« per dinotare appunto che non erano leggi nuove, ma una
« scelta delle migliori, e più giuste, e più universali, già in-
« trodotte in tal materia o col solo lume della ragion natu-
« turale, o per analogia argomentando da altre leggi consimili,
« leggi conservate per tradizione nella memoria de' vecchi e
« de' sapienti; che avean bastato gran tempo ai bisogni dei po-
« poli; ma che crescendo in numero, nascendo spesso de'dubbj
« sulla loro verde osservanza, talvolta avendosene sopra lo
« stesso punto due contrarie, dovettero per comune quiete es-
« sere rivedute, ordinate, scelte ed approvate. Ma questo ri-
« medio non fu bastante a tanto male, e Milano fu spesso nel
« corso di più d'un secolo insanguinata per quelle feroci con-
« tese » (1).

2008. 2.° *Lotta de' sovrani contro i feudatarj.*

« Carlo Magno, volendo introdurre nel suo vasto impero
« l'unità d'amministrazione ed indebolire la potenza de' conti,
« sicchè non fossero in grado di tendere insidie al trono, or-
« dinò una nuova divisione e circoscrizion di contadi in Fran-
« cia, in Germania, in Italia, e nelle Spagne al di qua del-
« l'Ebro, secondo la natural ragione, del corso dei monti e dei
« fiumi; e ad un tempo ebbe l'avvedimento di moltiplicarli in
« guisa che non riuscissero troppo grandi, come i ducati dei
« Longobardi » (2). Or i nobili lottarono alla lor volta coi
principi: « Ma non tardarono i conti, ai quali era delegata la
« custodia de' confini, ad ottener signoria di più contadi: conte
« de' confini, suona in tedesco quanto marchese. I marchesi
« salirono pertanto fin dal secolo IX in gran potenza, massi-
« mamente che l'ufficio marchionale era sovente ottenuto od
« invaso dai congiunti o dagli affini del re. Questi marchesi,
« chiamati anche talvolta duchi, perchè in effetto non differi-
« vano d'autorità dai duchi, levaronsi molte volte contro l'au-
« torità regale. Un Bosone duca o marchese, un Rodolfo mar-
« chese, fondarono sul declinar del secolo IX i due regni di
« Borgogna. Altri occuparono il trono d'Italia, finchè Arrigo II,
« detto il Santo, avendo sconfitto nel 1013 Ardoino, marchese

(1) L. Cibrario, l. cit., cap. IV.
(2) L. Cibrario, l. cit., c. I.

« d'Ivrea e re d'Italia, riunì chi sa per quanti secoli la co« rona lombarda al diadema imperiale » (1).

2009. Quante case de' signori non si spossarono, od estinsero in occasione delle crociate! Vero è che si rinforzarono quelle di alcuni grandi ricchi; ma diventando queste quasi centri di società pe' nobili minori, scemò così appunto l'isolamento delle famiglie, e nelle famiglie meno chiuse, meno selvagge, fu insinuato un principio di più ampia società (2).

f) Sesta causa, *il bisogno ch'ebbero i deboli dell'elemento civile già robusto per sostenersi contro i forti e i violenti.*

2010. Per le cagioni dette, l'elemento civile conservato nei municipj era cresciuto e diventato una potenza a fianco della potenza famigliare.

Allor tutti i deboli, oppressi da' forti, trovarono assai vantaggioso il ricorrere a quello per lor difesa, e schierarsi sotto il suo gonfalone, così rendendo lo stesso elemento civile più forte e più libero.

2011. 1.° *I fuggiaschi de' feudatarj rifuggendosi ne' comuni, n'accrescevano la popolazione.*

« Poi, siccome uno dei grandi artifizj, con cui studiavansi « le città libere di crescer di popolo, e perciò di potenza, era « quello di dare la cittadinanza ai fuggiaschi de' baroni e dei « principi, che per un tempo determinato v'avessero quetamente

---

(1) Ivi.

(2) *Là même où les petits propriétaires ont conservé leurs fiefs, ils n'y ont plus vécu aussi isolés qu'auparavant. Les possesseurs de grands fiefs sont devenus autant de centres autour desquels les petits se sont groupés, auprès desquels ils sont venus vivre. Il avait fallu pendant la croisade se mettre à la suite du plus riche, du plus puissant, recevoir de lui des secours; on avait vécu avec lui, ou avait partagé sa fortune, couru les mêmes aventures. Les croisés revenus chez eux, cette sociabilité, cette habitude de vivre auprès de son superieur, sont restées dans les moeurs. De même qu'on voit les grands fiefs augmenter après les croisades, de même on voit les propriétaires de ces fiefs tenir une cour beaucoup plus considérable dans l'intérieur de leurs châteaux, avoir auprès d'eux un plus gran nombre de gentilshommes qui conservent leurs petits domaines, mais ne s'y enferment plus.*

L'extension des grands fiefs et la création d'un certain nombre de centres de société, au lieu de la dispersion qui existait auparavant, ce sont là les deux plus grands effets des croisades dans le sein de la féodalité. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe etc.*, XI lec.

« avuta dimora; diedero anch'essi (i sovrani) ugual facoltà ai « borghesi delle loro terre verso i profughi, che il loro signore « non avesse infra certo termine ridomandati, il qual termine « era per solito d'un anno e d'un dì. E quando i liberi comuni, « col doppio intento d'acquistar nuovi sudditi e di assicurarsi « con nuove fortezze contro gli esterni nemici, costumarono « di cavar su qualche colle vicino un giro di fosse, bordato da « un muro o da una palizzata, francando ogni uomo che fosse « andato a costruir casa e ad abitare entro quel recinto, ed ac« comulando alla nuova popolazione i privilegi della madre « patria; anche i principi ne imitarono l'esempio, e quindi « sorsero per ogni dove in gran numero le villenove e villefran« che con diversa fondazione di principe o di repubblica » (1).

2012. 2.° *I signori minori si rifuggono ne' comuni cercandovi protezione contro l'oppressione delle famiglie maggiori, e così rinforzano i comuni.*

« Alla fine del secolo XI i nobili minori, i signori di qual« che castello, angariati dai grandi valvassori, rifuggirono nei « comuni, che si levavano all'indipendenza, e colà ammessi nei « primi gradi della repubblica, perseguitavano i loro antichi « tiranni, facendo a questo fine stretta lega coi re; onde i ba« roni travagliati da tante parti, rovinati dalle crociate, dalle « quali all'incontro i comuni ritraevano occasione o comodità « d'allargare il loro commercio, costretti di vendere a brani « a brani, o almeu d'impegnare con poca speranza di riscatto « l'antico retaggio de' loro avi, forzati a vendere per moneta « ai loro sudditi carte di franchezza, a dismettere parte di « giurisdizione, scaddero dall'antica potenza, e furono in pro« gresso di tempo sovente obbligati a farsi ricevere cittadini, e « a comprar casa nelle città, in cui i loro avi avevano signo« reggiato » (2).

2013. 3.° *Le famiglie sovrane favoriscono i comuni in propria difesa contro la potenza delle famiglie de' feudatarj maggiori.*

« Disordinata era la civil società, poichè prevaleva nella mo« narchia contro l'autorità regia la prepotenza de' grandi val« vassori, che noi d'ora in poi, con vocabolo più moderno, chia« meremo baroni. Erano i baroni durissimi tiranni ai militi,

(1) Cibrario l. cit., c. V.
(2) Ivi.

« che teneano da loro terre in feudo, ai rustici, che gemeano
« sotto al giogo della servitù. Ma sopratutto era la potenza di
« questi grandi pericolosa ed invisa ai sovrani fondatori delle
« nuove monarchie: e se i baroni turbolenti e minacciosi non
« poteano dimenticare d'aver veduto levarsi da canto a loro un
« uguale per salire i gradi del trono, i nuovi sovrani non tar-
« darono a scorgere che nell'abassamento de' baroni stava la
« speranza di mantenersi nel seggio, a cui erano felicemente
« saliti; sentirono che alla prima occasione ne sarebbero bal-
« zati, se non rompean la scala che dava l'adito a quell'altezza.
« Quindi per più secoli ogni loro studio fu di scemarne la po-
« tenza, di sfrondarne le prerogative, talora con forza aperta,
« talora con desterità; dando favore ai comuni; favoreggiando
« le pretensioni anche indebite de' sudditi baronali; accoglien-
« done come padre comune ogni querela, e facendo riformare
« dai giudici e dai commissarj regj le sentenze dei giudici e
« castellani baronali (1).

2014. « Contro alla soverchia potenza de' marchesi e de' conti,
« i re aveano già molto prima invocata un'altra forza, che sotto
« i primi dominatori barbari era stata più o meno diminuita e
« compressa, voglio dire l'elemento romano. Carlo Magno, rin-
« novando nella propria persona l'antico impero, e riceven-
« done, per così dire, l'investitura dal Papa, avea riconosciuto
« in esso un sommo grado di podestà anche temporale. Inol-
« tre aveva il medesimo, non aperto, ma certamente agevolato
« l'accesso agli onori od ufficj ai Romani, vale a dire ai di-
« scendenti dei vinti, che faceano professione di legge romana.
« Vaste possessioni erano state dai re barbari, poichè si rendet-
« tero alla fede di Cristo, concedute a vescovi ed abati; e doni
« siffatti si fecero vie più frequenti e più grandi sotto ai re
« carolingi. Per crescere poscia autorità ai vescovi, e per di-
« minuir d'altrettanto quella troppo pericolosa de' conti, si co-
« minciò, forse già sotto agli ultimi re carolingi, ad ogni modo
« nel secolo X, ad estendere l'immunità ecclesiastica; quindi
« a render immune dalla ordinaria podestà de' conti alcuna fra
« le città in cui risiedeano i vescovi, ed una porzione del ter-
« ritorio, concedendo sopra di quelle agli stessi vescovi l'auto-
« rità comitale: e ad un tempo qui in Italia si riconobbe e

(1) Ivi.

« confermò sotto al nome di buone consuetudini, quell'ele-
« mento del municipio romano, che si era conservato, se non
« in diritto, almeno di fatto, anche sotto la dominazione bar-
« barica (1).

2015. « Alcune volte i principi, quando loro accadeva di con-
« federarsi con qualche libero comune, ne accettavano a tempo
« la cittadinanza (2). Abbiamo già veduto, che nel 1228 il Delfino
« viennese erasi fatto borghese di Torino. In febbrajo del 1324,
« Odoardo, conte di Savoia, entrò nella cittadinanza di Friburgo
« per venti anni; e i Friburghesi gli promisero di difenderlo
« da ambe le parti del lago fino a S. Maurizio e fino all'acqua
« Emma, otto giorni dopo che ne sarebbero ricercati; e gli
« promisero ancora di non concedere, senza il consenso di lui,
« la cittadinanza friburghese a niuno de' suoi sudditi; e di non
« *pignorarli* se non per debito confessato e riconosciuto (3).
« Le confederazioni erano spesso confermate con giuramento
« sui sacri evangelj. Altre volte per fede del proprio corpo,
« ed era giuramento meno solenne, che si facea alzando il
« dito (4), *per fidem sui corporis, digito elevato* (5).

III. *Lotta dell'*elemento famigliare *coll'*elemento civile *portata nel seno delle società civili rinnovate e cresciute, cagione dell'innalzamento delle case sovrane e delle nazioni moderne.*

2016. *a*) *Le società civili passano dalla difesa all'offesa*; *e così, non contente dell'elemento sociale, s'uniscono l'elemento signorile.*

2017. Quando l'elemento romano, cioè il sociale, sfuggito all'osservazione delle famiglie conquistatrici, e da esse spregiato, perciò appunto conservatosi ne' comuni, fu cresciuto a floridezza e possanza; allora si svegliò ben presto ne' comuni stessi e nelle città natural vaghezza prima d'indipendenza, poscia anche di dominare alla loro volta sui deboli. Così le *società civili* uscendo dalla giusta loro difesa, passarono all'offesa; di-

---

(1) Cibrario l. c., c. I.
(2) « Ne' R. archivj di Corte ».
(3) « *Contrats entre la maison de Savoie et les princes étrangers,* fol. 662 Arch. Camerale ».
(4) Ibid. fol. 477.
(5) Cibrario l. cit., cap. VIII.

vennero società civili signore anch' esse di popoli sottomessi; con che crearono una causa del proprio decadimento.

2018. « I comuni non solo protetti, ma sorretti dal braccio « del papa, favoriti dai re di Sicilia, aveano dopo lunghi contra« sti superato Barbarossa; obbligato a contentarsi d' una vana « superiorità quello che, portando il titolo d'imperator de' Ro« mani, era bonariamente da' giureconsulti proclamato e da « tutti creduto vero successore degli antichi Cesari e signore « del mondo; quello che dall' alto suo seggio rimirava gli al« tri re come suoi vassalli, ed avea in mano la podestà di « crearne de'nuovi, e dava coll'imperiale investitura il legittimo « possesso di vaste monarchie, chiamate, con idioma proprio « de'giuristi imperiali, feudi di corona. Già prima, e molto più « dopo che ebber vinto il signore del mondo, i comuni aveano « allargato il loro imperio sulle terre e sui castelli vicini. I « villaggi di poca importanza consideravano giustamente come « una beata ventura d'acquistare coll'aggregazione al nascente « comune una sicura difesa. Le città e le terre più grandi do« vettero ceder più tardi alla forza del comune ambizioso e « trionfatore. Di Pisa e di Genova si è già toccato quanto fos« ser potenti anche prima del mille. Ventimiglia nel 1140 fu « costretta anch'essa a giurar fedeltà a San Siro ed al popolo « di Genova. Milano, a' tempi di Barbarossa, soggiogò Lodi, Co« mo e Crema. Nel 1170 gli uomini di Casal Sant' Evasio « erano sudditi de'Vercellesi (1). Nel 1199 gli uomini di Ce« neda si rendettero cittadini di Trevigi. I marchesi di Mon« ferrato, di Savona e di Ceva giurarono nel secolo XIII la « cittadinanza d'Asti; i conti di Biandrate quella di Vercelli (2) « e di Novara. Erano, siccome è noto, principi più che ba« roni. Bertoldo, patriarca d' Aquileja, uno de' più potenti so« vrani d'Italia, si fe' ricevere, nel 1221, cittadino padovano, e « fece taglia con quel comune. Poco dopo, il Delfino di Vienna, « per assicurar meglio i nodi dell'alleanza contratta colla città « di Torino, ne volle esser borghese. Taccio altri esempli della « somma prosperità de' comuni sul finir del secolo XII e sul « principio del XIII » (3).

---

(1) *Monumenta hist. patriae*, chartar. tom. I, col. 861.

(2) Nel 1170. — *Monumenta hist. patriae*, chartar. tom. I, col. 864.

(3) « Le terre di poco riguardo e i piccoli signori pagarono qualche

2019. *b). Le società civili ammettendo fra' loro sozj i capi delle famiglie potenti, si tirano in seno la discordia de'due elementi, il famigliare e il civile; e l'acquistata potenza prepara il loro decadimento, cioè il decadimento de' municipj.*

I feudatarj che si facevano borghesi e cittadini di quelle piccole *società civili*, di cui temevano oggimai la potenza, e di cui invocavano la protezione contro l'oppressione d'altri feudatarj più potenti, non potean già col solo ascriversi a tali comunità mutare subitamente la loro antica maniera di pensare, e gl'istinti lor signorili. Il concetto di signoria impresso nelle loro menti di necessità li seguiva: lo portarono essi nel seno delle civili società, di cui divenivano membri. E quantunque con tale associamento dichiarassero in nette parole rendersi uguali a tutti gli altri lor sozj, e questa uguaglianza ne fosse la *condizione legale*; tuttavia l'animo loro era altro, rimaneva pieno d' istinto dominatore; e i comuni credeano pure onorarsi e rinforzarsi ad un tempo coll'accogliere in nome e voce d' uguale, quello che consideravano realmente, qual era, un signore, e non solo appariva più ricco e potente, ma più illuminato altresì, più accorto nella politica e nel governo, di tutti gli altri cittadini. Perciò i signori, tostochè divennero membri delle civili società, se ne trovarono incontanente alla testa, e le ajutarono grandemente da prima a darsi una forma, un regolare ordinamento. Il che avea l' apparenza di straordinaria prosperità e fortuna. Conciossiachè que' signori, rifuggiti ne' comuni e nelle città per sottrarsi dall'oppressione d'altri signori, come valenti che essi erano, e in guerra addestrati, già conducevano gli eserciti di quelle popolaglie, e le francavano o rivendicavano in libertà contro que'potenti che n'avean tenuta signoria, o che volevano tiranneggiarle ed opprimerle; e così acquistavano gloria di popolari, di padri della patria, di fondatori o salvatori della repubblica. Ma quando queste furono rassicurate dagli esterni pericoli, allora scoppiò quel pericolo più terribil d'ogni altro, che si nudrivan nel seno. Le stesse famiglie signorili e prevalenti, cresciute d' autorità pe' segnalati servigi resi al comune, non distratte da altro, aspirarono all' impero

---

« volta riguardevoli somme per essere aggregati alla cittadinanza d'un co- « mune potente; vedine esempli nelle cronache di Siena ». *Rer. Ital.*, tom. XV.

civile, o più tosto, non ben conoscendo la natura di quello, alla signoria.

2020. V'ebbe allora, 1.° lotta accanita fra tali famiglie; 2.° lotta accanita fra tali famiglie e la plebe. Era ancora l'*elemento famigliare* e l'*elemento civile*, che combatteva; tanto più fieramente, quanto più i due elementi eran vicini, coerenti, mescolati insieme.

2021. L'esito delle quali micidiali discordie fu vario:

1.° Ora riuscì col vantaggio d'una famiglia cittadina su tutte, che divenne la signora più o meno assoluta del comune, fondando una *monarchia*;

2.° Ora riuscì col vantaggio di più famiglie potenti appaciate fra loro sopra la plebe, onde si fece luogo ad un governo *aristocratico;*

3.° Ora riuscì col vantaggio della plebe, che s'organizzò a forma *democratica;*

4.° Ora colla separazione del governo in due, l'uno aristocratico, l'altro democratico, quali società indipendenti;

5.° Ora finalmente colla prevalenza d'un principe straniero, o d'una famiglia già sovrana, che, favorita da tali discordie, potè sommettere a sè sì la potenza de'nobili come quella de' comuni.

2022. « Uomini d'alto sangue » (così lo storico che continuamente citiamo), « gli avi de' quali erano stati tra i fondatori del-
« l'indipendenza, avevano acquistata, col sapiente indirizzo de'
« pubblici affari, col sangue sparso in più combattimenti, una
« naturale preponderanza ne' consigli della repubblica. Finchè la
« patria era in forse di sua salute, finchè l'esercizio di quell'auto-
« rità fu accompagnato da guai e da pericoli d'ogni maniera,
« niuno invidiava quella potenza. Composte le cose, rasserenato
« il cielo, infiammò tutti gli animi la dolcezza del comandare,
« onde sotto colore che fosse diminuzione di libertà pubblica
« ogni grandezza privata, cominciò la persecuzione prima con-
« tro a quelli che per superbia e per violenza governavano
« la cosa pubblica, poi per una maniera d'ostracismo contro
« de' migliori e maggiori cittadini. Fin dal 1185, due anni dopo
« la pace di Costanza, si trova a Modena memoria dei rettori
« *procerum et valvasorum Mutinae*, i quali doveano aver l'am-
« bizione di far un governo a parte, poichè furono costretti

« a giurare di stare *pro rectoribus civitatis*, e di mantener pace
« fra di loro (1).

« Nello stesso secolo e nel seguente, trovasi in molte altre
« città e terre memoria di siffatte compagnie di patrizj, sotto
« nome di famiglie d'ospizio o dall'albergo, di baronia, di so-
« cietà di militi. Ma non poterono durarla lungo tempo contro
« al travaglio o all'impeto del fiotto popolare.

« E dove le civili discordie non partorirono la tirannia d'un
« solo, produssero quella forse peggiore della plebe, perchè
« multiforme e mobile ed imprudente nella sua ferocia, anche
« contro sè stessa. A Firenze il titolo di grande fu dato per
« ischerno, anzi per pena, poichè fu un tempo, in cui traeva
« seco la perdita d'ogni diritto politico. Negli statuti di quella
« repubblica leggesi, che si diventava grande *pro homicidio, pro*
« *furto, pro incestu* (2).

« In niun'altra città la democrazia fu così violenta; a Mi-
« lano, se prevalse ad un tempo con Martino della Torre, non
« tardò a cedere alla fortuna de' Visconti, capi de' nobili.

« A Firenze divennero invece onnipotenti gli antichi col-
« legj d'artefici, tanto che anche i più nobili cittadini dovet-
« tero, per conservar qualche diritto civile, chiedere in gra-
« zia d'esser ascritti all'arte de' lanajuoli, o a quella degli
« scardassieri: e rovesciato una volta l'ordine delle idee mo-
« rali, non fu raro il vedere ricompensate colla dignità del ca-
« valierato le arsioni, le ruberie fatte dalla gente minuta contra
« ai grandi; e creati cavalieri del popolo gli scardassieri e i
« vasai che s'eran portati meglio in rubare e ardere; e fatti
« grandi alcuni popolani non ben veduti dalla plebe, per
« schiuderli dagli uffizj; e fatti popolani alcuni grandi che,
« come pur troppo accade, rinnegando il sangue e le opere
« de' loro maggiori, s'accostavano alla parte che aveva in mano
« il potere (3).

« E dove la plebe non riuscì a tutta prima ad occupare il
« governo, studiò il mezzo di sottrarsi all'azione di quello;
« formò un altro governo da sè, chiamato società di s. Gior-

(1) *Antiq. Ital. dissert.*, L. I.
(2) *Statuta Florentiae*, tom. I, pag. 429.
(3) V. Capponi, tumulto de' Ciompi, *Cronichette antiche*, p. 219.

« gio (1), o di s. Stefano (2), o società del popolo (3), o parte
« guelfa, governato da un capitano forestiero, come la repub-
« blica da un podestà forestiero, e mancando il capitano, da
« quattro o più rettori, come la repubblica appunto, diviso in
« piccolo e grande consiglio, tutto infine coll'intento di para-
« lizzare l'azione delle leggi e de' legittimi magistrati.

« In alcune città era parte di governo la riunione delle arti,
« chiamate in Lombardia Paratici, rette da priori e consoli (4),
« talora da uno o più gonfalonieri. Queste società avean per
« fine: 1.° di far nominare agli ufficj il maggior numero pos-
« sibile di socj; 2.° di far prevalere ne' consigli la sentenza
« della società; 3.° di vendicarsi d' ogni benchè lievissima of-
« fesa, ricevuta nella persona d' un socio, ne' membri, nella
« vita e nell'avere degli offensori; 4.° di sottrarre i ministri di
« quelle vendette alla punizion meritata. Queste società furon
« quelle che infine, vedendo prevalere la fortuna de'nobili, ama-
« rono meglio di chiamar sopra la patria un dominatore stra-
« niero, che di servir ai loro concittadini; parendo loro d' ot-
« tenere un' ultima e perpetua vittoria il costringerli a servire
« nel momento appunto in cui stavano sul ripigliare il co-
« mando ».

IV. *Si riassumono i gradi, pe' quali la società civile prese quella forma più perfetta che dimostra nelle presenti nazioni europee.*

2023. Dalla descritta lotta, che con varia fortuna si combattè fra l'elemento famigliare ed il civile, uscirono le nazioni moderne. Di vero la provvidenza conducea quella lotta a dover produrre, come ultimo effetto, uno stato civile più perfetto che mai fosse in terra, con istabile, e incessantemente progressiva civiltà. Conciossiachè l'antagonismo è sempre il mezzo, di cui si giova la creatrice sapienza a collocare ed a fissare nel centro del bene gli esseri finiti ognor pronti a scappare con cieco impeto verso gli estremi.

---

(1) A Chieri.

(2) « A Vercelli. Se ne ha memoria fin dal 1183, nel qual anno la so-
« cietà di s. Stefano già partecipava al governo ». V. *Monumenta hist. patriae*, chartar, tom. I, col. 921.

(3) A Cuneo, e in molte altre città.

(4) « A Novara i consoli de' Paratici avean parte nel governo nel 1194.
« *Monum. hist. patriae*, chartar, tom. I, col. 1021 ».

2024. Ora, se la *stabilità* delle moderne nazioni data dal secolo XVI; il *progresso* data dal secolo XVIII. Veramente questa parola caratteristica di *progresso* non venne alle bocche degli uomini, se non quando essi videro le nuove nazioni, già prima sufficientemente costituite, levarsi e mettersi in cammino verso il meglio, d'un passo pacifico, regolato, sicuro, irrattenibile: nella storia, quell'epoca è segnata al 18 brumale anno VIII della repubblica francese (9 novembre 1799).

2025. Dobbiamo noi qui ritoccare più diligentemente i gradi, pe' quali le società civili moderne si formarono; perocchè questi gradi, bene nella storia additati, giovano sommamente a toglier via un mondo di pregiudizj, e di erronee teorie dalle menti di quelli, i quali s'immaginano che la civil società sia un cotal ente calato giù di cielo bell'e formato, da non potere essere senza sacrilegio nè modellato, nè pur toccato da mani mortali. Questi gradi, pe' quali passarono con leggi providenziali le società moderne, furono dunque i seguenti:

2026. 1.° grado. *L'elemento romano restato senza nome e senza legalità, germe delle nuove società civili.*

La religione e la legge romana, sopravissute all'impero, furono il legame de'vinti. Che se la legge non ebbe più un suo vivo interprete, l'ebbe la religione: i vescovi allora governarono quella società che rimaneva fra' vinti tuttavia, ed erano insieme i pastori de'vincitori. Negli atti pubblici di quel tempo compariscono le moltitudini senza nome di corpo, come individui vicini o coesistenti (1).

---

(1) « Nel 1090, un Ottone, detto *Rifus*, e Benedetta, sua moglie, vende« vano *omnibus vicinis de Bugella* una casa ed una cascina. Da ciò ap« pare, osserva il Cibrario, che non v'era ancora a Biella legale ordina« mento di comune; ma la semplice capacità d'acquistare, che quell'atto « rivela, è un fatto fecondo d'importanti conseguenze per la storia del « municipio italiano. Due anni dopo, gli abitanti di Saorgio, nominati indi« vidualmente maschi e femmine, fecero una donazione al monastero di « sant'Onorato di Lenno ». Cibrario l. c., c. IV. — Merita d'osservarsi, che qui s'introducono a stipulare anche le donne. — In un diploma pubblicato dal Muratori stipulano anche i *fanciulli* insieme col Priore della città di Ragusi Pietro detto Slaba. Questi, *cum* OMNIBUS *pariter*, *nobiles atque ignobiles mei tam senes, juvenes, adolescentes, quam etiam* PUERI, restituisce certi beni all'abate di santa Maria di Lacuma in presenza del vescovo Vitale. Un tale documento è del 1044 e indusse a credere che Ragusi sia stata la prima città ordinata a governo municipale. Ora l'introdursi

2027. 2.° grado. *Le società civili senza esistenza legale, nè ordine, nè nome, cominciano ad acquistare ordine e nome tostochè v' entrano le famiglie signorili.*

Fino a tanto che la *società civile*, senza riconoscimento da parte de'signori imperanti, e senza nome di corpo, fu composta di sola plebe, non sapea nè potea darsi un conveniente ordinamento. Ma quando per le dette cagioni v'entrarono come socie alcune famiglie de'signori, queste recarono l'ordine nelle moltitudini civili, che presero tosto il nome di comuni e di municipj (1).

2028. 3.° grado. *L'ordine delle società civili consistette da prima in una lega espressa e libera, nella quale s' avvincolavano non tutti gli abitanti di una terra, ma sol quelli che volevano entrarvi.*

Abbiam già detto che la società civile, secondo la sua propria indole, non abbraccia necessariamente tutti gli uomini abitanti d' una contrada (1670-1676). Oltre non potersi chiamar cittadini, secondo il diritto di ragione, quelli che a cagione di povertà non posson pagare il contributo indispensabile all'am-

---

in tali stipulazioni anche le *donne* e i *fanciulli* dimostra 1.° il rilasciamento del vincolo della società domestica; 2.° la tendenza che gli uomini hanno dalla natura ad accomunare la propria intelligenza e il proprio sentire agli esseri che pure non ne partecipano.

(1) « I conti di Biandrate scesero a giusti patti d'accordo coi militi di « Biandrate, e sotto a quel nome di militi intendo i valvassori o feudatarj « minori, i quali insieme cogli uomini liberi o buoni - uomini, furono dappertutto il principio e il fondamento della libertà de' comuni ch' essi ebbero il salutare avviso di fortificare coll'aggregazione della plebe. Asti « nel 1098 era libera e stringeva alleanza coll' erede de' suoi antichi signori, Umberto II conte di Savoja. Libere erano Novara, Vercelli, Nizza « di Mare, Torino; e poco dopo Chieri e Testona, ed altre terre di men « riguardo ancora ». Cibrario l. cit., c. IV. — « Non credo che la parola « *militi* a quel tempo si possa intendere diversamente. Epidanno Cenobita, « parlando appunto del moto de' valvassori minori contro ai maggiori, dice: « *Foedus validae conjurationis in Italia exoritur. Inferiores namque* « MILITES *superiorum iniqua dominatione plus solito oppressi, simul* « *omnes illis resistunt coadunati.* Apud. Goldast., *Rer. Alemann.*, tom. I, « part. I. Ciò risulta ancora più evidentemente dal proemio della legge di « Corrado sui feudi del 1087, che dice fatta *ad reconciliandos animos* « *seniorum et* MILITUM. Quelli che qui si chiamano *seniores* sono poco dopo « chiamati *majores valvassores*, cioè capitani, ai quali sempre si contrappongono i militi. Murat., *Antiq. Ital.*, tom. I, col. 609 ».

ministrazione sociale; altri ancora possono rifiutarsi d'aggregarsi; benchè più tardi, attese certe circostanze, che si manifestano nell'urto e nella complicazione degl'interessi, venga un tempo, nel quale nasce ad essi obbligo giuridico d'appartenervi (1904-1916).

Ora, ne'secoli in cui ricominciarono ad annodarsi le moderne società civili, queste apparvero siccome leghe, nelle quali non tutti, ma molti individui si strinsero a tutela de' proprj interessi; i quali individui furono or più ed or meno; e parte delle famiglie del popolo, massime delle arricchite col commercio, parte delle famiglie signorili.

2029. Il buon senso, il natural lume della ragione avea fatto conoscere nel medio evo, all'esordio delle nostre società civili, come eran principj di giustizia questi due da noi accennati:

1.° Che l'associarsi nella civil comunanza, di natura sua è un atto libero, non dovendosi la società civile necessariamente comporre di tutti gli uomini coabitanti in un territorio, ma solo di quelli che vogliono liberamente aggregarvisi;

2.° Che non dovea esser sozio di questa union civile, se non colui che assumesse l'obbligazione di pagare il contributo necessario all'amministrazione della medesima (1). Laonde in allora « chi non potea o non voleva rendersi borghese, usava « mettersi in guardia del principe o del comune: e per tal « protezione gli rispondeva un annuo censo d'un florino, o « d'un obolo d'oro, o di poche libbre di cera, di pepe, di « cannella, o di tali altre derrate. Non cittadini, ma forestieri « sotto la special guardia del comune si riputavano i cherici, « perchè non faceano taglia col popolo, nè soddisfacevano agli « altri obblighi di cittadini (2), sebbene il più delle volte ri-

(1) Da' moderni pubblicisti si distinse la *cittadinanza passiva* dalla *cittadinanza attiva*. A me par questa una di quelle tante distinzioni false, che mirabilmente servono ad imbrogliare anzi che a dichiarare i diritti de' singoli uomini. Agli occhi miei la *cittadinanza* ha un concetto tutto semplice ed uno; « è lo stato di quell'individuo che è sozio della società civile, alla quale egli ha l'obbligo di corrispondere il contributo tassato, e dalla quale dee ricevere la sua quota di utili ». Non vi può esser cosa di mezzo: o queste condizioni s'avverano, e v'ha cittadinanza; o non s'avverano, e non v'ha cittadinanza; ma solo stato di relazioni giuridiche extra-sociali (1677-1679).

(2) Molto nocque al clero quell'infelice esenzione dal pagare il contributo sociale, per la quale egli venne escluso di fatto dal novero de' cittadini. L'esser considerato siccome *forestiero* fra i cittadini pregiudicò altresì

« chiesti d'ajuto di danari, d' uomini, di carriaggi, in occasioni « straordinarie, non s'attentassero di negarli » (1).

2030. V'aveano dunque in sullo stesso territorio *forestieri* e *cittadini*, ed anche al presente si conserva in parte questa distinzione, salvo che oggidì chi è forestiero in un paese, suol esser cittadino in un altro, sicchè appena v'ha persona che non sia cittadina, o almen suddita; laddove negli esordj delle civili associazioni si trovavano molti in uno stato al tutto extrasociale.

2031. Nulladimeno, stabiliti i *comuni*, ben si sentì in quelle società civili nascenti, e non a pieno ordinate, e forse più che al presente, la necessità di non tollerare a lungo i forestieri, onde si metteva loro innanzi l'alternativa o di sgombrare dal comune, o di rendersi sozj, ossia borghesi (2).

2032. Colle quali continue aggregazioni cresciuta la civil comunanza, ella s' estese ad ammettere nel suo seno anche intere classi e condizioni di persone, e così raccolse in un'unica società civile quasi tutti gli abitanti della medesima terra (3).

2033. 4.° grado. *Le società civili prima d' esser perpetue furono società temporanee.*

La società civile concepita nella sua integrità e perfezione è perpetua (1630-1639). Ma ella non è perpetua d' un tratto; e come a principio non è universale, non s' estende a tutte le famiglie, così nè pure ella nasce come aggregazione in per-

---

all' esercizio del suo santo ministero: ministero eminentemente sociale. Quest' idea falsa del sacerdote escluso dalla società civile dura ancora infissa nelle menti de' popoli, benchè oggimai i pochi beni ecclesiastici che sopravanzano dallo spogliamento fatto in nome della società civile a danno del clero *forestiero* alla medesima, paghino le taglie al pari di quelli degli altri cittadini.

(1) Cibrario I. c., c. VII.

(2) « I forestieri che voleano fare perpetua o temporaria dimora in una « terra, doveano farsene accettar borghesi, comprar casa d' un certo va« lore, e soddisfar agli altri obblighi della borghesia. La borghesia si con« cedeva dal consiglio del Comune a tempo, od in perpetuo ». Cibrario loc. cit.

(3) « Quella qualsiasi forma d'ordinamento municipale che già esisteva, « si rifuse in una più generale associazione, nella quale entrarono i val« vassini (*milites*); i buoni uomini, o nobili, o uomini liberi, o arimanni; « gli artigiani e il popolo minuto. Nelle sole città più potenti penso che « partecipassero a quel patto alcuni de' grandi valvassori, o capitani ». L. Cibrario l. cit., c. IV.

petuo duratura. L'utilità sola che se n'esperimenta è quella che, dopo nata, la fa continuare, senza pensiero più di sopprimerla. Anche questo passo da società temporanea a società perpetua è storico.

2034. « Queste compagnie, dice il Cibrario, furono dapprima in qualche luogo giurate a tempo, come per esempio a Genova, e poi in perpetuo: ed erano, come definisce ottimamente il professor Baggio, associazioni di persone della città e del distretto, e talora anche fuori, aventi dritto, voce ed azion nel governo (1), i quali, convien d'aggiungere, si guarentivano scambievolmente sicurezza, giustizia, tranquillità. Furono dapprincipio più aristocratiche che democratiche, siccome sembra indicarlo la distinzione in molte città osservata di consoli maggiori e minori (2), e l'eredità d'alcune cariche in certe famiglie, o le sette popolari che generalmente nel secolo XII insorsero contro alla tirannia de' nobili. I consoli per altro si sceglieano tanto dai magnati che dal popolo. Scrive infatti Ottone di Frisinga, che tre ordini di persone aveanvi ne' comuni d'Italia, cioè de'capitani, dei valvassori, e della plebe (forse tra i valvassori comprendeva gli arimanni), e che *ad reprimendam superbiam non de uno sed de singulis praedicti consules eliguntur* (3).

(1) *Monumenta hist. patriae Leges municipales*, col. 257. — « Nomi di quattro consoli di Genova nel 1117 si hanno da un laudo da loro pronunciato *in praesentia bonorum hominum*, nella chiesa di s. Lorenzo, sopra la decima del mare dovuta al vescovo di Genova, e sono *Lanfrancus Roca*, *Albertus Malus Ocellus*, *Lambertus Gezo*, *Oglerius Capra*. Notisi per segno della civiltà più avanzata de' Genovesi, che quasi tutti i buoni uomini che assistevano al placito, o laudo, avean cognome, fra i quali un Guido Spinola, un Abogrado, un Fornari, ed altri *quorum nomina*, dice il notajo, *sunt difficilia scribere*. Da registro membranaceo sincrono intitolato: *Laudamenta consulum de communi et de placitis* ».

(2) « Una lettera dei Pisani a que' di Nizza del 1115 ha il seguente indirizzo: *Omnipotentis Dei gratia venerabili episcopo de Nictia, atque omnibus bonis hominibus et sapientibus civitatis ejusdem*, MAJORIBUS *sive* MINORIBUS, *P. divina elementia Pisanorum archiepiscopus consules et vicecomites cum universo populo Pisano salutem* ». Gioffredo *Storia dell' alpi marittime*, lib. VII.

« Nel 1126 i cinque consoli o gli arimanni di Mantova fecero un contratto coll'abate di Polirone. Qui pare che, se non di diritto, di fatto almeno fosse stato lasciato ai soli nobili od arimanni il reggimento municipale ». *Antiq. ital.*, dissert. LII.

(3) Cibrario l. c., cap. IV.

2035. 5.° grado. *Le società civili si formarono prima per regolare una parte della modalità de' diritti, e poscia s' estesero ad un regolamento universale di essa.*

L' universalità, ossia il regolamento di tutta la modalità dei diritti de' cittadini (1621-1629), è carattere della società civile pienamente istituita. Ma da principio si vien formando una società per regolare solamente *una parte della modalità*; in appresso perfezionandosi l'abbraccia tutta. Anche questa gradazione appare evidente nella storia del medio evo. La *parte di modalità*, che prima si tolse a regolare, si fu quella della *difesa de' diritti*; chè il bisogno, stimolo dell'associazione, si facea qui vivamente sentire.

« I comuni sì immediati che mediati, dice il Cibrario, po-
« trebbero sotto un certo aspetto definirsi *società di mutua*
« *guarentigia*; ed infatti ne' primi tempi se alcuno rompea la
« pace pubblica, i vicini aveano la prima cognizione del fatto,
« e cercavano d' acquetar la discordia. Ciò si vede nelle leggi
« anglo-sassoni, e più chiaramente negli statuti di Susa ante-
« riori al 1148, ove su d'ogni misfatto s'attribuisce la cogni-
« zione ai vicini, *ante vicinos placitetur*: ove ciò si faccia e
« ne segua richiamo, *et clamor inde fuerit*, allora ne giudichi
« il pubblico ufficiale, con differenza di pena tra i probi uo-
« mini, cioè gli uomini liberi, e i guidoni o ribaldi (*glittones*);
« con eccezione pe' soli ladroni, traditori e rubatori di strada
« con violenza, i quali erano dal conte Amadeo III riservati
« al giudizio della sua curia, *sub nostro velle sint*. Dal che si
« vede che della pubblica pace ciascun borghese era riputato
« mallevadore, e che gli si lasciava la cura di mantenerla; e
« che, dai misfatti gravissimi in fuori, l'azione criminale non si
« esercitava, se i vicini riuscivano ad acquetar la discordia, non
« escluso neppure il caso d'omicidio: ma col prevalere del Di-
« ritto Romano siffatta consuetudine cessò d'aver effetto (1).

(1) Cibrario l. cit., c. VI. — Si osservi qui 1.° come la *società civile* non s' incaricò della giustizia criminale tutt' in un tratto, ma *gradatamente*, rimanendone intanto una parte dell' esercizio a' privati, come fu osservato nel *Diritto individuale* 149-155; 2.° come la prevalenza della legge romana, legge di società civile più perfetta, tolse via l' imperfezione della giustizia criminale lasciata in gran parte alle mani private. Vedesi, che il *germe romano* mortificato, ma non morto al tutto, è ancor quello che ripullulò lentamente nelle moderne nazioni.

« Negli statuti della città di Soest, attribuiti ai primi anni « del secolo XII, si legge: *Quicumque in vehementia sua ci- « vilitatem suam* (la cittadinanza) *renuntiaverit pro eo quod « laedat concivem vel in corpore vel in rebus, ita renunciet ut « amplius civilitatem non recipiat.* E però i comuni potrebbe- « ro definirsi, società di persone giurate a mantener la pub- « blica pace per propria autorità, e sott'obbligo di mutua « guarentigia con dipendenza o senza dipendenza di straniero « signore » (1).

2036. Le *società civili* adunque messe in piedi ne' comuni del medio evo ebbero un processo di formazione simile a quello d'altre società o leghe strette per iscopi particolari. In fatti lo spirito d'associazione che si manifestò nel medio evo produsse diverse unioni particolari, ed una di queste, avente a scopo primario la guarentigia o difesa de' diritti, fu quella che più tardi prese nome di società civile; il che prova, come questa specie di società non sia d'indole così misteriosa e così propria, che non le si possano applicare gli stessi principî di tutte l'altre società. Or per questa somiglianza appunto di natura avvenne, che altre società particolari o si rifusero nella civile, o se ne insignorirono (2).

2037. In queste leghe speciali di mutua guarentigia, che erano germi di società civili, perchè avevano a scopo la *modalità de' diritti*, quanto cioè spettava alla difesa de' proprj diritti (benchè col pretesto di questa passassero spesso all'in-

---

(1) Cibrario l. cit., in nota.

(2) « Lo spirito d'associazione, a cui veramente dopo il commercio è « dovuto ciò che v'ha di grande nel medio evo, si mostrò non solo nella « primitiva organizzazione de' comuni, ma eziandio più tardi nelle celebri « leghe lombarda e toscana; nella lega dei collegi d'arti, o con altro nome « delle corporazioni d'artefici; nella lega mercantile di varie città di Ger- « mania chiamata Ansa; nelle leghe parziali tra varj castellani di Ger- « mania istituite per mutua sicurtà dalla violenza dei più potenti, note « sotto al nome di Ganerbinato, e in molti altri simili fatti; ma poi, de- « generando in abuso, preparò la ruina delle città, in cui con *rasse e giure* « con soverchia facilità moltiplicava, e dove spesso, come si vede nella « storia, una setta occupava il governo, o due sette contrarie se lo strap- « pavano di mano con empia e lagrimevol vicenda. La coesione dei val- « vassori, dei liberi e del popolo fondò l'indipendenza de' comuni. La dis- « giunzione di questi elementi ne causò i travagli, ne preparò la ruina ». Cibrario l. cit., c. V.

vasione de' diritti altrui), si raccozzavano tutte le classi di persone che ci avevano il loro interesse di classe, e principalmente la classe de' principali o nobili cittadini. « Fin dal 1185, « due anni dopo la pace di Costanza, dice il nostro storico, « si trova a Modena memoria dei rettori *procerum et valvas- « sorum Mutinae*, i quali doveano aver l'ambizione di far un « governo a parte, poichè furono costretti a giurare di stare « *pro rectoribus civitatis*, e di mantener pace fra loro (1). Nello « stesso secolo e nel seguente trovasi in molte altre città e « terre memoria di siffatte compagnie di patrizj sotto nome « di famiglie d'ospizio o d'albergo, di baronia, di società di « militi. Ma non poterono durarla lungo tempo contro al tra- « vaglio o all'impeto del flotto popolare » (2).

2038. S'istituirono così quasi de' governi separati per le diverse classi de' cittadini, i quali governi rappresentavano altrettante piccole società civili diverse istituite sullo stesso territorio, le quali la s'intendevano poi più o meno fra loro (3).

2039. 6.° grado. *Le piccole società civili si uniscono e rifondono in società civili più estese, e così costituiscono le moderne nazioni d'Europa.*

Dopo la lotta dell'*elemento famigliare* e del *civile* viene la lotta delle società civili coesistenti fra loro. In queste si può distinguere: 1.° l'elemento buono, che è il sociale; e l'elemento malvagio, che è la loro limitazione e ristrettezza.

2040. La *limitazione* della società civile, in sè considerata, non è cosa malvagia, non è anti-sociale; è solamente extrasociale. Di vero, se gli uomini fossero perfetti nella virtù, tale elemento porrebbe le società civili diverse in un pacifico stato di natura: tutto l'uman genere, benchè diviso in varie società civili, rimarrebbe congiunto da uno stesso vincolo di giustizia e di religione, in una parola dal vincolo della *società teocratica*. Ma riesce oltremodo difficile all'umana mente non abbastanza illuminata, concepire la *società civile* divisa e

---

(1) *Antiq. ital.* Diss. LI.

(2) Cibrario l. cit., c. V.

(3) « Nelle città libere, ne' primi tempi della indipendenza, tutte le parti « del governo si reggevano col mezzo de' consoli, divisi in qualche luogo « in consoli maggiori, ossia della nobiltà, e minori, ossia del popolo ». Cibrario, ivi, c. VI.

pura, il concepirla per quello che è, una società speciale; anzi il popolo co' suoi legisti propende sempre a racchiudere nella sua società civile ogni concetto di società, e a riguardar quelli che sono fuori della patria, come al tutto dissociati, privi d'ogni diritto comune. Al qual giudizio tanto erroneo, l'uomo precipita per *cupidigia*, la quale restringe gli affetti suoi, non lasciandogli vedere altro che quella breve sfera di cose, che gli viene illuminata dalla falsa luce dell'egoismo. Così la *limitazione* della società civile si muta in un elemento reo, cagione all'umanità di sciagure, di discordia, di lotta fra le società civili limitate: lotta tanto maggiore quanto le società civili sono minori.

Or quale è il bene che ritrae la provvidenza da queste lotte? Quello della fusione delle società civili minori in società civili maggiori, miglioramento notabilissimo dell'umanità; conciossiachè s'allontana con ciò la *limitazione,* fonte del male.

2041. Consideriamo gli accidenti che favoriscono o ritardano tant'opera della provvidenza. Primieramente la fusione di più società civili piccole in società civili maggiori si compie più facilmente, qualora v'abbia qualche potenza prevalente che possa prontamente operarla. Perocchè fino a tanto che le piccole società civili lottanti sono press'a poco di forza uguale, esse non fanno che nuocersi e acciaccarsi scambievolmente, senza mai unirsi e fondersi insieme; difficilissimo essendo ad avvenire, attesa l'umana nequizia, che le società piccole rissose subitamente depongano l'odio e l'emulazione, e s'accontentino di perdere la propria individualità fondendosi in una società comune per via di liberi patti. Anzi ciascuna spera di superar l'altra, lo ambisce, il presume; nè rinunzia alla speranza se non per forza. Tuttavia l'incivilimento, il cristianesimo che n'è il fonte, e le particolari circostanze talora fecero sì, che più società facessero insieme confederazione, onde senza divenire un'unica nazione a pieno compatta, avessero un governo federale. Il caso ebbe luogo imperfettamente nella Grecia antica; più perfettamente a' tempi cristiani nella Svizzera e negli Stati Uniti.

2042. Se poi una società civile ne sottomette un'altra e la assimila a sè, la fusione nasce allora in virtù della forza sociale: e questa fu la nobile politica de' Romani, che ne' vinti

vollero aver, più tosto che servi, de' cittadini, i quali grande e sempre più giusta e civile rendessero la repubblica ingrandendola (1).

2043. Una terza maniera di fusione è quando la *potenza* scompagnata dalla *socialità* a questa s'unisce. Egli è necessario, che noi consideriamo più accuratamente quest'ultimo caso, che appunto è ciò che avvenne generalmente nel medio evo in occasione di formarsi le nazioni fiorenti che oggidì si dividon l'Europa.

2044. Nel medio evo, come dicemmo, v' avea *l' elemento signorile* a fianco del *sociale*. Or l'elemento signorile era diviso in due parti, risiedendo 1.° nelle case feudatarie, 2.° nelle case sovrane. Quindi una doppia lotta: lotta dell' elemento sociale colle case feudatarie, e lotta dell'elemento sociale colle case sovrane. Dalla quale doppia lotta procedette il bene inestimabile, che sì l'elemento sociale, come l'elemento signorile fosse frenato, e limitato entro a' suoi giusti confini; l'uno non essendo distrutto dall'altro, ma sol temperato, ne nacque, mercè i principj di giustizia cristiana, una mirabile conciliazione, che condusse a stato di singolar perfezione e floridezza sì le società famigliari, come le civili. Esponiamo questo lietissimo risultato del lungo ed ostinato conflitto. A intender bene come il collidersi, l'umiliarsi, e quindi l'appaciarsi di que' due elementi superbi dovette essere di sommo vantaggio alle *società civili* ad un tempo ed alle *società famigliari*, ci bisogna richiamar qui alcuni principj.

2045. Qual è il difetto della società civile scompagnata affatto dall'elemento signorile? — La debolezza. Noi abbiamo veduto esser del tutto indispensabile al governo della società civile avere in mano una *forza prevalente*, mediante la quale egli possa far valere il regolamento che prescrive alla modalità de'diritti, vincendo tutte le opposizioni che possano esser fatte. Questa forza in mano al governo è così fattamente necessaria alla sua esistenza di fatto e di diritto, che noi non abbiamo dubitato di dichiararla uno de'*caratteri* di essa società (1640-1642).

2046. Qual è poi il difetto della signoria scompagnata dalla società civile? — La forza oppressiva e tirannesca. Abbiam veduto, che la natura della mera signoria importa, che il solo

(1) V. *La società e il suo fine*, L. I, c. II.

signore sia *fine*, e tutti gli altri suoi servi sieno *mezzi* ai suoi voleri. Se dunque la *signoria* è tutta sola, senz'elemento sociale, ella è quanto vi può essere in sulla terra d'ingiusto, e d'inumano.

2047. E bene, chi non vede da tutto ciò, che qualora si trovi una via di avvicinare, e di congiungere insieme l'*elemento sociale* ed il *signorile*, supposti divisi com'erano al medio evo, qualora si trovi un modo di farli stare pacificamente insieme, l'uno d'essi conferisce all'altro ciò che gli manca e così il perfeziona? E chi non vede, che la *società civile* dee ricevere da tale unione quella *forza* di cui ella abbisogna, trovandola nella famiglia signorile che a lei si congiunge; e che la *società famigliare* dee riceverne la giustizia e l'umanità che le manca, trovando queste virtù nell'associazione civile in cui entra?

Tale è appunto il fatto del medio evo. Colla mediazione del Cristianesimo, mediante la sua luce, mediante la sua severa giustizia, mediante il glutine della sua carità, gli elementi separati della civiltà e della famiglia non s'infransero nel tremendo cozzo che diede l'uno nell'altro; si ammansarono, si amicarono.

2048. Consideriamo il fatto qual fu nell'una e nell'altra lotta.

La lotta de'comuni colle famiglie feudatarie l'abbiamo descritta: ella riuscì a vantaggio de'primi: i feudatarj divennero cittadini: indi l'organizzazione regolare e la potenza di quelle piccole società civili (1). In cotal lotta combatteva il singolo comune o la singola città con più famiglie che erano al suo contatto.

---

(1) Convien riflettere, che i *feudatarj* non si fecero cittadini costretti propriamente dalla forza de' *comuni*; anzi indotti a ciò da' vantaggi che loro si presentavano coll'ascriversi a' comuni, e da' mali che temevano non ascrivendovisi. I *comuni* adunque non vinsero i signori con guerre dirette, ma indirettamente, in virtù delle circostanze, le quali rendevano utile a' signori l'avvalorarsi contro le case sovrane, o rendevano utile a'comuni l' unirsi ai signori. Quindi riman vero, che la potenza de' comuni si deve a' signori, i quali entrarono in essi. Questo spiega anche il perchè le guerre, che fece la sola plebe divisa da' signori contro di questi, non ebbero esito felice, o almeno non mai durevole: « Niuna di queste rivolte, dice il Cibrario, contaminate in generale da atroci crudeltà, ebbe effetto corrispondente ai disegni « de'rivoltosi. La condizione de' paesani dell' Iutland, della Sienis e della Frisa « era quasi libera: al nome Frisone andava per popolare proverbio unito « l' epiteto di *nobile e libero*; e le guerre da loro sostenute con infelici « successi non tolsero, ma scemarono quell' invidiabile prerogativa. Invece « negli altri paesi, e in Francia particolarmente, la condizione de' villani « continuò ad essere miserabilissima, e più miserabile sarebbe stata, se

Rimane a descriver la lotta de' comuni e delle città colle famiglie sovrane: combattevano più comuni e più città colle singole case che pretendevano aver su di esse signoria, e a queste rimase il vantaggio. Indi la fusione de' comuni, delle città, delle piccole repubbliche nelle grandi e civili nazioni moderne.

2049. Il bisogno di difendersi dalla potenza delle famiglie sovrane produsse in prima le confederazioni de' comuni; ma questo non bastava alla fusione, perchè un governo federale non è propriamente fusione di più comuni in una nazione: oltrecchè tali leghe non durarono più là del pericolo (1).

2050. Tuttavia la lega Lombarda contribuì a far che i principi accordassero qualche maggior grado di libertà alle città loro soggette non comprese nelle leghe: quindi guadagnò l'elemento sociale per ispontanea volontà de' signori, che già s'accorgevano non potere conservarsi tutta sola quella signoria che avevano in mano, se non temperandola di società. « Quando « la famosa confederazione di città dell'alta Italia, dice il nostro storico, nota sotto il nome di *Lega Lombarda*, uscì « vittoriosa dalla lunga e feroce guerra di Barbarossa, ed obbligò quell'altiero imperatore a riconoscere la loro indipendenza, e consacrare la solenne ricognizione ne' patti della « pace di Costanza (1183), era da temere che le città suddite di qualche principe, forti di mura e di popolo, ne rimanessero allettate a seguitarne l'esempio. Per cansar quel

« vera fosse nel suo tremendo rigore l'opinione di Beaumanoir, il quale « scrive che i servi sono così soggetti al loro signore, che questi può pigliarsi tutto ciò che hanno alla morte e alla vita, e i loro corpi incarcerare sempre quando gli piaccia, a torto od a ragione, senza renderne « conto ad altri che a Dio » (Coutume de Bauvoisis.). Cibrario l. cit., c. IV.

(1) « I comuni liberi di Lombardia collegati contro l'imperator Barbarossa formarono, finchè durò la lega, una specie di repubblica federativa; se questa lega avesse potuto sopravvivere al proprio trionfo, spegner gli odj che facevano insorgere una città contro l'altra, unire, almeno in ciò che riguardava la comune difesa, tutti gli animi in un vincolo comune, non sarebbe sì presto caduta la libertà sotto alla clava « de' tiranni, o i nomi imprecati degli Ezzelini e de' Malatesti non funesterebbero le pagine della nostra storia. In Germania, dove con minor « ingegno e ricchezze erano passioni meno violente e men ree, la lega « anseatica e la confederazione delle città del Reno mostrarono più tardi « quanto grande potenza si formi per la concordia di molti deboli, ed a « qual grado di prosperità si possa pervenir per tal mezzo ». Cibrario « l. cit., c. IV.

« pericolo, i principi, che fin dal principio del secolo avevano
« cominciato a permettere ad alcuna delle migliori città di
« giurar a comunità (*comuniam jurare*), cioè d'aver forme di
« municipio e governo municipale con territorio e giurisdi-
« zione (1), affine d'averle insieme col loro vescovo potenti aju-
« tatrici contro ai baroni (2), poco indugiarono poscia ad usar
« simigliante liberalità colle altre terre anche di non grande
« importanza, a riconoscere le buone antiche consuetudini, a
« permettere che fossero ridotte in iscritti, a concedere la
« franchezza personale agli abitanti, a dar a ciascuna terra
« un codice che era tutto in un, libro di privilegi, codice ru-
« rale, civile, criminale, politico e legge organica, sul far di
« quello che avevano statuito a se medesime le città libere;
« infine a privilegiarle d'altre immunità, d'altre franchezze, per-
« chè poco avendo da invidiare ai liberi comuni, non venisse
« loro talento di preferire ad un quieto vivere una procellosa
« indipendenza (3); il che venne poscia per inevitabile neces-
« sità imitato dagli stessi baroni nelle terre che non erano per
« anco sfuggite, o per accordo, o per forza, alla loro domina-
« zione » (4).

2051. Quanto poi all'assoluta libertà che i comuni della lega Lombarda ottennero a forza, era questo un avvenimento che

---

(1) « L'Oisel, *Mémoires de Beuvais et Beuvoisis*, p. 271. Poi in carta
« di Ludovico VII del 1144 si legge: *Quoniam communiam illam quam a
« patre nostro Ludovico per multa ante tempora homines belvacenses ha-
« buerunt, sicut prius istituta fuit et jurata, cumque eisdem consuetudini-
« bus, salva tamen fidelitate nostra, nos quoque ipsis concedimus et con-
« firmamus* ».

(2) « Ordenicus Vitalis, lib. II. — Sugenius, in vita Ludovici VI, c. VIII ».

(3) « Tra i più antichi statuti di cui s'abbia notizia sono, credo, quelli
« dati da Amadeo III alla città di Susa. Amadeo III morì nel 1148. V. Ci-
« brario, *Storia di Chieri*, tom. I, appendice, dove si è pubblicata la con-
« ferma e l'ampliazione fattane da Tommaso I nel 1238; ed *Historiae pa-
« triae monumenta, leges municipales*, col. 6. Gli statuti d'Aosta hanno la
« data del 1188, quelli di Ciamberì nel 1282; amendue sono pubblicati
« nell'opera intitolata: *Documenti, monete, sigilli raccolti in Savoja, in
« Isvizzera e in Francia, per ordine del re Carlo Alberto, da Luigi Cibra-
« rio e Domenico Promis*, pag. 82 e 126. Quelli di Friborgo in Brisgovia
« dati dal duca Bertoldo di Zoehringen sono del 1120 ».

(4) « D'Achery, *Spicilegium*, tom. II, 362, e XIII, 330. — Brussel, *De
« usu feudorum*, I, 167, 176. — Perard, *Pièces rares pour servir à l'hist.
« de Bourgogne*, 274, 311, 412, 430 et ulibi ».

sembrava allontanare il tempo della fusione di essi in nazione, ma che in fatti l'accelerava; poichè quei comuni o piccoli stati, resi indipendenti, esperimentarono l'assoluta necessità di una forza superiore, che da una parte facesse cessare le intestine discordie fra l'elemento signorile e l'elemento sociale, dall'altra facesse cessare le discordie e le esterne micidiali guerre che s'accendevano fra di loro. Udiamo queste dissensioni interne ed esterne descritte ancora dal Cibrario.

« Cominciarono, dic'egli, in Firenze le civili battaglie da « una terra all'altra e da una casa all'altra nel 1170. Il nome « di Ghibellino ossia imperiale, e di Guelfo ossia popolare, ser« viva di mantello alle ambizioni private (1). Nel 1250, si co« minciò a formare il primo popolo, cioè la prima compagnia « del popolo, con ordini certi, ufficiali e gonfaloni, affine di « resistere alla incomportabile prepotenza de' Ghibellini. Ma « quando prevalse definitivamente il popolo, ossia la parte « guelfa, che si diceva, ed in parte era fondamento e rocca vera « e ferma della libertà d'Italia, niuna tirannia ghibellina fu « peggior che la sua. Il che accadde similmente verso i me« desimi tempi negli altri comuni d'Italia; dando i principi « favori alla parte guelfa da cui speravano, e da cui in molti « luoghi ebbero poi realmente la signoria dello stato; sia a « cagione de' disordini che sempre accompagnano i governi « popolari, che sono la peggiore delle tirannie, e però non « possono durare; sia per l'astio de' popolari contro ai grandi, « per cui amarono meglio di consegnare lo stato a un fore« stiero, che di lasciarselo ritorre da quelli che n'erano stati « cacciati (2).

« Già dall'obbligo assunto nel 1183 dai rettori dei proceri « e valvassori di Modena di mantener pace fra loro si vide « che germogliavano tra uomini egualmente avidi del comando « facili semi di discordia. Turbarono ed insanguinarono quella « terra fin dal secolo XII i Gualandelli ed Aginoni, come « più tardi Bologna i Lambertazzi e Geremei, e poscia gli « Scacchesi e i Maltraversi; Novara, i Sanguini ed i Roton« di; Pisa, i Pergalini ed i Raspanti; Genova, i Mascherati

(1) « Questi nomi furono ora riconosciuti in que' luoghi medesimi ov'erano « nati circa sette secoli prima. Nel Wurtemberg chiamansi ghibellini (wai« blinger) que' che votano col ministero; guelfi i membri dell'opposizione ».
(2) Cibrario l. cit., c. VI.

« ed i Rampini; Siena e Firenze, i Bianchi ed i Neri; e i « membri di ciascuna fazione si studiavano di differenziarsi « dagli altri negli abiti, nei colori, nelle divise, talora per fin « nella forma di piegare il tovagliolo; e non guardavano di « metter mano nel sangue de' consorti e de' congiunti, e spesso « spingevano l'odio bestiale non solo a far morire fra i più « crudeli tormenti, e straziar brano a brano le membra dei « loro nemici, quando avendo in mano la forza poteano tru- « cidarli a loro bell'agio; ma si studiavano qualche volta di « farli morire senza confessione, compiacendosi nella barbara « immaginazione del loro eterno supplizio » (1).

2052. Tali lotte ostinate, accanite, non potevano aver fine senza una forza superiore: perchè la società civile ha pur sempre bisogno d'una forza prevalente, proporzionata alla sua grandezza, e questa forza si potea solo ritrovare nell'unità delle case sovrane. Indi che dovea avvenire? quello che avvenne.

1.° Talora i cittadini stessi delle città libere si sommisero alle case sovrane come ad unica tavola di sicurezza;

2.° Talora non tutti i cittadini, ma la fazione perdente chiamò un estranio dominatore (2);

3.° Talora le stesse famiglie sovrane, profittando delle discordie delle piccole società civili s'imposero ad esse siccome protettrici, paciere, regolatrici, e parve il loro, com'era, gran beneficio.

2053. Perocchè egli « doveva parere generalmente dolce ri- « poso anche il riposo con servitù ad un solo, a chi era uso « non a viver libero, ma, sotto nome e colore di libertà, a ser- « vir alle voglie di molti, ed a variar di continuo di signo- « ria. Chi solito ad essere a brevi intervalli riscosso dal ru- « mor spaventoso delle campane suonanti a stormo e della « plebe tumultuamente, dovea correre ad asserragliar le strade, « a cavar fosse innanzi alla casa, ad afforzar le porte, ed em-

(1) Cibrario l. cit., c. V.

(2) Parlando de' corpi dell'arti in alcune città, le quali facevan parte del governo, e si reggevano da priori, o consoli, o da uno o più gonfalonieri, il Cibrario dice: « Queste società furon quelle che in fine, vedendo « prevaler la fortuna de' nobili, amarono meglio di chiamar sopra la pa- « tria un dominatore straniero, che di servire ai loro concittadini; parendo « loro d'ottener un'ultima e perpetua vittoria il costringerli a servire nel « momento appunto in cui stavano sul ripigliare il comando ». L. cit., c. V.

« piere di sassi e di verrettoni le camere, onde tentar di di-
« fendersi, col sospetto di veder ad ogni momento prevaler la
« parte nemica, e d'essere guasto o morto, o per lo meno di
« dover andare al confine, abbandonando la casa ai nemici ad
« ardere o diroccare (1): chi vedeva un capitano di guerra ed
« un podestà chiamato per far giustizia, pigliare i minuti per
« un misfatto e tagliar loro il capo, e per lo stesso misfatto
« non osare di pigliare i grandi; talora una frotta d' artefici
« correre armata al banco della ragione e dichiarare che se
« non si condannava a morte il tale, metterebbero a rumore
« la città; altri popolari occupar il tribunale, citare, imprigio-
« nare, giudicar a morte e uccidere i loro nemici, usurpata
« l'apparenza delle forme legali; una fazione patteggiare con
« masnade, o con genti d'armi forestiere, per avere tanti giorni
« di sangue e tanto di sacco nella propria patria (2); chi con-
« siderava cotanti mali dovea, giova il ripeterlo, tener per dolce
« quiete il governo d'un solo, ancorchè duro, purchè forte e
« giusto » (3).

2054. Era dunque la *forza* che mancava al *governo sociale:* la società intera cercavala come cercava la pace, ed era facile il ritrovarla là dove era, nella case sovrane. Queste alla loro volta ammaestrate dalle circostanze evidenti conobbero la loro bella missione: scorsero l'occasion presta di regnare con gloria in sulle società, a condizione però di non distruggerle, anzi di reggerle civilmente: dovettero dunque modificare il concetto di lor signoria col concetto di società civile: le *famiglie signorili* ricevettero così in sè stesse quell'elemento buono che a loro mancava, lo spirito di civil società ruppe l'egoismo dinastico: già vedevano un lor maggiore interesse, un interesse magnifico fuor delle mura e delle palizzate del paterno castello e del palazzo, già non potean non conoscere che la provvidenza destinava loro più dolce imperio che non quello che esercitavan sui servi e sui soldati, un imperio cioè sui liberi,

(1) Cibrario, *Storia di Chieri*, lib. II e III.

(2) « Di tutti questi disordini sono frequenti gli esempi nelle cronache « di Siena, di Firenze, d'Orvieto, d'Arimini, di Bologna, e d'altre città « d'Italia, pubblicate dal Muratori ».

(3) Cibrario l. cit., c. V.

sui cittadini (1). Le società civili invocavano il loro ajuto, ma come di *protettori:* voleano conservar tutti i loro diritti privati, e trovare in pari tempo un fermo e forte regolamento della *modalità* de'medesimi che loro mancava. Al qual voto risposero le case regnatrici.

« Nei secoli XII e XIV (udiamo ancora il Cibrario), molte « di queste città dovettero recarsi all'obbedienza de'sovrani en« tro allo stato de' quali era rinchiuso il breve loro territorio; « ma conservarono per privilegio le loro istituzioni municipali « e la ragione di proporre alla scelta del principe il genti« luomo da eleggersi in podestà; il quale nelle terre suddite pi« gliava poi nome di vicario. Quest'era, direm così, l'origina« rio, ordinamento legale de' comuni; poichè infatti la prepo« tenza de'collegi delle arti e l'organizzata violenza delle società « popolari e delle società de' baroni o de' nobili, che vi si « contrapposer da' grandi, era causa di somma alterazione, e « d'un andar saltuario e a sghembo in quelle povere repub« bliche del medio evo; delle quali le sole che pervennero a « gran signoria e che seppero mantenersi lungamente in « istato, furono quelle che, dominatrici de' mari, sacrificarono « alla libertà nell' interesse del loro commercio e coll' abbon« danza del danaro si ricomperarono sovente da duri passi (2).

2055. Ed al commercio pure fu dovuta lasciare gran parte di quella libertà sociale che i sovrani consentivano a'comuni loro soggetti. « Indiritti al favor del commercio, dice il Cibrario, fu« rono i privilegi di cui si mostrarono più gelosi, e di cui, « perduta la libertà, pur conservarono lungo tempo il godi« mento. Così per esempio era definita la gravezza, che cia« scuno dovea contribuire annualmente, nè poteasene riscuo« tere di più senza il loro consenso. Era definito quanto tempo « ogni anno e fino a che distanza dalla patria doveano servire

---

(1) Le case sovrane erano più atte ad intendere ed accogliere l'elemento sociale, che le case signorili d'ordine inferiore; poichè, avendo quelle sotto di sè molt'altre case signorili, su cui esercitavano un imperio largo e liberale, già conoscevano in pratica una specie di governo civile. Oltredichè, esse doveano avere più di quella intelligenza che si richiede a governare per *l'estensione* maggiore della loro signoria. Vedi come si dee misurare il grado di questa intelligenza nell'opera, *La società ed il suo fine*, L. III, c. V.

(2) L. cit. c. VI.

« in guerra. Era stabilito che niuno potesse essere sostenuto « in carcere quando fosse pronto a dar cauzione, e se n'erano « eccettuati soltanto i misfatti capitali. Eransi per lo stesso « motivo ordinate pene pecuniali pe'delitti anche gravi; e solo « in mancanza di pagamento si comminava la perdita d' un « piè, d'una mano, d'un orecchio o d'un occhio: era detto che « non potessero trarsi in giudizio fuor della propria terra: era « infine concessa ai mercatanti della terra privilegiata fran« chezza dalle gabelle o per tutto lo stato del principe, o per « una parte di quello » (1).

2056. Le case sovrane adunque si trovarono in una posizione felicissima: poichè esse poterono facilmente assumere la protezione de' diritti di tutti, poterono esercitare quell' immenso complesso di beneficj, che si racchiude nel magnifico motto *recta tueri*; poterono difendere gli individui contro le masse; le comunanze contro le case signorili; le case signorili stesse le une contro le altre, e contro le popolari fazioni; la Chiesa oltracciò contro l'empietà e le cieche passioni; poterono allearsi con ciascuno di questi elementi, e di lui rinforzarsi contro gli altri che tentassero prevalere; e giovandosi per tal guisa delle diverse parti, de' diversi interessi, agli uni gli altri opponendo qualora fosse bisogno ed opportuno! poterono assicurare sempre più la loro dominazione. A far tutto ciò furono certo condotte assai più che dal proprio consiglio, dalla stessa forza delle cose, dagli eventi inevitabili guidati dall'alto. Così nacquero le grandi nostre società civili, queste mirabili nazioni europee destinate a recar tutto il mondo a un giustissimo e feracissimo incivilimento.

V. *Lotta interna nelle nazioni già fondate per comporsi a perfetta società civile.*

2057. Quando molte piccole comunità civili si unirono sotto un sovrano, il fondamento delle nazioni fu posto (2). Ma non si creda, che alla perfezione delle grandi società civili si per-

---

(1) Ivi, c. VII.

(2) Nell'invasione de'barbari v'aveano sovrani, ma non *società civili*, propriamente parlando, in modo legale costituite: allora i sovrani comandavano a individui, a sudditi, a servi, e nulla più. Collo stabilimento e crescimento de' *comuni*, le vere società civili presero piede. I comuni uniti

venga solo d'un passo. Niente si fa per salto: nè una convenzione, nè un decreto, nè una battaglia, nè qualsivoglia avvenimento istantaneo muta gli elementi inerenti alle moltitudini: le opinioni, le abitudini, e in gran parte le forze reali rimangono quelle di prima. Nelle piccole società civili appena raccolte sotto uno scettro rimanevano dunque tutti i germi discordi siccome prima; ma v'avea una mano superiore che li poteva comprimere, sminuire, pacificare: l'opera richiedeva tempo, costanza, e sempre e poi sempre conflitto.

2058. La condizione di questo primo stato delle nazioni moderne così viene descritta dal Cibrario: « Conviene imaginar « uno stato interrotto da tanti stati minori quanti erano i ca- « stelli dominatori de' feudi e le terre o libere o privilegiate; « epperò la monarchia seminata, per così dire, di piccole tiran- « nidi, di piccole aristocrazie, di piccole democrazie; ed una « monarchia costretta di favorire il principio popolare per le- « varsi l'impaccio de'legami feudali e della baronale superbia: « conviene imaginare uno stato frequente di molte e popolose « terre, non cospiranti al comun bene, ma emule l'una del- « l'altra, l'una dell'altra nemiche, sollecite solo del proprio in- « teresse, che non si sapea trasformare in interesse comune, « epperò non atte a conseguire l'intero sviluppo della loro gran- « dezza: uno stato ispido, per così dir, di fortezze, e non perciò « più forte, anzi perciò appunto più debole: uno stato solcato « da cattive strade non condotte secondo l'indole de' luoghi e « l'amore delle più facili comunicazioni, ma tirate per valli e « per erte fino alle rocche più scoscese, fino alla porta d'ogni « più meschino villaggio, perchè la dogana che v'era gittasse « maggior provento: queste cattive strade suppongansi ancora « spesso rotte dalle giuste guerre de'principi o dalle violenze « private, e s'avrà a un dipresso una idea della scena che ab- « biam pigliato a ritrarre. S'aggiunga infine che spesso, massime « in Germania, tali violenze rimanevano impunite, onde per « difetto di pubblica perfezione e di giustizia regolare, sup- « plendosi, come allora si faceva, per associazione di settarj

---

in provincie, senza distruggersi; le provincie ridotte senza distruggersi in nazioni: tali sono tuttavia gli organi delle grandi civili comunanze di cui parliamo.

« al difetto de'governi, si organizzava in Vestfalia la giustizia
« occulta, tenebrosa, violenta, inevitabile de'tribunali vehmici,
« da cui i condannati sapeano per la prima volta d'essere giu-
« dicati al momento dell'esecuzione » (1).

2059. In un mesculio di sì contrarj elementi, l'ostacolo maggiore che trovavano le famiglie sovrane a rendersi capi e presidenti della civil società, era nelle famiglie nobili e possenti, perchè sta sempre nelle famiglie la forza. Queste da una parte aspiravano all'indipendenza, dall'altra aspiravano per la tendenza signorile a dominare in sul popolo, nel quale bramavano vedere la servitù, abborrivano vedervi una cittadinanza. Era dunque conforme alla più illuminata politica delle case sovrane il rendersi protettrici del popolo, cioè delle civili comunanze contro i signori, valendosi del popolo da lor guidato a temperare gli spiriti signorili, e far rientrare i signori minori nell'uguaglianza cittadinesca.

2060. Tuttavia una politica sì sana, sì vantaggiosa a tutti, non potea di subito essere intesa dalle stesse case sovrane, ostando lo spirito signorile, che avea anche in quelle per tanto tempo prevalso e che nasceva dal loro essere di famiglia. Come deporre ad un tratto gli antichi pregiudizj? Come mutare in breve tempo la maniera tradizionale di lor pensare e sentire? Come prender nuove e liberali abitudini uscendo, secondo l'espressione d'uno scrittore moderno, dalla loro casta (2)? Indi a principio, sommessi al loro scettro i comuni, durò ancora un'intestina, benchè meno atroce, lotta con questi, la quale dal Cibrario viene così descritta: « Sebbene la condizione de'bor-
« ghesi fosse certamente, secondo la miseria di que' tempi,
« più quieta e più libera delle altre, in pratica nondimeno
« avea pure le sue spine. I principi scarsi di moneta erano
« spesso loro addosso con richieste o di sussidii o di prestanze.
« Chiedeano, è vero, colla formola di grazia speciale, ma so-
« vente quando chiedeano tre fiorini per fuoco, e il comune
« ne concedea due soli, non si contentavano; e se s'indugiava
« il pagamento, faceano porre in arresti' l'intera credenza e
« suggellar le porte della casa de'savii finchè il termine fosse

(1) Cibrario l. cit., c. VII.

(2) *Les rois n'étaient pas autre chose que des chefs de noblesse, abbandonnant leur caste pour se créer une fortune particulière en s'appuyant sur des alliés étrangers.* Lerminier, *Philosophie du Droit*, L. III, c. II.

« pagato. E non ostante il privilegio di non fornir che un nu-
« mero certo di soldati, per un tempo, e dentro uno spazio
« di paese determinato, quando il principe temea un assalto
« imminente di qualche potente vicino, comandava al consi-
« glio che l'intero esercito generale di quella terra fosse con
« armi e fornimento il tal dì nel tal luogo, senza che niuno
« mancasse abile a portar l'armi, a pena di cento fiorini d'oro
« e della sua perpetua indegnazione (1). Era fra i principi e
« i comuni una quasi perpetua scaramuccia. Il signore coman-
« dava gli si mandassero ambasciadori con pieni poteri di con-
« chiudere sopra le cose che egli aveva a proporre. Il comune
« nominava ambasciadori *ad referendum*. Il principe doman-
« dava per esempio un sussidio di due mila fiorini. Il comune
« indagava quanti ne avessero conceduti le altre terre che sti-
« mava d'ugual condizione, e poi ne offeriva il terzo o la metà.
« Il principe bandiva oste generale; il comune mandava una
« bandiera di venticinque *clienti*; ed ambasciadori (2) a con-
« tar le miserie del popolo (3).

2061. Ma i sovrani doveano alla lunga addomesticarsi co'popoli già ordinati a civili comunità; dovean essi intendere che in questi ordini civili avrebbero trovato la loro maggior forza, quando all'opposto, se avessero voluto tenersi al partito delle prepotenze, i grandi signori l'avrebbero vinta su di loro: di conseguente, il lor posto naturale oggimai dovea esser quello di difensori della giustizia, di protettori di tutti i diritti, di tutori de'molti deboli contro ai pochi forti. I principi dunque giunsero a ben intendersi colla civiltà popolare; e allora incominciò comunicazione di ragioni, discussione di diritti, aperte e leali trattazioni: la guerra sanguinosa de' campi diè luogo alla guerra legale-politica delle adunanze; e le adunanze politiche, ad esempio de' concilj della Chiesa, composte in gran parte di vescovi, furono scuole dove le case sovrane vennero illuminate sui loro veri interessi, e finalmente si resero veri capi civili delle nazioni.

2062. La storia di questo gran passo che diede l'incivilimento, cioè delle prime unioni politiche, è così descritta dall'autore dell'*Economia politica del medio evo:*

---

(1) *Lib. consil. civit.* Taur. 1377.

(2) *Lib. consil. civit.* Taur. 1372, 1373.

(3) Cibrario l. cit., c. VII.

« Quando si dovea provvedere sopra un negozio che toc-
« cava all'interesse universale, sovente si costumò anche prima
« del secolo XIV di radunare parlamento generale de'nobili e
« dei deputati dei comuni per averne il consiglio e l'ajuto;
« così praticavasi anche in Piemonte e in Savoja, quando si
« voleano far leggi suntuarie, o sopra l' annona, o si temea
« prossima invasione delle grandi compagnie che infestavano
« l'Italia e la Francia (1). Era un primo passo verso l'unità
« nazionale contro allo sminuzzamento ed alla disgregazione
« cagionata dai feudi. Negli ultimi anni del secolo XIII co-
« minciarono in Inghilterra le regolari adunanze dei tre stati,
« cioè degli ecclesiastici, de'nobili e de'borghesi. Nel 1302 Fi-
« lippo il Bello li radunò in Francia per ajutarsene ne'tirannici
« suoi disegni contro al papa e contro al suo popolo. Lusingò
« la pubblica opinione per fortificare l'autorità regia. Non aveano
« allora gli stati autorità politica; il re li chiamava per richie-
« derli di qualche straordinario sussidio, ed essi nel consen-
« tirlo erano soliti supplicar il sovrano di confermare e man-
« tenere le antiche loro franchezze, di riformar qualche abuso
« in fatto principalmente dell'amministrazione della giustizia,
« o della collazione de' beneficj ecclesiastici; a tali domande
« il re rispondeva consentendo, o negando, e riferendosi alle
« leggi che v' avean già provveduto. Del rimanente gli stati
« erano servili quando il re era forte; imperiosi in tempi di
« calamità, come per esempio dopo l'infelice battaglia di Poi-
« tiers (1356). Erano, come dice con molto giudizio il signor
« Guizot, o assemblee consultanti, o convenzioni. Nelle Spagne
« cominciarono tali adunanze nel 1350. Nella monarchia di
« Savoja i sussidii richiedeansi per tutto il secolo XIV luogo
« per luogo da ufficiali deputati dal principe. La prima adu-
« nanza generale degli stati fu da Amedeo VIII intimata a To-
« non pel 28 d'ottobre del 1439; e l' 8 dicembre dello stesso
« anno, dopo la sua elezione al papato, si tenea la seconda
« a Ginevra (2). Nel secolo XV, quando l'autorità sovrana era

(1) *Lib. consil. civit.* Taur. anno 1328 et seqq. — *Conto del tesoriere generale di Savoja, 1391, 1393.*

(2) « *Conto di Giovanni Lyobard tesoriere generale*, dall'ultimo di ago-
« sto 1439 al 7 marzo 1440, fol. 242. Prima di quel tempo si trovano
« ancora i sussidj domandati luogo per luogo da ciascun comune, barone,
« o prelato ».

« per le guerre civili e l'infelicità de' tempi molto scaduta, « ebbero talora gli stati anche non piccola parte ai maneggi « politici » (1).

2063. Successero gli spedienti presi da Luigi XI, da Carlo V, da Luigi XIV, e in appresso da tutti gli altri monarchi per ribassare la nobiltà dal grado signorile al grado cittadinesco; e fu anch' esso un immenso passo necessarissimo al perfezionamento delle grandi società civili moderne. Sminuendo l'elemento signorile e famigliare che eccedeva, s' accrebbe l'elemento civile; si rese più facile, o più tosto si rese possibile la composizione pacifica de'due elementi, s'assicurò l'esistenza, la pace, la prosperità delle comunanze civili sempre minacciata dal violento egoismo famigliare; nello stesso tempo si ammigliorò lo stato intellettuale e morale delle famiglie potenti, costringendole a rispettare, e ricevere nel proprio seno l' elemento della giustizia civile (2). Ma questa grand' opera compita coll'accortezza e colla forza, con mezzi giusti ed ingiusti, non vogliamo noi qui descrivere: essa fu svolta pienamente e maestrevolmente da molti scrittori. In quella vece gioverà che noi ci fermiamo a delineare l'*ideale* bellissimo della civil società; quell'ideale, a cui ella tende tuttavia, per cui conseguire ella lotta ancora, e lotterà fino a tanto ch'ella abbia ed espulsi

---

(1) Cibrario l. cit., c. VII.

(2) Anche questo passo verso la civiltà delle società moderne fu incredibilmente ajutato dal cristianesimo, il quale concorre sempre alla produzione di tutti i grandi beni dell' umanità. Non senza verità così scrive un recente scrittore: « Fu la sanzione religiosa consentita alla monarchia ere« ditaria quella che rendette per sempre impotente l' ostinata insubordina« zione de' baroni contra il trono, a quella guisa che ella aveva già data « a Giovanna d'Arco la vigoria miracolosa, ond' ella bisognò per campare « dalla rovina insiem con un re fanciullo, il più bel regno del mondo. « Quando Richelieu e Luigi XIV ebbero alla per fine domata interamente « l' antica aristocrazia, e che adombrarono il piano d' unità e di concen« trazione, che venne poscia recato ad effetto e a perfezione dalla rivo« luzione di Francia, le violenze ed il despotismo, che essi esercitarono « contro ai grandi, tornarono favorevoli al regio potere, laddove si pen« sava dovergli riuscir funesti, perchè il regio potere, ora a que' dì il rap« presentante del diritto divino, protetto tuttavia dalla fede de' popoli, e « perchè in quella che esso percuoteva i sudditi superbi che gli davan « ombra, non colpiva che solamente coloro che rappresentavano la forza « brutale che si stava nascosa sotto la vana pompa dei titoli ». Laurent de l'Ardeche, *Storia di Napoleone*, c. XVI.

da sè gli elementi nemici, e pienamente domati, digeriti, a sè assimilati, quelli che a lei nimici propriamente non sono, ma da lei disgiunti. Il concetto ideale che noi ci studieremo tracciarne farà intendere, noi crediamo, quale sia il naturale, l'irresistibile, il provvidenzial movimento della associazione civile, la quale si va pacifica e soave a lui accostando, se non è rattenuta e vincolata per via; e a lui se ne va convulsa e precipitosa, se le sono messe d'intorno funi da strapparsi e da infrangersi. Nel quale, quasi io direi, fatale andamento della civil società tendente a realizzar la sua idea, convien cercarsi le ragioni profonde di tutte le sociali rivoluzioni antiche e recenti, e per esso spiegare quelle epoche in cui, entrata in furore, ella dilacera sè medesima, troppo atte a convincere i regnatori sapienti che tutto essi possono assecondando le leggi del social movimento, nulla, temerariamente ed ostinatamente contrariandole.

CAPITOLO IV.

A CHE FORMA ULTIMA TENDANO LE SOCIETÀ CIVILI MODERNE.

ARTICOLO I.

IDEALE DELLA SOCIETA' CIVILE.

2064. Le società civili moderne adunque tendono ad avvicinarsi sempre più al loro ideale, e questo ideale può raccogliersi in pochi articoli così:

La società civile avrà ricevuto la più perfetta sua forma, allorquando

1.° Le leggi e gli atti del governo non disporranno del valore di alcun *diritto di ragione*, ma regoleranno semplicemente la modalità di tutti i diritti di ragione appartenenti o ad individui o a società, mantenendo così — la massima libertà razionale;

2.° Davanti a queste leggi tutti i membri delle società civili avranno — una perfetta uguaglianza (1);

(1) Che cosa mai varrebbe che tutti i cittadini fossero uguali davanti alle leggi sociali, se queste fossero malvage? — A tal fine prima dell' *uguaglianza davanti alla legge*, noi abbiam posto il principio che la società civile non tocchi il *valore de'diritti* de'cittadini, ma sol ne regoli la modalità. Questo è il gran principio che produce le buone leggi, e impedisce le cattive.

3.° Colle persone esistenti fuori della società civile, saranno osservate a pieno le norme del Diritto di ragione.

2065. Data poi questa forma perfetta, ne conseguono immantinente i seguenti beni:

1.° Guarentigia di tutti i diritti con pronta ed efficace giustizia uguale per tutti;

2.° Concorrenza a tutti i beni sociali o d'altro genere ugualmente aperta a tutti, sieno persone individuali o collettive; e quindi

3.° Facilità di migliorare la propria fortuna coll'ascendere pe'gradi ed ufficj sociali in ragione della maggiore idoneità (1);

4.° Sviluppo progressivo di tutte le industrie, gli studi, gl'ingegni, ecc. e quindi

5.° Miglior possibile condizione economico-morale del maggior numero di cittadini, al quale non potranno più mancare i mezzi di soddisfare a' loro primi bisogni;

6.° Popolazione equilibrata colla produzione;

7.° Forza nazionale massima contro gli esterni nemici;

8.° Fiorimento della religione e degli istituti benefici che provvedono a que' poveri, che rimanessero privi de'detti mezzi.

2066. Come questi otto beni generali si attacchino, quali effetti necessarj alla causa, a quelle tre leggi di giustizia sociale, nelle quali noi contempliamo l'ideale della civil società, io credo che debba apparire a quanti uomini perspicaci e spassionati vi pongano mente; e tutta quest' opera ne forma la dichiarazione. Tuttavia ci sia permesso d' aggiungere un cenno sul nesso che i beni accennati han colle tre leggi dell' ideale civile ordinamento.

2067. In prima si noti, che le accennate tre leggi determinano la società civile pura da ogni elemento signorile e famigliare; il quale vien da noi rispettato siccome un complesso di diritti, ma non viene assunto per base del civile governo.

2068. In fatti la prima legge proibendo al governo civile il

(1) È obbligata la società a scegliere gli ufficiali più idonei? Distinguo: Se la società stessa (i padri associati) immediatamente è quella che sceglie, ella non ne ha l'obbligazione giuridica, ma la scelta di fatto suol cadere sui conosciuti più idonei, perchè la società è mossa dal suo proprio vantaggio a tale scelta. Ma se la scelta vien fatta da altri in nome o in vece della società, p. e. dal suo governo ecc., allora ve n'ha obbligazione strettamente giuridica.

disporre del *valore* di alcun diritto de' cittadini, ma lasciandogli solo disporre della *modalità*, si contrappone alla nozione di *signoria*, la qual dispone de'diritti (del loro valore), sui quali la signoria s'estende.

2069. La seconda legge, intimando che tutti i membri della società civile sieno uguali davanti alla legge, sicchè ugual diritto trovi ugual protezione, s'oppone alla nozione di signoria, che introduce fra il signore ed il servo la relazione di fine e di mezzo, e chiede a favore del primo privilegi, co' quali si vantaggi sopra il secondo. Pure si noti, che l'esigere privilegi in faccia alla legge civile non appartiene propriamente alla nozione di signoria, ma all'abuso e allo spirito egoistico di essa.

2070. La terza legge, volendo, che colle persone esistenti fuori della società civile sieno osservate le norme del diritto di ragione, viene a stabilire l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge razionale; il che s' oppone non tanto alla signoria giusta, quanto ad ogni ingiusta prepotenza.

2071. Ciò premesso, si vegga, come dalle tre leggi o principj dell'ideale civile, procedano quali effetti necessarj gli otto beni generali, che costituir debbono l'ottimo stato civile.

Se il governo sociale regola a dovere la modalità di tutti i diritti, tutti affatto i diritti sono guarentiti (1.° bene generale); conciossiachè il primo scopo di tale regolamento è la difesa de' medesimi.

2072. Se il governo non dispone del valore de' diritti, ma ne regola solo la modalità, tutti i cittadini conservano aperta la *concorrenza a tutti* i beni sociali ed extra-sociali, conciossiachè il loro diritto della *libertà relativa* (D. I. 80-83, 273-281, 1667, 1673-1677) è conservato e guarentito in tutta la sua estensione (2.° bene generale).

2073. Non essendo tolta a nessuno la *concorrenza attiva* a qualsivoglia industria privata, nè la *concorrenza passiva* a qualsivoglia pubblico impiego, restano aperti a ciascuno tutti i mezzi possibili di migliorare la propria condizione: dipende da lui il farsi innanzi col suo ingegno e colla sua operosità quanto alle industrie private, e quanto ai pubblici impieghi, giacchè la legge non esclude alcuno in prevenzione, prima che sia provata l'attuale mancanza d'idoneità; egli è chiaro che alla società rimane libera la scelta de'più idonei cittadini fra tutti, all'elezione de' quali ella ha interesse.

2074. Questo interesse poi ch' ella si ha di eleggere i più

idonei, senz'altra riflessione, agl'impieghi, è quello che le deve suggerire i modi acconci a conoscere l'*attuale idoneità* de'cittadini fra'quali dee cadere la sua scelta. Di che appare, che la conservazione della piena libertà giuridica-relativa di tutti i cittadini, e l'uguaglianza di questi davanti alla legge trae seco la facilità massima, aperta a tutti, di migliorare la propria fortuna (3.° bene generale).

2075. È chiaro ancora, che in quello stato in cui la *libertà relativa* di tutti è riconosciuta qual diritto intangibile, in cui per conseguente v'ha per tutti liberissima concorrenza attiva a tutte le industrie, in cui nessuno è eliminato dalle cariche sociali in virtù di leggi preventive, ma solo per l'attuale mancanza d'idoneità, vera, non già presunta o finta dalle leggi (1); dove l'interesse, non meno che il dovere riconosciuto della società che elegge i suoi officiali, spinge questa a eleggere agli ufficj fra tutti i cittadini quelli che attualmente sono i più idonei; in un tale stato, dico, dee avvenire il *più naturale*, e nello stesso tempo il *più vasto* sviluppo di tutti i buoni germi, di tutte le industrie, di tutti gli studj, di tutti gli ingegni ecc. (4.° bene generale).

2076. D'una sì libera concorrenza di tutti a tutti i beni disoccupati, secondo l'attività loro propria ed il merito, vien anco la miglior condizione possibile economico-morale del massimo numero, per non dire di tutti i cittadini (5.° bene generale).

2077. E dalla moralità loro, dalla loro previdenza, consegue l'equilibrio fra la popolazione e la produzione, grande questa e però anche quella (6.° bene generale).

2078. Ora i tre principj di una tale società riconosciuti utili manifestamente a tutti, debbono produrre l'*uniformità politica* del pensare, quindi l'annientamento de' *partiti politici*, e la *massima forza difensiva* contro gli esterni assalitori (7.° bene generale).

2079. Egli è poi indubitato che in una società così equa, così morale, così prospera dee trovare abbondante rifugio e soccorso ogni infelice anche estraneo, che ad essa si volga (8.° bene generale).

---

(1) Lo stabilire i modi più sicuri e migliori di riconoscere quest' *idoneità prevalente* senza che niun cittadino rimanga *pregiudicato*, cioè *escluso in prevenzione*, è l' opera del tempo e della sapienza de' civili governi.

ARTICOLO II.

L'ELEMENTO SOCIALE VUOL DISTRUGGERE L'ELEMENTO SIGNORILE NEL MOVIMENTO DEL 1789.

2080. La lotta fra la *famiglia* e la *società civile* divenne minacciosa, torbida, sanguinaria in Francia dopo il 1789.

Sia pur vero quello che osservarono alcuni uomini perspicaci, che a quell'epoca il progresso della società civile verso il suo ideale essendo impedito da disposizioni arbitrarie, la società divenne violenta pel bisogno irresistibile d'infrangere le sue pastoje e procedere innanzi (1). Questo non toglie la verità delle seguenti osservazioni.

2081. L'*elemento sociale* sollevatosi alla reazione, trasmo-

(1) La società civile poco prima dell'epoca della rivoluzione di Francia, avea già dati segni manifesti di sentirsi presta a muovere innanzi in tutte quasi le nazioni d'Europa. Ma le ingiuste violenze a cui ella ruppe in Francia fecero inorridire i buoni, ed allarmarono tutte le famiglie potenti che si videro assalite da una masnada di assassini. Altra cagione nocque grandemente al civile progresso, e si fu l'esser questo capitanato per tutto da falsi filosofi, mercè de' quali diceva Federico che « il più gran castigo « che si potesse dare ad una provincia era il darne a' filosofi il governo » *(Dialogues des Mort par le Roi de Prusse)*; e aggiungeva « di temere, « che i principj filosofici riconducessero la barbarie di cui poco fa era « uscita l'Europa » *(Lettres à D'Alembert)*. Il movimento civile di cui parliamo, guidato sciaguratamente da' sofisti del tempo, viene descritto a maraviglia da C. L. Haller nella sua *Ristorazione*, T. I, c VII e VIII, a cui rimetto il lettore. Nella Russia il progresso si manifestò per una influenza che le idee e il bisogno del tempo esercitarono non sul popolo, ma sul regnante, che ne prese l'iniziativa. « Poco dopo, dice l'Haller, Ca- « terina II all'opposto confine d'Europa diede il raro spettacolo di una « specie di *Convenzione nazionale* per formare un nuovo codice di leggi « (an. 1767), della quale, non avendo avuto alcun successo, non si parlò « tanto come della francese, ma ella non resta di essere un fenomeno de- « gno di memoria per far conoscere lo spirito del tempo dominante ». — « Castera nella sua *Histoire de Cathérine II*, T. II, p. 33-35, parla di « questa filosofica comedia. Secondo lui, l'assemblea fu sciolta così pre- « cipitosamente, perchè alcuni deputati avean lasciato conoscere, che si « avrebbe potuto detronizzare l'Imperatrice. Trent'anni dopo, Paolo I « eresse una nuova commissione legislativa (1797) confermata ed ampliata « da Alessandro il 5 giugno 1801 ». Finalmente il movimento francese fu irreligioso ed empio; ed è la cagion principalissima, per cui la Francia stenta così anche al presente a concepire chiaro in che consistano le vere libertà sociali, e vada facendo accanita opposizione ad alcune di esse, mentre d'altra parte scambia spesso colla *libertà* la *licenza*.

dando tutti i confini del giusto, tentò d'invadere l'*elemento signorile*, e distruggerlo per odio e per vendetta. Anzi deliberato di regnar solo, invase l'intero *Diritto individuale*, pretese che altro Diritto non potesse esservi che il *sociale*, il che conseguiva all'accanita persecuzione mossa contro l'elemento signorile; perocchè l'elemento signorile appartiene al Diritto individuale, e ogni individuale diritto è una potestà, un principio di signoria (1). La società civile in tale condizione di cose divenne dunque tiranna degli individui e delle società minori (D. I. 1652-1654). Egli è necessario constatare ben questo fatto. Una fase così importante della lotta fra l'*elemeno civile* e l'*elemento famigliare* acutamente meditata trae più innanzi lo studio della Filosofia del Diritto, che non fa un monte di speculazioni. Su di ciò noi dobbiamo fermarci un poco affine di riconoscere come l'elemento sociale irritato si rendesse tiranno alla sua volta dell'elemento signorile. Un documento solenne riepiloga il pensiero dell'epoca, voglio dire la *Dichiarazione de'diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789: rechiamone pochi articoli bastanti a dimostrare quale strazio l'elemento sociale insuperbito facesse dell'elemento famigliare e signorile.

2082. « Articolo I. Gli uomini nascono e rimangono liberi « ed uguali in diritti. Le distinzioni sociali non possono esser « fondate che sull'utilità comune ».

1.° *Gli uomini nascono liberi.* — Gli uomini, in quanto hanno la dignità personale, hanno anche una personale libertà (D. I. 48-62). Ma essi nascono in *famiglia*, e perciò nascono in pari tempo sotto il dominio paterno (D. I. 781-790). In quell'articolo adunque è tutto obliato il *Diritto della famiglia.*

2.° *Gli uomini nascono uguali in diritti.* — Questo detto non è vero se non supponendo che si parli di que' soli diritti che si fondano nella natura umana posseduta ugualmente da tutti gli uomini. Ma di nuovo, gli uomini nascono in *famiglia* dove i genitori ed i figliuoli non sono certo uguali in diritti. Di più, le famiglie non sono uguali fra loro nè nel novero, nè nella qualità de' diritti acquisiti: perciò nè pure il nuovo membro della famiglia, che li possiede in solido (D. I. 1271-1275) può esser sempre riputato uguale in diritti a' figliuoli delle altre famiglie. Il dire adunque che gli uomini nascono uguali in diritti, è un obliare per la seconda volta il *Diritto famigliare.*

---

(1) *Introd.* V. facc. 43 e segg.

3.° *Gli uomini rimangono liberi.* — Se si tratta della libertà essenziale, gli uomini rimangono certamente liberi. Ma v'ha anco una relazione di signoria e di servitù, che è riconosciuta dal Diritto di ragione (D. I. 531-553). Dicendo dunque incondizionatamente che gli uomini rimangono liberi, vien cancellato il *Diritto signorile.*

4.° *Gli uomini rimangono uguali in diritti.* — Rimangono uguali ne' diritti connaturali, ma non negli acquisiti. Qui si dimentica adunque anche il *Diritto individuale acquisito*, e tutto il *Diritto famigliare.*

5.° *Le distinzioni sociali non possono esser fondate che sull'utilità comune.* — Quando la messa de' membri della società è disuguale, come nelle società *poliquote*, questa messa diversa trae seco diversi diritti sociali, per esempio una diversa quota di utili (141, 216-254, 334-341). Or nella civile società il contributo e la quantità di utili varia più o meno, secondo la maggiore o minor proprietà de'membri che la formano. Questa è una *distizione sociale* fondata non già sull'utilità comune, ma sui diritti individuali e famigliari. Di più, chi entra nella società civile intende di conservare tutti i suoi diritti di signoria giuridica, poniamo la paternità. Questi traggono seco di necessità una distinzione fra il signore ed i sudditi, la quale influisce sui diritti sociali. Per esempio, il figliuolo che sta sotto la patria potestà, secondo il Diritto di ragione, non dee poter comparire nell'assemblea legislativa civile, se il padre non si fa da lui rappresentare (1418-1430; 1455-1502). Quindi vi hanno *distinzioni sociali*, che nascono dalla diversa quantità di diritti signorili. Dunque non riconoscendosi altre distinzioni sociali, che quelle fondate sull'utilità comune, si toglie al Diritto individuale di proprietà e di signoria, come pure al Diritto famigliare, ogni autorità che necessariamente spetta loro anche nel seno della società civile.

6.° A questo s'aggiunge, che l'estensione di *utilità comune* è equivoca, perchè non definita. Che mai significa *utilità comune*? E chi dovrà giudicare se una data distinzione sociale è fondata sull'utilità comune? Tutti? Siamo nell'anarchia: perchè dunque fare una Costituzione?

2083. « Articolo II. Lo scopo di ogni associazione è la con« servazione de' diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo:

« questi diritti sono la libertà, la sicurezza, la proprietà, e la « resistenza all'oppressione ».

1.° Per *ogni associazione* qui non si può intendere che la civile. Ma in tal caso l'*associazione civile* si mette in luogo di tutte le altre società, le caccia dal mondo, ha dunque tocco l'estremo della tirannia.

2.° Oltre i *diritti naturali e imprescrittibili*, sono anche i *diritti acquisiti* da conservare. Restringendosi la difesa a' soli naturali, si fa man bassa di tutto il Diritto individuale acquisito, e del Diritto della famiglia, che mai non si nomina in questa Dichiarazione, nella quale non comparisce che l'*uomo* e il *cittadino* orgoglioso, che ha preso sotto la sua tutela l'*uomo* dichiarato così *minore*.

3.° Se ogni associazione non può aver per fine che i diritti *imprescrittibili*, dunque, volendosi procedere con coerenza, dovea rimanersi abolita la *prescrizione* nel codice dell'assemblea nazionale. Con ciò si toglieva uno de' fondamenti del Diritto razionale, e principalmente del signorile.

4.° La proprietà esterna è ella un diritto sempre imprescrittibile? È ella un diritto *naturale*, o non anzi *acquisito*? Di naturale v'ha egli altro che la facoltà di acquistare la proprietà esterna? E ne' diritti di proprietà esterna v'ha egli uguaglianza? Il riconoscimento della *proprietà* è dunque in contraddizione coll'articolo 1.° e con questo secondo (1).

2084. « Articolo III. Il principio di ogni sovranità risiede « essenzialmente nella nazione; niun corpo, niuno individuo « può esercitare autorità che da essa non emani espressamente ».

1.° Che cos'è la nazione? Tutt' i Francesi comprese le donne e i bambini? La maggiorità de' Francesi? I soli padri di famiglia? O solo la maggioranza de' padri di famiglia? O la maggioranza di alcuni padri censiti? Ovvero solo la maggioranza di que' padri censiti, che danno effettivamente il loro suffragio? — Fino che non s'è definito tutto questo, nulla affatto s'è

---

(1) Che qui non si parli di proprietà in radice, cioè della naturale facoltà di acquistare, ma che si riconoscano i diritti di proprietà acquisiti vedesi dall' artic. 17 che dice così: « Essendo la proprietà un diritto inviolabile « e sacro, niuno ne può esser privato se non per pubblica necessità legalmente accertata e con evidenza, sotto la condizione d'una giusta e pre« cedente indennità ». Questo articolo distrugge tutta la teoria esposta ne' precedenti.

ancor detto; col dire, che il principio di ogni sovranità risiede nella nazione. La parola *nazione*, rimanendo equivoca, viene determinata dall'arbitrio di tutti i partiti, i quali possono sempre a nome della nazione esercitare successivamente la tirannia. — Di più, se per nazione s' intende la maggioranza dei cittadini censiti, o non censiti, che intervengono di fatto a dare il voto, ed è pur ciò che s'avvicina alla realità de' governi popolari, in tal caso in una nazione di trenta milioni è assai che i cittadini votanti realmente ascendano a tre milioni.

Qui dunque il sovrano è la volontà di un milione cinquecentomila ed uno; e questo milione cinquecentomila ed uno comanda e dispone degli altri vent' otto milioni e mezzo meno un individuo; e comanda per modo, che fra questi vent' otto milioni e mezzo meno un individuo, non v' abbia autorità di sorte che non emani da esso milione e mezzo più uno: di qui si fa venire l' unica legge obbligatoria (Art. V). — In terzo luogo v'ha egli nazione in quel popolo che non è organizzato? No certo; ora chi lo organizzerà? come sarà organizzato? Ricorrerete alla nazione che ancor non esiste? Convien dunque risalire a que' diversi modi co'quali si costruisce la società civile, che noi abbiamo enumerati, quando la dichiarazione del 1789 che vuol formare la società, con manifesta petizione di principio, la suppone. Il dire che la sovranità viene dalla nazione, suppone l'esistenza d'un popolo organizzato a nazione; e in tal popolo la sovranità è già formata; perchè dunque cercar di formarla? Ma che cosa si volea, se non distruggere la sovranità che allora era, e farne un'altra? Privarne il re che n'era investito da secoli e l'esercitava da signore e da padre di famiglia, e arricchirne i cittadini membri della società? E anche questo, che era se non la guerra che la *società* faceva alla *signoria*, un' usurpazione dell' *istinto civile* sul *Diritto signorile e famigliare*?

2.° Niun corpo, niun individuo può esercitare autorità che dalla nazione non emani? — Ecco cassate con queste insensate parole tutte le signorie, tutte le società, tutti i diritti affatto degli uomini, perchè ogni diritto importa un'autorità: ecco la nazione, la società civile che assorbe in sè ogni cosa. Tale è il valor materiale delle parole: le idee erano certamente confuse quando si esprimevano così male: ma questa espressione esagerata non restò solamente scritta in sulla carta: i giorni

del terrore pur troppo la realizzarono. Or se si opera secondo ciò che si scrive, egli par certo che si scrivesse secondo ciò che si pensava: le benigne interpretazioni restano dunque escluse.

2085. « Articolo IV. La libertà consiste in poter fare tutto « ciò che altrui non nuoce: onde l'esercizio de'diritti naturali « di ciascun uomo non ha altri confini, che quelli che assicu« rano agli altri membri della società il godimento di questi « medesimi diritti. Questi limiti non possono esser determinati « che dalla legge. »

1.° Qui si parla della libertà in modo, come se altra libertà non esistesse che la libertà civile. Così di nuovo la società civile mette sè stessa nel luogo della Morale e di Dio medesimo: ella tira tutto a sè.

2.° Vi sono ben altri limiti de' diritti oltre gli accennati da quest'articolo: vi sono i limiti morali: ma questi restano dimentichi innanzi all'invasione barbarica che fa la società civile inorgoglita nell'umanità. — Di poi, perchè si restringe il limite della libertà a sole quelle azioni che nuocono agli altri membri della società, e non s'estende a quelle che nuocono a tutti gli uomini? Egli è chiaro che qui l' *uomo pupillo* si sacrifica al *cittadino tutore.*

3.° S' intende certamente parlare della *legge civile*; ma dicendo assolutamente la *legge*, si viene a disconoscere tutte l' altre leggi: ecco di nuovo l' invasione violenta dell' istinto sociale divenuto egoista.

4.° Per intendere la solidità di queste annotazioni si osservi che il documento che esaminiamo porta per titolo: *Dichiarazione de' diritti dell' uomo e del cittadino*: ma la libertà, la legge, i limiti de'diritti che compariscono in tale dichiarazione sono quelli del cittadino: l'uomo rimane in questo veramente assorbito ed annichilato.

2086. « Articolo V. La legge non ha il diritto di proibire « se non le azioni nocevoli alla società. Tutto ciò che non è « proibito dalla legge non può esser impedito, e niuno può « essere forzato a fare ciò che essa non ordina. »

1.° Qui si comincia dal metter legge alla legge, dicendo che la legge non ha il diritto di proibire se non le azioni nocevoli alla *società*. In prima, perchè alla *società* e non anco agl' individui? È forse, che questi più non esistano? Di poi, chi impone questo limite alla legge? Non è egli stato detto nell'ar-

ticolo precedente, che è la sola legge quella che determina le azioni nocevoli? V'ha dunque la maggior confusione d'idee, e il più patente circolo vizioso: la legge sola determina quali sieno le azioni nocevoli che limitano la libertà, ma la legge non può colpire se non le azioni nocevoli!!!

2.° *Tutto ciò che non è proibito dalla legge non può essere impedito, e niuno può esser forzato a fare ciò che essa non ordina.* Il padre dunque, o il signore non potrà più impedire di fare checchessia al figliuolo od al servo, se non è proibito dalla legge civile? Il figliuolo ed il servo potranno dunque rispondere sempre ai comandi del padre e del padrone: « voi altri non mi potrete forzare a far ciò che voi volete, se non mi mostrate che lo ordina la legge della società civile ». Eccovi di nuovo la società civile che con questo articolo abolisce tutto il *Diritto famigliare*, e tutto il *Diritto signorile*, o il fa promanare da sè, come da unico fonte, non dalla ragione e dalla natura.

2087. Sugli altri dodici articoli di questa memoranda Dichiarazione si possono fare osservazioni simiglianti: in tutti lo stesso spirito: è la società civile irritata e delirante che non vuol riconoscere più che sè stessa nel mondo: vuole annientare ogni altro diritto: il che essendo cosa affatto assurda, ella vien condannata in pena della sua temerità a contraddirsi fin col titolo del suo scientifico manifesto, il quale nello stesso tempo che non lascia esistere altra autorità sulla terra, che quella della società civile e quelle che da lei promanano, e per sua grazia esistono, porta la scritta: « Dichiarazione dei diritti DELL'UOMO e del cittadino »: poi si nominano i *diritti naturali*, ma si vuole che qualunque autorità e potestà emani dalla nazione. Avrà la nazione fatti i diritti naturali? e fatti imprescrittibili? In tal caso perchè chiamate *Dichiarazione* il vostro bando, e non *Costituzione?* Povera filosofia priva di logica!

ARTICOLO III.

IDEE CONFUSE NEGLI AUTORI DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE.

2088. Dove è passione, ivi è confusione d'idee. Il movimento del 1789 fu movimento d'irritazione: non era la civil società che tranquillamente movesse al suo progresso; ma la società civile entrata in furore contro la società famigliare e signorile: le idee dovevano dunque essere e furono orribilmente confuse.

Dopo la sanguinosa sperienza, dopo tanta discussione di principj esausta, si può dire, per quella età; noi possiamo ora portarne tranquillo giudizio; ed accordiamo senza pericolo, che dentro all'abisso della malignità, s'agitava per isbucciare un germe buono e salutare.

2089. Accordisi dunque che già da molto tempo la società civile sentiva il bisogno di fare un passo innanzi verso il suo ideale.

Non v'ha dubbio, che se le persone più rette e più religiose avessero preso a coltivare amorosamente il buono istinto sociale, ajutando la società a dare innanzi quel passo a cui ella aspirava; esse avrebbero meritato immensamente dell'umanità, salvandola dagli orrori rivoluzionarj, e accreditata così la virtù, glorificata la religione. Ma le più rette e le più religiose persone sgraziatamente non intesero allora il fervido voto, il bisogno pressante della società in cui vivevano, nè la propria vocazione. È questa la più grande sciagura delle nazioni.

2090. Che ne seguì? V'ha nel fondo d'ogni popolo della terra una parte irrequieta, perchè straziata da' propri vizj, una parte empia, chiamata nella scrittura i *figliuoli degli uomini*. Questa è del continuo agitata da bisogno furente 1.° di soddisfare le smodate esigenze di speciali passioni: ond'è gente di partiti e rapine; 2.° di soddisfare all' interna voglia generale di moto, di scompiglio, e mal fare; 3.° di sfogare la rabbia dentro ingrossata contro la verità, la religione, Cristo. Capitanarono questa canaglia i così detti filosofi, cioè i filosofi senza logica del secolo XVIII; e giovandosi del reale bisogno di progresso che aveva la civil società, presero ad incitarla che soddisfacesse a quella triplice maligna tendenza con promessa d'addurla così al progresso bramato ch'ella non sapea formulare, nè dargli forma esterna, nè esterna esecuzione. La società s'affidò ai primi capitani, che le si offersero, dirò anche agli unici. Sventura! erano de' sofisti, degli empi! Così la causa del progresso si trovò orribilmente involta in quella delle passioni popolari, atee, anarchiche; mille idee si rimescolarono, s'urtarono, ne nacque il caos, e dalle menti passò pur troppo nella realtà della vita.

2091. Gli effetti pari alla causa, dovean essere, e furon misti, altri rispondenti al vero voto, al vero bisogno della società; altri rispondenti alle passioni motrici a cui il sociale progresso era occasione e pretesto; i primi, buoni, ravvolti ne' secondi,

pessimi, rimasero gran tempo agli occhi nostri quasi invisibili, ed incredibili: poscia vennero a stento ravvisati sotto forma più tosto di crisalide che di farfalla.

2092. Un gran figliuolo ebbe la rivoluzione; e questi incaricò di tutti i mali di essa la *Filosofia falsa del tempo*, e l'*Empietà*. Tale fu il giudizio di Napoleone. Fu egli che in occasione della congiura di Mallet (1812) disse ai consiglieri di Stato:

« Tutte le sciagure che patì la nostra bella Francia, si vogliono ascrivere alla ideologia, a cotesta tenebrosa metafisica, « che investigando con sottigliezza le prime cause, vuole sopra « queste basi fondare la legislazione de' popoli, in vece di appropriar le leggi alla conoscenza del cuore umano ed alle « lezioni della storia. Questi errori dovevano condurre il reggimento degli uomini sanguinari. Di fatto, e chi fu mai che « gridasse quale un dovere il principio di sollevazione? Chi « fu che adulò il popolo chiamandolo ad una sovranità che « esso era male acconcio ad esercitare? » Aveva pur sotto gli occhi i mali della filosofia sensistica, e non potea parlarne altramente: avea sotto gli occhi i mali della filosofia empia, e di questa diceva al clero di Milano fino dall' 800;

« I filosofi moderni hanno fatto ogni loro sforzo di persuadere alla Francia, essere la religione cattolica l' implacabile « nemica di ogni qualsiasi sistema democratico e di ogni governo repubblicano; e di qui la crudele persecuzione che « la repubblica francese esercitò contro la religione ed i suoi « ministri; di qui tutta quella gran piena di mali orribili a « cui fu in preda lo sciagurato popolo della Francia ».

ARTICOLO IV.

MEDIAZIONE IMPERFETTA FRA L'ELEMENTO FAMIGLIARE E L'ELEMENTO SIGNORILE.

« .... due secoli
« L'un contro l' altro armato,
« Sommessi a lui si volsero
« Come aspettando il fato:
« Ei fè silenzio, ed arbitro
« S'assise in mezzo a lor ».

2093. Come le famiglie signorili furono costrette in Europa dall'irresistibile forza degli eventi ad avvicinarsi alle società

civili, e ricevere nel loro medesimo seno quell'elemento di civiltà che le dovea tanto nobilitare e perfezionare; così le società civili e i loro rappresentanti ogni qual volta si divisero dalle famiglie signorili, sentirono il bisogno di avvicinarsi loro di nuovo, e ad esse come a naturali loro protettrici attenersi.

2094. Questo movimento che riavvicina le *società civili* alle *famiglie signorili* videsi in Francia dopo gli orrori del terrorismo, nelle angosce del quale avviluppatasi da sè stessa, ella sentì più che mai urgente la necessità di una forza unica protettrice del diritto.

2095. Napoleone, rappresentante vero della Francia, subì questa modificazione ne' suoi proprj pensieri e ne' suoi sentimenti; e la sua maniera di pensare e di sentire si mutò in perfetto accordo con quella della società, che eminentemente rappresentava.

Perciò a ragione in sullo scorcio di sua vita, ei dipingeva sè stesso siccome il mediatore de' due mondi: « Io diventavo « l'arca dell'antica e della nuova alleanza, diss'egli, il media« tore naturale fra l'antico e il nuovo ordine di cose. Io m'avevo « i principj e la confidenza dell'uno, io mi ero identificato coll'al« tro: io appartenevo ad ambedue, e avrei fatto in coscienza « le parti di ciascuno ».

E il *fulminatore di scaglia* del 13 vendemmiatore ridotto a Sant'Elena di nuovo diceva: « Pago interamente e soddi« sfatto su questi gran punti, e tornata tutta l'Europa in pace, « io pure mi avrei avuto il mio *congresso* e la mia *sacra al« leanza*, i quali pensieri erano miei, e mi furon rubati. In « tale adunata di tutti i monarchi, noi avremmo trattato DEI « NOSTRI INTERESSI DI FAMIGLIA, e avremmo renduta ogni ragione « dei fatti nostri a' popoli ».

2096. Ma perchè dunque non riuscì una tale mediazione fra l'elemento civile ed il famigliare? O perchè il mediatore stesso perì vittima della mediazione intrapresa?

Se dovessi dirlo io, ne darei questa ragione: perchè altra mediazione non ci può essere fra la famiglia e la società civile, che quella unica che è operata spontaneamente dalla *verità*, dalla *giustizia* e dalla *religione:* io ho già notato, che oggimai la forza prevalente nelle nostre società cristiane in queste tre cose consiste, esse formano la *sostanza* dell'ordine

sociale (1). Questo è quello che non conobbe abbastanza l'ineducato mediatore.

2097. Napoleone invece di riporre la sua fidanza nella *verità*, le sostituì l'*entusiasmo d' una gloria pagana*, quella dei grand' uomini della Grecia e di Roma (2). Aperse un fonte di perpetue esagerazioni: quel vano entusiasmo mentisce senza fine a se stesso ed altrui: quindi le alterazioni della verità di cui son pieni non solo i manifesti popolari, ma gli atti stessi più solenni di quel grand' uomo: l' umanità dovea infine rimanerne scontenta, perchè ella è fatta per la verità.

Napoleone in vece di confidare nella *giustizia*, credette vedere i destini del mondo e i suoi proprj nella *forza*; ell' era diritta conseguenza del sistema degli utilitarj, a cui egli sì spesso appellava con mirabile semplicità, credendo giustificarsi. Ma la forza è ancora l'*accidente*, non è la *sostanza* della gran causa che muove l' umanità, e che le dà una legge impreteribile.

Napoleone in vece di aver fede nell'onnipotenza di colui che protegge la Chiesa, credette che questa ed i suoi diritti fossero affare di mera politica, o almeno operò come se credesse così. Ma la sua astuzia non meno che la sua possanza si trovò presa nella rete della semplicità di Pio VII.

No, non vide bastevolmente il grand' uomo dove stesse il vero nesso del potere: quindi la sua mediazione dovette riuscire imperfetta: la mediazione distrusse il mediatore.

ARTICOLO V.

COME LA PIENA MEDIAZIONE FRA L'ELEMENTO FAMIGLIARE ED IL CIVILE VERRA' OPERATA.

2098. La mediazione perfetta fra la *famiglia* e la *città*, quella che dee condurre non meno la società famigliare che la civile a raggiungere l' ideale della loro propria perfezione, non può dunque oggimai essere operata che dalla *verità*, dalla *giustizia* e dal *cattolicismo*, sola forma perfetta del Cristianesimo.

---

(1) L. *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, cap. XVI.

(2) Beniamino Constant scriveva poscia: « Si dimenticò oggidì come « verso il cadere dell' impero erano i francesi avversi e fin nojati e stracchi delle vittorie che la Francia era condannata a dover riportare ». Ecco la debolezza reale della gloria e delle imprese militari ne' nostri tempi cristiani e civili.

Tutti gli uomini che applicano questi tre mezzi alla teoria ed alla realizzazione degli ordini civili, assumono l' ufficio e la dignità di mediatori: nè dalla loro mediazione saranno oppressi e distrutti.

2099. Non saranno oggimai distrutti: voglio dire, che se la verità, la giustizia e il cattolicismo ha i suoi nemici implacabili, il loro odio non annienterà l'opera di tali mediatori, a cui aggiungessero l'aureola del martirio: voglio dire, che la verità, la giustizia, il cattolicismo crescente ogni dì d'evidenza e di splendore, abbisognerà sempre meno d'aver testimonj di sangue: e la persecuzione non sarà più fatta dalla società, ma dagl' individui, che dalla società verranno puniti come assassini.

2100. Ma egli è prezzo dell' opera, che noi cerchiamo anche di svolgere il modo, in cui la verità, la giustizia, e il cattolicismo, sono chiamati ad esercitare tanta influenza sull' organizzazione dell' umanità, son destinati a compiere sì sublime mediazione.

E accoglierò que' tre grandi mezzi sotto il solo nome di *giustizia*, acciocchè proceda più spedito il discorso. Poichè è ragionevole che giustizia si chiami la verità in quant' è giusto che tutti la posseggano, la esprimano, l'usino a norma di loro azioni; è ragionevole altresì che nel cattolicismo si vegga la giustizia più perfetta, poichè, come la teoria di lui è pretta verità, così la pratica è la realizzazione della giustizia consumata e sublimata all' ordine soprannaturale.

2101. Ora io dico, che il modo, pel quale la *giustizia* in questa pienezza di significato, influendo nelle due società opposte, la domestica e la civile, moderandone gl' istinti, le concilia, e le perfeziona, è il seguente:

1.° Il principio teoretico e pratico dell'intera giustizia esiste nella umanità; vi fu posto dal Cristianesimo, che solo possiede il *principio teoretico* nella verità che insegna, e il *principio pratico* nella grazia con che avvalora la volontà. — Prima età.

2.° Di poi, il detto principio teoretico e pratico della giustizia è applicato alle due società ch' egli deve perfezionare, alla domestica ed alla civile, deducendosene le leggi speciali, snodandosene i casi giuridici complicati e difficili. Ell'è questa l'opera de' secoli affaticati a dedurre conseguenze, ed a lottare in pari tempo contro l' errore che s'intromette pigliando talor la veste di legge positiva, e di forza bruta, e così turbando

il gran lavoro delle menti e parendo in certi momenti che il debba affatto pervertire. — Seconda età.

3.° Finalmente, dedotte dal principio della giustizia le leggi speciali della società domestica e della civile, rimane a farsi il terzo importantissimo passo, quello di rendere tali leggi popolari, d'infonderle in tutte le menti, d'imprimerle in tutte persuasioni. Solo quand'esse sono note e persuase a tutti, acquistano luce nuova, potenza insperata, pratica pubblica, alla quale non v'ha forza individuale, nè genio maligno che possa opporsi. — Terza età.

2102. Quando è dunque, che la *giustizia* incomincia veramente a mostrarsi forza prevalente nelle cose umane?

Alla terza età, quando essa incomincia ad essere il pensiero di tutti: L'UNIFORMITÀ DEL PENSAR NAZIONALE CIRCA LE LEGGI DELLA SOCIALE GIUSTIZIA: ecco la forza irresistibile che mette la giustizia in trono. Datemi un popolo pienamente istruito circa le giuste massime sociali, un popolo tutto unifòrme ne' suoi giudizj circa quello che la giustizia prescrive sì alla società domestica, come alla civile; ed oh quale spettacolo, Dio mio! Che maestà di questo popolo! che sicurezza! egli è re: è leone tranquillo che posa.

2103. E l'uniformità del pensare circa la sociale giustizia è già cominciata, e ben avviata in alcuni popoli (il lettore volga pure qui gli occhi all'Irlanda), e questi popoli presentano una vista di tanta dignità umana, che indarno si cercherebbe in tutte le storie del passato. Per questo noi scrivemmo a fidanza, che « il nerbo della forza sociale, la sostanza stessa della società cominciò già a' nostri tempi a collocarsi nella piena giustizia »: con questa e per questa oggimai si regna.

2104. Fra le atroci sperienze che sostenne la Francia caddero dalle menti errori e prevenzioni, le passioni si spossarono, s'esaurirono; i partiti si distrussero, o s'indebolirono; la filosofia de' sensi ammutolì, l'empietà fu svergognata. Così quell'inesplicabile bisogno che sentiva la società civile d'un progresso verso il suo ideale, col cui pretesto le si dilaceravano i visceri, rimase disimpacciato e liberato da' tanti funesti elementi fra' quali si giaceva confuso ed oppresso: e quel germe buono sfuggito alle mani della scelleratezza che l'avea prigioniero, lentamente si svolse: e già cominciò anche quel popolo a convenire in alcune massime di sociale giustizia: quest'è la forza

presente della Francia, e la cagion della pace che godiam da sei lustri.

Io non posso a meno di accennar qui alcune frasi (e fossero più che frasi!) del discorso pronunciato pur ora al banchetto di Mâcon (1845). « La rivoluzione dell' 89, vi disse il « signor de Lamartine, produsse fra noi la comunanza delle « credenze e delle idee politiche. Sì, ell' è cosa evidente per « chi riflette, che in mezzo a queste apparenti diversità, a « queste graduazioni di tinta più o men carica d'opinioni alla « superficie contrarie, giace un medesimo pensiero nel fondo, « una fede politica comune; e già non si tratta più, che di sbro« gliare questa fede politica da alcuni pregiudizj che l'oscurano « tuttavia, facendola brillare d'un irresistibile lampo a tutte le « intelligenze, e di raccorre tutti gli spiriti a un dogma unanime « e onnipossente ». Così cominciata l'uniformità del pensare circa la giustizia politica, già ne comincia in quella nazione anche la coscienza, come il mostrano le parole del citato oratore.

2105. Ma ora, acciocchè la giustizia sociale diventi opinione nazionale, acciocchè le sue massime passino uniformi nell'universalità delle menti di un popolo, che fa bisogno?

Lunga, pubblica, libera discussione: gl' individui di cui un popolo è composto non si possono intendere se non parlano molto fra loro; se non si comunicano a lungo di continuo i proprj individuali sentimenti; se non contrastano insieme con calore; se gli errori non escono dalle menti, e manifestati a pieno sotto tutte le forme, non vengano anche a pieno, e sotto tutte le forme, combattuti; se le idee imperfette de' singoli non ricevono perfezione dallo scontro colle idee di tutti; se dall'abbattersi insieme delle idee, non si giunge a distinguere quella parte che è ammessa da tutti, e dal suffragio di tutti riceve autorità immensa, da quell'altra parte che è meramente individuale, e che suol essere abbandonata agevolmente dagl' individui che la sostengono tostochè si veggano soli a mantenerla; se finalmente a forza di ragionare insieme non si giugne a convincersi, che in molte cose già si conviene senza saperlo, le sole espressioni, le sole forme variando, non il pensiero intimo che è uguale; ond'è che spesso per trovarsi d'accordo basta si uniformi o si accomuni il linguaggio, al che gli uomini presto arrivano, se pur s'avvedono, che in questo solo sta la discrepanza che li divide, massimamente che

l'esercizio del ragionare insieme conduce tutti a imparare il linguaggio di ciascheduno, e il linguaggio di ciascheduno diventa un solo linguaggio di tutti.

2106. Sono troppo noti i danni che in certi tempi specialmente apporta la *libertà della stampa* in materia politica; ma egli non è perciò meno un fatto innegabile che tutte le nazioni arrivate alla terza età che abbiam descritta, all'età in cui sentono il bisogno di formarsi un'opinion comune, popolare, nazionale delle principali massime di giustizia sociale, domandano, diritto o torto che s'abbiano, la libertà della stampa.

In tal caso non è più questione di sapere « se la censura eviti molti mali », ma « s'ella sia possibile »; ovvero anche: « se collocati in una lance i danni che ella rimuove, e nell'altra quelli che negata occasiona, questa o quella tracolli » (1).

E certo, non già qualche teoria, meno ancora l'inclinazione della sua volontà, sì bene la sola potenza delle cose pose nella bocca di Napoleone reduce dall'Elba queste parole: « Io volli « l'impero del mondo, e per assicurarmelo m'era di tutta ne« cessità un potere, un'autorità che non fosse stretta a con« fine alcuno (2). Per condurre la sola Francia forse sarà me« glio una costituzione.... Pensate pertanto ciò che voi volete, e « fate il possibile. Appalesatemi i pensieri vostri. Volete delle « elezioni libere? Volete le discussioni pubbliche? De' ministri « mallevadori de' loro atti? Volete in somma la libertà? Io pure « voglio tutto questo.... Sopra tutto la libertà della stampa sa« rebbe assurda cosa il vietarla, il soffocarla: io sono convinto « intorno a ciò ». Napoleone sente che la nazione a cui parla è giunta alla terza età: tutte le sue vittorie, la sua gloria non poterono farla tornare alla seconda, o alla prima: ei si dichiara

(1) Diviene allora una questione di mera prudenza, come osservò poco fa uno di quegl'illustri personaggi che per la difesa della Chiesa affrontò il despotismo napoleonico. « La prudenza esige di tollerare quella libertà « per lo minor male », scrisse l'immortale card. Pacca all'autore del *Saggio sull'indifferenza*, ecc.

(2) Perchè voler tanto? — Pel bene del mondo. — Pazzia! il bene del mondo è LA GIUSTIZIA, il bene del mondo sta in queste due parole: A TUTTI IL SUO. Napoleone crebbe nel sistema degli *utilitarj* figliuolo di quella filosofia sensista, che sotto il nome d'*ideologia* il grand'uomo abbominava. Il sitsema degli utilitarj rovesciò il suo impero, rovesciò se stesso, perchè quel sistema posa sopra un solo piede di creta.

convinto di dover mutare sistema. La necessità scioglie i più difficili sociali problemi.

ARTICOLO VI.

Dei danni della libertà della stampa e de' modi giusti d' ovviarli.

2107. Veramente converrebbe essere privi del senso comune per disconoscere gl' immensi danni che produce la libertà della stampa nelle cose politiche.

Tuttavia è da osservarsi, che nelle nazioni giunte alla terza età, in cui le leggi della giustizia sociale sono sufficientemente derivate, e non si tratta che di diffonderle, la libertà della stampa in materia politica, dimandata dal pubblico desiderio, comincia ad essere men dannosa. E il bisogno pubblico d'essa diventa maggiore, il danno scema, quanto più si vien formando un' opinion pubblica possente a favore della giustizia; laddove la stessa libertà riesce fatale ad un altro popolo che non abbia guari altre opinioni circa i casi di giustizia sociale, che quelle che riceve alla giornata da'varj interessati scrittori. Quanto più dunque l' immensa potenza della pubblica opinione pel bene è costituita, tanto meno possono nuocere gli scrittori di partito; i quali anzi sono necessitati a rispettarla, da quella opinione prevalente tenuti in freno, guidati per la via retta; poichè se n' escono, la più severa e terribile *censura* gli aspetta.

2108. Ma, come dicevamo, questa opinion pubblica pel bene ha gradi diversi secondo che le menti consenzienti sono in minore o maggior numero, e secondo che sono in minore o maggior numero le massime morali e giuridiche in cui consentono; nè v' ha popolo, a dir vero, così avanzato in questa potentissima consensione, da non ricevere danni dalla libertà dello scrivere e dello stampare; anzi non v' ha popolo, che pur non senta la necessità di sommettere la stampa a qualche freno, e legge coattiva che ne impedisca gli abusi; e solo si disputa quali nelle circostanze de' diversi popoli sieno i modi più giusti e più equi per venirne felicemente a capo.

2109. I modi fin qui proposti furono il *modo preventivo* e il *modo repressivo*. Il modo preventivo è quello che trovò sempre gravi difficoltà ad esser messo in esecuzione presso quelle nazioni che giunsero alla terza età dell' opinione circa la giustizia sociale, le quali aspirano a formarsi un'opinione comune

circa i principj giuridico-sociali, e quest' opinione s'è già incominciata a manifestare: tali nazioni sono l' Inghilterra, gli Stati Uniti, la Francia, ecc.

2110. Or non appartiene a quest'opera l'indagare, se il primo degli accennati modi presso queste nazioni sia possibile, opportuno, utile o disutile, questione di Politica, anzichè di Diritto; bastandoci intorno a ciò il poco che n'abbiam detto. Ma non possiamo intralasciare la questione che riguarda la giustizia del modo preventivo: intorno ad un punto giuridico così importante non può tacere lo scrittore del Diritto razionale-sociale; e pure l'argomento della censura non fu trattato forse mai da' pubblicisti sotto un tale aspetto. Noi non vogliamo che sottomettere alla sagacità de' lettori poche riflessioni animate, come tutto ciò che scriviamo, da uno spirito di conciliazione, di equità e di pace: perocchè agli occhi nostri la conciliazione e la pace escono spontanee dal seno di ciò che è giusto.

2111. Il modo preventivo di ovviare i molti abusi della stampa consiste in sommettere l'autore, il pubblicatore, lo stampatore, o l' editor garante a certe formalità precedenti la pubblicazione dell' opera, come sarebbe ad un esame dell'opera, quindi anco a presentarne il manoscritto con certe forme, e con ritardo della pubblicazione ecc.

2112. Dato che queste formalità e modalità sieno ben fatte e che presieda ad esse la sola saviezza, la verità, la probità, non v'ha dubbio ch' esse possono prevenire l'abuso della stampa, e difendere la società dall' influenza de' cattivi scrittori. Io non voglio cercare il grado di difficoltà, onde si può tutto ciò conseguire, ovvero se veramente si possa: queste sono questioni importanti, ma aliene dal mio divisamento: io suppongo che nelle dette modalità non v' abbia alcun difetto da parte delle leggi o degli ufficiali incaricati di eseguirle, e restringo la ricerca a questa questione: « Se la società civile ha diritto di difendersi da' suoi assalitori in questo modo ».

2113. Da principio osservo, che se tali modalità volte a prevenire l'abuso della stampa non recano veruno scapito a quelli che ad esso soggiacciono, se lo scritto di cui si tratta è di tal forma, che nulla importa all' autore o al pubblicatore che esca in luce alcun tempo prima o alcun tempo dopo; se in somma niun danno affatto da tali modalità proviene; fuori di dubbio, la società civile esercita un suo diritto coll'esigerle

a sua difesa, e niuno potrebbe lagnarsene; giacchè non solo la società civile, ma fin anco i privati, come abbiamo veduto, possono scambievolmente imporre modalità all'esercizio de' diritti altrui, quando queste non recano diminuzione del valore de' diritti, del bene reale che coll'esercizio d'essi si ottiene. È una delle principali regole di moderazione, a cui va soggetto l'esercizio del diritto, che: « ognuno eserciti il diritto proprio in modo da porre il menomo limite possibile agli altri nell'esercizio de' diritti loro ». (D. I. 958).

2114. Di più, è anche supponibile, che in certi luoghi e in certi tempi queste modalità, salvo un leggiero incomodo, non rechino nocumento. Nelle questioni accademiche e scientifiche, in tutti quegli scritti meramente letterarj, in cui non si agitano i grandi interessi sociali, in tempi ed in luoghi pacifici, in cui l'uso principale della stampa è piuttosto quello di servire al diletto, di diffondere una blanda istruzione, o anche di comunicare scientifiche curiosità al mondo de' letterati, e se si trattano anche questioni importanti al bene stare dell'umanità, si trattano però in modo astratto, in modo che tutto ciò che è particolare, le passioni in movimento, gli affari della giornata rimangonsi esclusi: assai poco, a dir vero, rileva, che la pubblicazione degli scritti sia un po' più ritardata o accelerata, e che gli autori o i pubblicatori trovino più o meno difficoltà alla pubblicazione, che non ha poi nè per essi, nè per gli altri uomini, grandi conseguenze.

2115. D'altro lato, gli scrittori e gli editori delle opere si possono volontariamente sommettere all'esame de' libri e a un ritardo nella loro pubblicazione, e ciò in forza del costume, ovvero perchè, non essendosi ancor formata nella nazione un'opinione pubblica che ponga freno agli sregolamenti dell'opinione individuale, tutti sentono manifesto il bisogno di speciali e quasi eccezionali cautele, tutti, e gli scrittori stessi convengono nella utilità di queste, o finalmente anche per ispeciale virtù, cioè perchè dividendo gli scrittori col governo l'amore al pubblico bene, si prestano pronti a fare qualche sacrifizio della libertà propria, sebben forse non obbligati di stretta giuridica obbligazione. La qual disposizione lodevole non è già un sogno: è un fatto che in più luoghi e in più tempi si è manifestato, e che onora que' popoli pacifici che con una sola volontà uniti al loro governo camminano d'un passo costante verso il pubblico

bene anche mediante proprj sacrifizi. Il non darsi alcun segno di risentimento giuridico per la esistenza della censura, mette certamente il governo in diritto di approfittarne; e dimostra che corre la stagione di essa.

2116. Ma ciò non decide tuttavia la questione veduta in tutti i suoi differenti aspetti.

Certo, egli non è vero, che quant' è giusto in un luogo e in un tempo, sia giusto per tutto e sempre. Egli è un errore troppo frequente quello di stabilire proposizioni universali, dove non si può trovare il vero che nelle particolari; e di voler rinvenire la giustizia astratta, dove bisognerebbe piuttosto farne l'applicazione alle circostanze.

Suppongansi in fatti circostanze affatto diverse da quelle che abbiam supposte: suppongasi che la questione che noi trattiamo venga intavolata in una nazione, dove già si è formata una gran comunanza di pensare ne' principj medj del sociale Diritto e della Morale, e dove la letteratura è obbligata ad esser l'organo di questa grande opinion pubblica, ed è chiamata a perfezionarla; dove la stampa va connessa intimamente con tutti gl'interessi privati e pubblici, dove per conseguenza ell'ha una grande influenza sulla felicità o sulla infelicità di molti: in una nazione in cui la cultura è oltremodo diffusa, gl' ingegni abbastanza svegliati, dove tutto si fa con celerità, dove il parlar molto è un bisogno naturale ed abituale, dove avvi pericolo sempre che un partito s' impossessi esclusivamente della stampa come d'un' arma potentissima da soggiogare gli altri partiti a cui chiuderebbe la bocca, anzi dovea dire, s' impossessi della censura per fare ammutolire la verità e la giustizia, e traviare l'opinion retta che s'andrebbe formando; in una nazione in somma, com'è appunto la Francia, come fu la Francia in certi momenti, dove si aggiunge necessariamente il più grande interesse alla libertà della stampa anche dai buoni, anche dai più caldi amici del vero e della religione santissima, dove tutti scrivono e tutti leggono, dove quindi il numero degli scritti che circolano è sommamente grande, e la celerità della propagazione è divenuta articolo rilevantissimo per apportare l'effetto che pur si cerca, sopra di cui calcolano tutte le parti: or quale sarà in una tale nazione la risoluzion migliore della questione proposta?

Quivi il menomo ritardo alla pubblicazione degli scritti, l'accrescimento della spesa, anche l'aumento solo degl' incomodi, porta un vero danno a quelli che hanno interesse nella detta pubblicazione, e mette a pericolo la causa della verità, della giustizia, della religione che altro appello, altro rifugio non ha, che quello della pubblica opinione. Può la società civile recar questo danno ai particolari col pretesto del pubblico bene, può impedire a chicchessia d'appellare al giudizio universale?

Secondo i principj da noi proposti conviene primieramente distinguere: se gli scritti perversi sono moltiplicati a tal segno e divenuti a tal perniciosi, che v'ha ragion di temere che essi rovescino la società stessa nell'anarchia, nè si vede altro mezzo da ovviare a tanto pericolo; la società civile può fuor di dubbio difendersi con legge preventiva dagli abusi della stampa: e la ragione si è, perchè ciò diventa affare politico; diventa interesse non de'più, ma di tutti; di quegli stessi a cui si cagiona danno parziale. In tal caso, abbiam detto, la società civile può cagionare un danno a' particolari, che riesce abbondevolmente compensato da altro vantaggio riguardante gli stessi danneggiati. Nel qual caso si suppone prima di tutto, che il governo che opera a nome della società non mentisca; che non sia un partito egli stesso; e che si restringa a impedire l'anarchia sociale.

2117. Or poi, se il pericolo della sovversione dell'ordine pubblico è ancor lontano, o si può evitare con altro mezzo, la censura e tutte l'altre disposizioni preventive o sono volte a rimuovere i mali che si temono rispetto a quelle persone individue che restan vittime di perverse letture; ovvero ad impedire la diffamazione e la calunnia delle persone oneste, che vengon prese di mira dalla malignità. In tal caso si tratta del bene di alcuni e non del bene di tutti. Si può pel bene di alcuni danneggiare alcuni altri? Noi abbiamo detto che non si può.

2118. Ma non si può forse difendersi contro i colpevoli? Qual dubbio? Or appunto per questo, la disposizione che s' invoca non dee esser fatta per altri che pe' colpevoli. Ed è qui che consiste il difetto del modo *preventivo* contro gli abusi della stampa. Perocchè nessuno è colpevole se non vien dimostrato tale, e dee ritenersi probo, fino che esser malvagio egli non si dimostra. Ora il modo preventivo nelle circostanze acces-

nate danneggia gli autori e gli editori dell'opere, prima ancora ch'essi sieno dimostrati colpevoli: mentre esso è ordinato appunto ad esaminare se sono colpevoli. Si dirà: il modo preventivo *non si riguarda* siccome una pena, ma qual cautela, e il ritardo che produce nella pubblicazione dell'opera, e gli altri incomodi che trae seco a carico di chi la fa pubblicare, non sono che conseguenze accidentali, non avute punto in mira dal legislatore. Ma noi abbiam già precedentemente dimostrato, che il diritto rimane egualmente offeso, tanto se si fa con atto indiretto, come se si fa con atto diretto, e che si lede sempre la giustizia cagionando altrui danno, tanto se questo proviene immediatamente dall'azion nostra, quanto se proviene dalla conseguenza della nostra azione (D. I. 1700-1703, 1898-1900). Nel modo preventivo sono certamente danneggiati i colpevoli insieme cogl'innocenti, non perchè col modo preventivo si voglia infliggere un danno od una pena, ma perchè egli è tale di fatto, nelle accennate circostanze, anche contro l'intenzione di chi l'adopera.

2119. Non sarebbe così, se il modo preventivo in vece d'esser generale, fosse riserbato ai soli già provati colpevoli. Noi abbiamo stabilito, che si può difendersi anche dalle ingiurie probabili, anche con danno di quelli da cui ci vengono, purchè sieno riconosciuti prima colpevoli. Chi è stato colpevole una volta dà il diritto altrui di temere di lui: questa è conseguenza della sua colpa. Se dunque il modo preventivo si riserbasse a carico di quelli soli, che altra volta sono stati convinti e puniti giuridicamente d'aver composti e diffusi scritti perversi, nulla avrebb'egli in tal caso contro la giustizia. Tali persone soffrirebbero un danno, che non potrebbero imputare che a sè stesse (D. I. 1832-1838).

2120. Il *modo repressivo* all'incontro non ha eccezioni, è sempre un sacro diritto della società: egli è il *diritto di difesa*, che ell'ha tanto per sè, quanto pe' membri suoi contro l'ingiuria presente, ed è altresì il *diritto di risarcimento.* Pel diritto di difesa la società civile può punire gli scritti colpevoli con tutta quella severità che è necessaria a tener lontani gli uomini da tal delitto; giacchè la misura della difesa, come abbiam veduto, s'estende fin dove è necessario per repellere da sè l'ingiuria. Pel diritto di risarcimento ella può stabilire al colpevole una pena che risarcisca tanto la società del danno

ragionevolmente calcolato, quanto i privati la cui riputazione fosse stata violata (1).

ARTICOLO VII.

CONCLUSIONE SULLA POTENZA SOSTANZIALE CHE SI VA FORMANDO, DESTINATA A CONDURRE LE SOCIETA' CIVILI AL LORO IDEALE.

2121. Raccogliamo ora qualche conclusione dal detto.

Se le società si componessero di angeli confirmati in grazia in vece che d'uomini fallibili, esse non avrebbero bisogno di forza materiale a far prevalere la giustizia e la virtù.

Ma il fatto non istando così, anzi portando i figliuoli degli uomini in sè stessi ingenito un germoglio d'infinita malizia, la società civile non può stare, senza che le *sentenze* de'suoi tribunali e le giuste sue *leggi* sieno sancite colla forza.

Ora poi, la forza stessa non può che esser confidata a mani di uomini imperfetti, incessantemente tentati d'abusarne contro quella giustizia che dovrebber difendere.

Noi abbiam detto che sta qui il nodo più difficile del gran problema sociale (2).

Abbiamo eziandio preso ad esaminare se un tanto nodo si potesse disciorre mediante l'un o l'altro de'due sistemi politici che furon proposti da più insigni statisti, quello dell' *antagonismo sociale*, e quello dell' *assolutismo*, ed abbiamo trovato

---

(1) Ciò che diciamo della società civile non si può applicare alla società ecclesiastica. La società civile ha per suo primo scopo la difesa de' diritti di tutti i particolari: onde s'opporrebbe a sè stessa se ne sacrificasse alcuno. All'incontro la società ecclesiastica ha per iscopo l'edificazione del regno di Dio, l'aumento in terra della virtù e della felicità, il supremo bene dell'anima umana. Dirigendo essa tutti gli uomini a questo scopo spirituale e supremo, essa può obbligarli non solo alla giustizia, ma ben anco alla carità scambievole, a rivolgere tutti sè stessi, i loro beni, i loro diritti ad un solo fine. Essa può dunque obbligarli a tutto ciò che il maggior bene spirituale e il maggior incremento del divino regno sopra la terra richiede: può sottometterli a tutte quelle prescrizioni che sono utili al bene della Chiesa, fra le quali può essere il modo preventivo contro gli abusi della stampa.

Perciò circa la censura ecclesiastica non si può fare che una questione di prudenza, « che cosa sia meglio »; mentre circa la censura civile si dee far prima una questione giuridica, « che cosa sia giusto ».

(2) V. *La società ed il suo fine*, L. I. c. IX.

l'uno e l'altro egualmente inefficace alla soluzion dell'inviluppatissimo nodo (1). Dimandammo adunque: Il problema dell'organizzazione sociale è egli insolubile, si dee disperare di poter giammai legare sì fattamente la forza materiale colla causa della giustizia, ch'ella non possa più servire altra causa? E scorsi tutti gli spedienti possibili, abbiamo dovuto conchiudere: « La salute della società civile non trova un solido fondamento, se non nella probità e nella virtù morale degli individui che la compongono »; onde deducemmo la conseguenza, che il più grande, il più benefico intento sociale è quello « di spargere per tempo negli animi degl'individui componenti la società cognizione, stima, amore della verità, della giustizia, della religione » (2).

2122. La qual dottrina già esposta nel libro intitolato: *La società ed il suo fine*, riceve dal capitolo presente ampio sviluppo e perfezionamento.

L'intento nostro in esso fu il dimostrare come sopra ogni *forza materiale*, attesa la segreta influenza del Cristianesimo, nelle società civili moderne va lentamente componendosi e formandosi una *forza morale*, una potenza pura ed incorruttibile destinata dall'eterno autore dell'uomo a dirigere tutte le altre forze, e tutte salutarmente dominarle. Questa suprema potenza si è « l'uniformità del pensare delle masse intorno ai principj di giustizia sociale, e alle loro speciali conseguenze ».

Ecco quale sia la zavorra che dee tener fermo col suo gran peso e impedire di rovesciarsi il naviglio sociale: ella è una invenzione ammiranda, ma non dell'uomo, sì della provvidenza, è una forza nuova assai maggiore di quella del vapore, dell'aria condensata, e del magnetismo, la quale a dispetto di tutte le procelle e di tutti gli uragani, condurrà il gran naviglio sano e salvo nel porto a cui egli aspira, a cui è rivolto.

(1) Ivi, L. II, c. XV.
(2) Ivi.

CAPITOLO V.

GRADUAZIONE NELLA QUALE LA SOCIETÀ CIVILE ENTRA A REGOLARE SEMPRE PIU' ESTESAMENTE LA MODALITÀ DE' DIRITTI.

ARTICOLO I.

EPILOGO. — PRIMO PROGRESSO DELLA SOCIETA' CIVILE; RESTRINGERSI A REGOLARE LA MODALITA' DE' DIRITTI.

2123. Laonde rivolgendo uno sguardo addietro al cammino percorso, per riconoscere il luogo dove siam pervenuti, e che spazio di via ci resti ancora a percorrere,

Vedemmo in prima da quali stimoli, da quali bisogni i padri di famiglia si muovano a comporre insieme la civil società; come questi bisogni si sviluppino, s'ingrandiscano di mano in mano che le facoltà intellettive e morali degli uomini consociati si svolgono, e via più sospingano i padri a perfezionare la loro civile associazione, riducendola da temporanea a perpetua, da debole e precaria per divisione e divergenza di forze, a forte e stabile per unità di potere, da monca di qualche organo, a compiutamente organata, di tutte sue membra fornita, di tutti i civili poteri.

2124. Dopo ciò considerammo gli opposti istinti della *società domestica* e della *civile*, e descrivemmo la lotta lunga, tremenda, ma provvidenziale, che quest'ultima dovette, e dee sostenere da quella, e quella da questa, dimostrando che se la *società teocratica perfetta* non entra mediatrice, l'inimicizia riesce fatale ad entrambe le società, le quali urtate e prostrate con vice assidua, in fin perirebbero, la vinta per esteriore violenza, la vincitrice, restata sola, per interior corruzione.

Osservammo, la conciliazione dell'elemento famigliare col civile non poter sorgere da mescolamento de' due elementi in uno, ritrosi a viver confusi perdendo la loro individualità; ma solo poter sorgere da un ragionevole temperamento dell'istinto famigliare e del civile; sicchè quello e questo in vece di voler dominare da ciechi si sommettono al freno della ragione, della giustizia dal Vangelo divinizzata (1); ond'avvien che ciascun di

(1) Il discorso che qui facciamo circa l'*istinto famigliare* e l'*istinto civile* è somigliantissimo a quello che altrove facemmo circa l'*istinto della proprietà*. Noi dimostrammo, che la *proprietà come istinto* non viene sollevata

que'due selvaggi istinti, già mansuefatti, acconsente di rispettare l'altro, ed anzi di coadjuvarlo. Allora la famiglia e la società civile vivono insieme, è il pardo che giacesi coll'agnello, per usare una frase profetica; non si confondono, conservano la loro individualità: ma contrarj d'indole, pure armoneggiano, e di mutui ufficj si giovano, e si perfezionano scambievolmente.

E tuttavia, anche posto nel mondo questo prezioso principio di coesistenza armoniosa e di alleanza delle due società, non cessa all'istante ogni guerra: i ciechi loro istinti rompono spesso il trattato di pace conchiuso, e ogni qualvolta l'una usurpa sull'altra, l'altra nol soffre senza vendetta: ma ella è guerra che passa; chè il principio mediatore, garante ad entrambe le società dell'esistenza individuale, è il Cristianesimo che non perisce; onde dopo la guerra le due società si trovano più ammaestrate, più perfette di prima, più distinte ne' rapporti scambievoli determinati con chiarezza e precisione maggiore.

2125. Noi vedemmo finalmente, che una delle condizioni alle quali la società civile può giugnere al suo ideale, si è di ben conoscere i suoi confini, cessando il pericolo d'entrar giammai nella sfera della società famigliare, confini determinati dall'oggetto suo proprio, che è il regolamento della modalità de'diritti de' membri suoi. Onde facemmo consistere la prima legge costituente l'ideale della civil società « nell'astenersi ella dal disporre del valor de'suoi diritti, limitandosi a regolarne la modalità ». E l'ultime lotte da noi descritte ebbero appunto questa tendenza, di « costituire una società civile indipendente, regolatrice della sola modalità de' diritti ».

ARTICOLO II.

Secondo progresso della società civile: estendere il suo governo a tutta la sfera della modalità de' diritti.

2126. Il progresso adunque fin qui descritto si riduce « all'essersi separata la società civile dalla domestica, e pervenuta così a sussistere per sè, con organizzazione sua propria, ammettendo al suo lato la sussistenza del pari indipendente dalla società domestica, in concordia ed in amicizia seco ». Così l'una società riconoscendo e rispettando l'esistenza giuridica dell'altra, giova

alla dignità di diritto, se non allorquando essa si tempera dalla *ragione morale*, che le impone di non nuocere all'istinto medesimo della proprietà, che è negli altri uomini. *Diritto individuale*, 921-959.

a sè stessa, colla moderazione del rispetto prestato a tutti i diritti dell'altra; o in altre parole, il progresso indicato si è l'essersi la società civile limitata a regolare la modalità de'diritti, e resa in questo suo legittimo ufficio sì forte, da non lasciarsene più strappare di mano dalla prepotente società domestica l'esercizio.

2127. Or ci rimane a toccare d' un altro progresso, cioè di quello che va facendo la società civile nell'esercizio del suo proprio ufficio così determinato.

Poichè la parola *modalità de' diritti*, che è l'oggetto di questo ufficio, abbraccia infinite cose; ma da principio il civil governo non ne vede punto l'estensione, e si restringe (nè può altramente) a regolar quella parte di modalità che egli vede.

Quindi noi osservammo, che la *società civile* ne' primi tempi di sua istituzione comparisce come società particolare, si amplia poscia, e diviene universale un poco alla volta (D. I. 739-743).

2128. Questo ampliarsi è dovuto certo al crescere degli stimoli e de' bisogni. I governi sociali, più che le nazioni incivilisconо, più anche s' accorgono della necessità d'aggiungere nuovi regolamenti, speciali e particolareggiati, alla modalità de' diritti; la quale prima non li domandava.

Quindi egli sembra a primo aspetto, che la società civile nelle diverse sue età cangi il fine e fin si muti in un'altra; ma più veramente ella non fa che estendere le sue occupazioni in servigio sempre del fine stesso, che è il regolamento della *modalità* de'diritti. Allorchè poco fa Lodovico Haller prendea a sostenere, che gli Stati non hanno un fine comune, ma solo un complesso di fini e di viste particolari differentissime, s'accorgeva il valent' uomo che effettivamente i governi nelle diverse età e condizioni sociali operano cose diverse, s'applicano cioè ad ottenere certi scopi parziali che prima non eccitavano la loro attenzione; ma egli non seppe con un'opportuna generalizzazione sussumere tutti questi scopi in quel sol generale, che determina esattamente l' essenza della civile associazione. Ora, questo fine generale noi dicemmo essere il regolamento della modalità de' diritti.

Di questo secondo progresso adunque verso l' *ideale della società*, verso questo ideale che la suppone estesa nelle sue vedute fino a regolare *tutta la sfera* della modalità de' diritti *secondo i bisogni* (facc. 195), dobbiamo ora noi con più diligenza trattare.

ARTICOLO III.

DELINEAZIONE DELLA SFERA A CUI SI STENDE IL COMPIUTO REGOLAMENTO DELLA MODALITA' DE' DIRITTI.

2129. Quando più persone aventi diritti entrano in relazione fra loro, e specialmente quando convivono sopra il medesimo territorio, allora può avvenire ,

1.° che una persona tenti d' invadere maliziosamente i diritti di un' altra;

2.° che, senza malizia, credendo esercitare i diritti proprj, nuoca veramente agli altrui, onde nascono litigi fra esse;

3.° che più persone, esercitando i loro diritti isolatamente, benchè niuna di esse esca dalla sfera di essi, vengano tuttavia a mettersi una limitazione scambievole maggiore di quella, che ne conseguirebbe se di buon accordo concertassero la maniera d'esercitarli, una maniera che lasciasse la maggior libertà a tutti e procurasse il maggior vantaggio; per esempio: I possessori di varj terreni confinanti, dove non sieno fissate strade, fissandole di concerto, evitano un comune danno, togliendo l' arbitrario passaggio pe' colti in luoghi diversi sì de' padroni che si recano a' loro fondi, e sì degli agricoltori che si recano a coltivarli co' buoi, carri ed arnesi;

4.° che più persone, unendo forze e proprietà, ed esercitando certi diritti in comune, possono ottenere assai più vantaggio che non lasciandole separate; per esempio: se più s'uniscano affine di provvedere il frumento necessario alle proprie famiglie, faranno un miglior mercato per la quantità maggiore di merce che comperano: se si concertano di pagare un maestro di scuola, procacciano a'lor figliuoli un' istruzione che non potrebbero avere qualora ciascuno dovesse pagare un maestro a parte, ecc.

2130. Laonde difendere i proprj diritti, comporrè i litigi, modificare l'esercizio de'diritti de' singoli in modo che a ciascuno si risparmi il danno che ne verrebbe senza tale modificazione, o s'ottenga un vantaggio che avere non si potrebbe ove ciascuno esercitasse i diritti suoi senza riguardo a quelli degli altri; ecco quattro parti di ciò che noi chiamiamo regolamento della *modalità de' diritti.*

2131. *Modalità de' diritti* è una espressione che noi opponiamo a *diritto*, *valore* o *bene del diritto*. Per darne la definizione precisa, noi diremo, che « tutto ciò che si può fare d'un

diritto o intorno a un diritto, senza scemare punto il *bene* che esso contiene (il qual bene dee appartenere inviolabilmente al soggetto o proprietario di esso diritto), ma o rimanendo il bene contenuto nel diritto uguale, o venendo accresciuto, chiamasi da noi *modalità del diritto* ».

Guidati da questa definizione noi possiamo delineare l' immensa sfera che abbraccia l' ufficio della società civile compiuta e pienamente sviluppata, quale nel suo ideale da noi si contempla, di quella società, voglio dire, che abbiam definito « la suprema regolatrice della modalità di tutti i diritti de' suoi membri ».

2132. Perocchè dalla detta definizione risulta, che l' ufficio delle società civili ha quattro grandi funzioni da esercitare, e sono:

1.° protezione di tutti i diritti de' sozj e del loro libero esercizio;

2.° giudizio e composizione de' litigi;

3.° regolamento dell' esercizio de' diritti, tale che ciascun individuo o società minore venga ad usare de' proprj diritti in modo che, senza pregiudicare a sè, lasci la massima libertà all' esercizio de' diritti altrui;

4.° associamento de' diritti privati ogni qual volta lo esiga la necessità d' evitare un male comune, o l'occasione d'ottenere un bene comune.

Egli è necessario che noi facciamo un cenno di ciascuna di queste quattro *funzioni generali* del civile governo.

§ 1.

Prima funzione del civile governo.—Protezione di tutti i diritti de' sozj e del loro libero esercizio.

2133. La protezione di tutti i diritti de'sozj e del libero loro esercizio si ottiene dalla società civile con due energie, cioè:

1.° *energia:* Difesa de' sozj e de' loro diritti contro gli attentati colpevoli delle persone individue, o collettive, estranee alla società, — guerra, diplomazia, ecc.;

2.° *energia:* Difesa de' sozj e de' loro diritti contro gli attentati colpevoli di altri sozj.

2134. L' una e l' altra di queste *energie* si possono attivare dalla società civile in varie guise,

a) o esercitando a favore de' sozj il *diritto di prevenzione*;

il che nell'interno della città si suol fare colle disposizioni di *Pulizia*;

b) o esercitando a favore de'sozj il *diritto di difesa*, a cui nell'interno della città si riferisce il *diritto di punire*, previ i *giudizj criminali*;

c) o esercitando a favore de'sozj il *diritto di risarcimento*; al che nell'interno della città si soglion premettere pure o *giudizi criminali*, o *giudizj civili*.

2135. La *protezione di tutti i diritti*, benchè in parte si possa esercitare coll'autorità, col credito, coll'eloquenza, e in altri modi indiretti; tuttavia non può mai esser priva del sostegno della *forza materiale*. Indi è che, come dicemmo, la società civile dee esser *forte*: cioè avere a sua disposizione una forza bastevole a reprimere i perversi, e far cessare il timore ne' buoni.

Uno de' principali vantaggi che ritraggono le famiglie dal civile associamento, si è ch'esse, entrate in quello, cessano già di vivere in timore l'una dell'altra: onde si rende possibile la mutua benevolenza insieme colla fiducia che prende il luogo del timore che per innanzi le divideva. Egli è vero, che il *timore* che prima rendeva le famiglie diffidenti fra loro, dopo stabilita la civil società, si volge verso lo stesso governo che ha in mano la forza, mette una cotal divisione assai nocevole fra i cittadini e il governo; ma questo timore cessa ove il governo dia loro sufficienti guarentigie contro l'abuso della sua forza, come gli suggerisce di fare la più sana politica; delle quali guarentigie è la maggiore la formazione di quella possente opinion pubblica retta che domina la forza stessa materiale, contro cui niuno può tentare, con isperanza di buon successo, cosa del mondo.

2136. Ma per chiarire con qual progresso la società civile s'estenda dall'una all'altra delle quattro sue accennate funzioni, diciamo che quella della *protezione de' diritti*, e propriamente della *difesa loro*, è la prima che ritragga l'attenzione de'cittadini e de' governi, essendo la più necessaria, e talmente necessaria, che sola ha virtù di spingere le famiglie a congregarsi (facc. 124); mentre l'altre funzioni civili non sono di sì stretto bisogno che induca a istituire la società, ma elle s' uniscono alla società già istituita come utili accessorj.

E qui è la ragione perchè tanti pubblicisti posero il fine della civil società nella sola *difesa* de'diritti senza aggiungere

l'altre *funzioni*, e quello che pare strano si è il vedere, che la stessa assemblea nazionale dell' 89 restringesse alla conservazione de' diritti il fine del civile associamento (1).

2137. Ma quantunque non si dia associazione civile, che almeno non si proponga la conservazione e la difesa de' diritti; tuttavia si dà un progresso in questo stesso primo ufficio civile, si perchè s'estende lo stesso *diritto di difesa* a tenore dello sviluppo del genere umano (D. I. 1901-1907), e si perchè i mezzi sociali di difesa si perfezionano.

2138. È da notarsi ancora che, quantunque quelli che abbiam chiamati *cittadini relativi* (i figliuoli di famiglia e le mogli) non sieno per sè incaricati della difesa comune, non abbiano il *diritto di difesa attiva*; hanno tuttavia quello di *difesa passiva*.

2139. Finalmente è da notarsi, che la protezione di tutti i diritti involge necessariamente la protezione di tutte le società diverse dalla civile, alle quali l'individuo ha diritto (426-445).

§ 2.

Seconda funzione del civile governo. — Decisione e composizione de' litigi.

2140. La società civile prende adunque primieramente a difendere le famiglie consociate contro la forza materiale de' nemici esterni; e difende altresì l'una famiglia contro la forza materiale delle altre.

Ma quando le famiglie sono impedite dall'usare violenza l'una all' altra dalla forza prevalente della civil società che fa sospendere a' privati le vie di fatto; allora rimane ad esse il tempo e il comodo di dire pacificamente le loro ragioni; e la società civile, come mediatrice, siede fra esse *per giudicare* chi ha ragione; ovvero per *comporre* un'equa transazione in que' casi dove la ragione è dubbia o divisa, di modo che non si può trovare il certo, caso non raro, in cui le parti hanno il diritto e l'obbligazione di transigere (D. I. 465, 1026).

Laonde questa funzione della civil società è duplice, ha due energie, dovendo essa, per finire con pace i litigi tra le famiglie, esercitare

---

(1) *Le but de toute association est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme.* Déclaration des droits de l' homme et du citoyen.

a) ora giudizj di decisione ;
b) ora giudizj di transazione.

2141. Ma tutto ciò ella dee fare senza invadere il diritto che hanno i padri di famiglia di aggiustarsi fra loro (1552, 1553). Quindi la società civile non dee generalmente intervenire d'ufficio ne' litigi delle famiglie ; ma limitarsi 1.° a impedire le vie di fatto; 2.° a ricevere il richiamo da chi ricorre a lei, o l'appello de'compromessi ed arbitrati privati, per rettificarli, o per farli eseguire, se furono giusti ed equi; 3.° a imporre la fine a que'litigi privati mescolati d'odio, che non recati al foro della civil società troppo si prolungassero con danno delle famiglie; molto più, se con danno della stessa associazione civile (1).

§ 3.

Terza funzione del governo civile. — Regolamento dell'esercizio de' diritti privati in modo che impediscano il men possibile, la libertà negli altri.

2142. Questa funzione importa le energie sociali seguenti:

1.° *energia:* Rimuovere tutti gl'impedimenti alla libera concorrenza a tutti i beni che possono divenire oggetti di diritto, da noi enumerati (D. I. 1973): — privilegi, costumanze, pregiudizj, ecc., contrarj alla libera concorrenza;

2.° *energia:* Provvedere che ciascuno nell'esercizio de' proprj diritti restringa il menomo possibile cogli atti suoi la *libertà inoffensiva* degli altri: — determinazione de' modi ne' quali ciascuno può esercitare il suo diritto;

3.° *energia:* Commutare la forma de' diritti singoli, conservando a chi li possiede tutto il bene contenuto in essi; e ciò, affine che ne risulti un vantaggio comune senza danno di nessuno: — determinazione delle forme più utili a tutti, delle quali debbono vestirsi i diritti.

2143. In questa *terza energia* il vantaggio che n'è l'oggetto può esser *pubblico* o *privato*. Tuttavia se trattasi di ben privato non dee procurarsi con forma di privilegio, di maniera che esso cada sopra certe persone, o classi particolari, escluse le altre; ma dee poter cadere su tutti i cittadini alla lor volta, dato che si trovino nelle medesime circostanze, nelle quali

(1) L'istituzione di arbitri privati non è dunque usurpazione d'un diritto della società civile; ma se i privati togliessero a sanciro con una *forza esterna* tali arbitramenti, allora si usurperebbero un ufficio e un diritto proprio esclusivamente della città.

niun atto arbitrario del governo impedisca che ritrovare si possano.

2144. A ragione d'esempio: i padri di famiglia, o chi fa per essi, potrebbero di buon accordo stabilire questa legge: « Ogni qual volta al proprietario d'un fondo o d'una casa riuscisse necessario od utilissimo l'acquisto d'una parte del fondo o della casa del vicino per regolarizzare, adattare agli usi, o grandemente migliorare il suo proprio fondo o la sua propria casa, riuscendo d'altra parte evidente che all'interesse del vicino poco o nulla importi il conservare la detta proprietà; questi sarà obbligato ad alienarla al primo a giusta ed equa stima ». La qual legge non fa che permutare la forma de' diritti privati, salvo il valore de' medesimi; ed io credo che, come già si fecero leggi per l'espropriazione in causa di ben pubblico, così verrà tempo che si faranno anche leggi per l'espropriazione in causa di ben privato.

2145. Questa terza funzione della società civile si manifesta, o almeno si sviluppa più tardi delle due prime. E quand'anco la società civile giunga ad intendere ch'ella è chiamata ad esercitarla; le rimane ancora un lunghissimo progresso a fare nell'invenzione de' modi nuovi, più numerosi, più complicati e delicati, ne' quali è chiamata ad esercitarla.

§ 4.

Quarta funzione. — Associamento de' diritti privati ogni qual volta lo esiga la necessità d'evitare un male comune, o l'occasione d'ottenere un bene comune.

2146. Al fine della società civile può anche giovare che sieno messi in comune alcuni diritti.

Quest'*associazione di diritti* parrebbe potersi ridurre alla mutazione della forma de' diritti, che è la terza energia della funzione precedente; poichè non si possono associare diritti, se non a condizione che non ne venga danno ai proprietarj, o che vengano compensati d'ogni perdita o coll' evitamento d'un mal maggiore, o coll'acquisto d'un maggior bene. Ma alla funzione precedente appartiene la mutazione della forma de' *diritti singoli* senz'associazione; ed a questa, il venir essi posti in comune, in società.

2147. La funzione presente si risolve nelle seguenti energie:

1.ª *energia:* Organizzare il governo della società — potere di stabilire tutte le cariche militari e civili, e di nominare ad esse;

2.ª *energia:* Amministrare i beni comuni dello Stato;

3.ª *energia:* Levare tali tributi, che unitamente a' frutti de' beni comuni dello Stato bastino a mantenere e condurre il governo sociale: — primo uso de' *beni comuni* — spese necessarie al governo;

4.ª *energia:* Tentare quelle imprese di bene *pubblico*, che nè i particolari, nè le società particolari assumerebbero. Che se l'impresa reca un bene non solo *pubblico* ma veramente *comune* (cioè di tutti), in tal caso la società civile può assumerla anche in concorrenza con privati o con società private; quand' ella crede di poter farne riuscire un bene comune maggiore — secondo uso de' *beni comuni* — *imprese* utili;

5.ª *energia:* Stimolare il progresso morale-intellettivo-industriale con premj di libera concorrenza — terzo uso de' *beni comuni* — premj a' benemeriti del pubblico bene.

2148. In età ben avanzata le società civili abbracciano anche queste cinque energie, o rami del regolamento della modalità de'diritti, ciascun de'quali è campo immenso di progresso civile, pel qual progresso la società viene a maneggiarle ed esercitarle con più 1.° di estensione opportuna; 2.° di giustizia distributiva; 3.° di facilità (vincendo gl'impedimenti ed evitando gl' incomodi de' cittadini), e 4.° d' effettivo giovamento.

2149. E queste quattro qualità, che dee aver l'esercizio della quarta funzione, e dell'altre altresì, sono altrettanti doveri della *società civile attiva.*

2150. Al potere civile supremo, all'autocrazia spetta poi il sopravvedere che quelli che la rappresentano, e tutti gl'impiegati che fanno per essa, non manchino a tali doveri (*jus supremae inspectionis*).

Ma gioverà qualche osservazione che aggiungiamo su ciascuna delle cinque indicate energie.

A.

Prima energia. — Organizzare il governo della società.

2151. Quelli, presso cui si trova l' autocrazia debbono organizzare il governo sociale in modo che la società realizzi il suo ideale, quanto le loro vedute il raggiungono.

2152. Egli è chiaro, che l' *autocrazia* per giugnere a questo fine ha diritto di fissare gli organi, e cariche sociali, di nominare ad esse, di scegliere que' modi che ella stima i migliori:

può fare tutto ciò anche stabilendo una serie di mezzi, di formalità, di poteri subordinati, coll'uso de'quali vengano determinate tutte le dette cariche, e nominate ad esse i più idonei.

2153. Osserverò che trattandosi di stabilire cariche, che, come suona il loro nome, sono veri pesi, benchè abbiano annessi de' vantaggi, debbono come pesi e come vantaggi compartirsi secondo la più esatta giustizia distributiva: quest' é obbligazione giuridica dell'autocrazia. Prendiamo l'esempio dal *servizio militare.*

2154. La coscrizione introdotta da Napoleone è certamente legge gravissima a'cittadini, sotto un imperante, che non contento di governare la società a cui presiede, aspira a conquistare il mondo, e perciò usa di quella legge indebitamente. In sè stessa non di meno, rimossi i volgari pregiudizj, la coscrizione fu un passo immenso che diede a' nostri dì la giustizia-civile-distributiva: per me, io la considero come il più ricco legato, il maggior beneficio che ci lasciasse quel gran capitano. Dovendosi ogni bene sociale alla giustizia distributiva, non è maraviglia se alla legge della coscrizione si voglia attribuire in gran parte la presente potenza delle nazioni europee: esse acquistarono, e in molta parte per cagione di quella legge, un' insuperabile preponderanza sugli altri più vasti continenti della terra: e fra loro stesse è succeduto ai puntigli e alle gare dinastiche un rispetto dignitoso, che assicura la pace. Tali sono gli effetti d'una legge sempre mai memorabile: tali sono i beni che trae seco ogni passo che fa la società verso la *giustizia distributiva* (1).

2155. In generale è diritto ed ufficio dell'*autocrazia* sociale di stabilire la forma del governo, e fissare la civile costituzione (2).

---

(1) Si potrebbe muovere la questione: « Secondo il Diritto di ragione, la forza militare dee esser contribuita da' cittadini in ragione di loro messa sociale? » Sembra che la risposta dovesse essere affermativa. In tal caso, come distribuire equamente il carico della coscrizione? Rispondo: Nella società civile ogni fatica materiale, ogni pericolo può essere computato a danaro, può quindi assegnarsi in danaro il valore d' un soldato. Rimanendo dunque ferma la legge della coscrizione, quelle famiglie che non ne venissero colpite dovrebbero contribuire un tanto in danaro per risarcire quelle famiglie che mandano soldati i loro figliuoli dell'eccedente di contributo che vengono a dare alla società.

(2) Si noti bene che l'*autocrazia* per noi non è una forma di governo, ma è il potere radicale, o *meramente-sociale*, *od investito* (312-313), da cui emanano le diverse forme di governo. L' *autocrazia* si trova dunque sempre in tutte le forme di governo; perocchè in ogni forma di governo, egli

B.

Seconda energia. — Amministrare i beni della società.

2156. La società civile può possedere come tutte l'altre società, che non rinunzino a questo diritto (446-449).

Ma la società civile non può possedere se non agli stessi titoli, a' quali può possedere l'individuo, e cogli stessi limiti (D. I. 1663-1665): ond'ella non può impedire a chicchessia l'occupazione di cose disoccupate con decreto arbitrario, ma solo colla preoccupazione, o come uno spediente necessario alla difesa (1).

2157. I beni della società civile si distinguono in due classi:

1.° *beni comuni* a tutti gl' individui (*res communes vel publicae*), come l'aria, la luce, le strade, i fiumi, il mare con certi limiti, ecc. Appartiene al governo il difenderli, il mantenerli comuni a tutti, il conservarli in buono stato, il migliorarli;

2.° *beni del corpo sociale* (*patrimonium reipublicae*). E questi dee il governo amministrarli con giusta economia, e rivolgere i frutti a coprire le spese *necessarie* al buon andamento del governo, ed a vantaggio proporzionale delle famiglie cittadine.

C.

Terza energia. — Levare il contributo, ossia la messa sociale.

2158. Dall'istante che i padri si sono uniti in società civile, sono entrati anche nell'obbligazione di contribuire alle spese necessarie della società in proporzione de' proprj averi e degli utili che dalla società ritraggono.

Quindi il governo incaricato dell'amministrazione sociale ha il diritto di levare i detti tributi.

2159. La maniera di pensare de' più dotti pubblicisti su questa materia, quanto a' principj generali è oggidì pressochè uniforme.

è mestieri, che in qualche luogo stia il primo e radical potere, dal quale riceva autorità giuridica la forma stessa di governo. Perciò ci sembra una divisione assai erronea quella di Heeren che distingue le forme di governo in *dispotismo, autocrazia* e *repubblica.*

(1) Certi attribuiscono alla società civile il diritto d'impedire agli stranieri l'occupare i terreni disoccupati nel territorio della società. Noi crediamo ch'ella non possa farlo, se non li occupi ella realmente, o per giusto titolo di difesa. Vedi *Diritto individuale*, 514.

« Se una società civile, dice Pietro Bároli, ha beni pub-
« blici, il loro prodotto è la prima rendita dello Stato: nel
« caso di loro mancanza o di loro insufficienza, i cittadini
« hanno il dovere di supplirvi coi loro beni privati.

« Le contribuzioni debbono essere esattamente calcolate sulle
« spese, come queste debbono essere calcolate sui bisogni reali
« dello Stato: l'esigere di più, eccedendo tale misura, sarebbe
« un colpevole abuso di siffatto diritto ed un'ingiusta spoglia-
« zione (1).

(1) Nell'antichità si veggono i re non raccogliere *imposte*, ma ricever *doni*. Questi doni dimostrano, che il re si considerava in tali società più tosto come *signore*, che come *governatore supremo della società civile*. Nelle società civili moderne i sovrani sono considerati più tosto sotto questo secondo aspetto, che sotto il primo. La differenza è immensa. Noterò solo un carattere distintivo fra il diritto di ricever doni come signore, e il diritto di levare imposte come governatore della società. Il primo diritto, supposto giusto il titolo in cui è fóndato, è inalterabile, la misura de' doni è fissata, il Signore non può accrescerla, il soggetto non può diminuirla, qualunque sieno o molti o pochi i bisogni della società civile. All' incontro l'*imposta civile* non è soggetta nè a prescrizione, nè a usucapione: ella cresce e cala secondo i bisogni annuali. Per una simile ragione si fa manifesto, essere una patente immensa ingiustizia, che i cattolici d' Irlanda paghino le decime alla Chiesa anglicana. Questa non può vantare a titolo legale della riscossion delle decime nè il possesso, nè l' usucapione, nè la prescrizione: i cattolici non hanno bisogno de' Ministri anglicani, non li riconoscono per pastori, dunque è cessato in essi il dovere di pagarli, poichè le decime non sono che una contribuzione volontaria, un' imposta libera della società teocratica; e l' imposta libera cessa quando cessa il bisogno di essa. — Si sa che la Chiesa anglicana trae dall' Irlanda più di venti milioni di franchi annuali, e questa Chiesa non ha che 700,000 seguaci, 400,000 de'quali si trovano concentrati nella provincia d'Armagh, mentre i cattolici ammontano a più di sette milioni. La Chiesa anglicana in Irlanda è divisa in quattro provincie ecclesiastiche (d'Armagh, di Dublino, di Cashel e di Tuam), in trentadue diocesi, in 1387 benefizj, e in 2450 parrocchie. Il clero anglicano si compone di quattro arcivescovi, diciotto vescovi, 326 decani, canonici, ecc., 1333 ministri, 752 vicari. In occasione de' dibattimenti che ebber luogo alle camere nel 1835 sulla questione dell'appropriazione fu riconosciuto, che la rendita media d'ogni vescovo ascendeva a 175,000 franchi annui. In certe parrocchie non v'ha un solo anglicano, ben 1500 cattolici; in altre quindici anglicani con 3150 cattolici, in altre dodici anglicani con 5393 cattolici, e così via. — Le contribuzioni de' fedeli a titolo del servizio divino e della cura d'anime, sono volontarj doni fatti da essi alla propria chiesa, e mossi a ciò dalla propria fede. Vi ha dunque una doppia enorme ingiustizia nella condotta del governo civile

« È parimente necessario che esse sieno sempre proporzio-
« nate ai beni posseduti dai cittadini » (1).

2160. Il diritto di levare tributi ordinarj e straordinarj appartiene al così detto *dominio eminente*, che ha la società sui beni de' singoli (2).

Ma ottimamente osserva Samuel Coccejo, che la parola *dominio* dovrebbe essere sbandita trattandosi del diritto che ha la società di usare al suo fine una parte de' beni de' privati (3); poichè quella parola involge il concetto d'un uso arbitrario, che può far de'suoi beni chi n'ha il dominio (la proprietà), quando il governo non è che raccoglitore e amministratore delle *messe* comuni, al fine della società.

È da questo principio che nascono i due limiti accennati del diritto di raccogliere le contribuzioni (4), cioè:

1.° che non eccedano il bisogno del fine sociale, e

2.° che sieno distribuite equamente a tenore delle facoltà de' cittadini.

2161. Nasce quindi stesso la conseguenza ammessa da' pubblicisti, che se la società governante, bisognosa di avere alla

---

inglese verso l'Irlanda cattolica: 1.° un'ingiustizia, col cangiare in imposta civile e forzata quella che non è che un'imposta teocratica, cioè un' offerta libera; 2.° un' ingiustizia collo strapparo quest' offerta libera della fede dei popoli alla Chiesa di questi popoli, per darla ad un'altra Chiesa ch' essi anatematizzano.

(1) *Diritto naturale pubblico interno*, § 193.

(2) Qualche autore distingue il diritto di *levare tributi* dal *dominio eminente*, dicendo che col primo la società dispone d'una parte delle rendite de' privati, e col secondo della stessa *sostanza*. Ma questa è una distinzione frivola. Il cittadino che paga il tributo può prenderne l'importo sulla rendita o sulla sostanza de' suoi beni, nè per questo il diritto della società che lo impone cangia di natura. Il così detto *dominio eminente* è la facoltà che ha la società di disporre di quella parte de' beni de' particolari che è necessaria al fine di lei, sia poi questa una parte de' redditi, o della sostanza stessa della proprietà. Se per *tributo* s'intende una contribuzione ordinaria e regolare, egli è in tal caso un atto speciale di ciò che impropriamente si chiama *dominio eminente*.

(3) *Domini vox male in imperiis adhibetur.* In H. Grot. L. III, c. XX, § VII. Ed avendo detto il Grozio, *Nec in aes subditorum aliud jus habent, quam regium*, così commenta il citato Coccejo, *quod consistit in jure tuendi res subditorum, non perdendi.* Ivi Grot. l. c.

(4) Sotto il nome di *contribuzione* noi intendiamo quel qualunque *bene* privato che il governo sociale è necessitato ad usare al fine della società.

mano i mezzi, non ha il tempo di compartire le porzioni secondo le facoltà; ella dee rimediare a questo sconcio, tosto che ella può.

2162. Quindi i danni, poniamo, che il governo fa a'cittadini per sostenere una guerra giusta, debbono, tostochè sia possibile, essere compartiti fra' cittadini, restituendo a quelli che contribuirono più del dovere l'eccedente, calcolati anco i danni conseguenti (1).

2163. Per altro le società moderne sono ancor lontanissime dall'avere sciolto il difficile problema « della distribuzione equa de'pesi sociali ». Ciò che n'allontana la soluzione si è il non considerarsi la distribuzione di tali pesi come un *problema giuridico*, ma più tosto come *un problema politico od economico*. Si domanda: « qual è la distribuzione de'pesi sociali, che più giovi al governo nella sua amministrazione, o che renda i pesi meno sensibili alla pluralità de'cittadini, o a'cittadini più possenti, sicchè non nasca lamento; ovvero anche, qual è la distribuzione più confacente alla produzione della ricchezza? » Ma innanzi di tutte queste questioni, dovrebbe farsene un'altra, più umile certamente, ma assai più profonda, più sacra, più utile alla società, cioè: « Qual è la distribuzione dei pesi sociali più giusta? » Questa povera giustizia è appunto quella che gli uomini di stato spesso non degnano di rimirare in faccia: non vi si oppongono già; ma la sottintendono, la va da sè, non è bisogno occuparsene.

E pure in essa è il secreto dell'ottimo governare, e di ogni pubblica prosperità, che la lunga storia del mondo va già rivelando.

2164. Si preferiscono presso molte nazioni le *imposte indirette*. La ragione è chiara: i contribuenti s'accorgono meno per esse di contribuire: si conta dunque sulla loro ignoranza; si

---

(1) Così il Grozio insegna, *civitatem teneri his qui suum amittunt, sarcire damnum de publico, in quod publicum nomen, et ipse qui damnum passus est, si opus est, contribuet. Neque hoc onere levabitur civitas, si nunc forte ei praestationi par non sit, sed quandocumque copia suppetit, exseret sese quasi sopita obligatio.* De jure B. et P. L. III, c. XX, § VII, di cui Enrico Coccejo dà questa ragione: *Quia unus civium prae altero gravari non debet, cum omnes aequaliter defendere rempublicam teneantur, id, in quo gravatus est vel ex aerario, vel publica contributione, ei restituendum est.* In l. cit. — Non si debbono tuttavia confondere i danni recati da' nemici co' danni recati dal governo per necessità della guerra. Questi vogliono essere dal governo sociale distribuiti, non i primi.

fanno pagare senza che lo sappiano. Il problema politico avvera qui una delle sue condizioni, egli è a confessarsi; ma il problema giuridico s'imbroglia più e più, forse si rende insolubile. È forse impossibile regolare le imposte indirette per modo che in fine riescano compartite secondo la norma della giustizia distributiva, cioè secondo le facoltà de' cittadini. Un popolo che giugnesse ad essere bene istruito de' suoi interessi non vorrebbe più imposte indirette, almen per questo, ch'egli vorrebbe sapere se le imposte sono distribuite equamente, e nol potrebbe saper giammai colle imposte indirette: d'altra parte, egli non si ricuserebbe di contribuire direttamente quanto vedesse necessario, e chiaramente compartito a rigor di giustizia.

2165. Si può e si dee domandare in Diritto: « se le imposte debbono essere compartite in proporzione del capitale o della rendita de' cittadini ».

Io credo, che trattandosi d'imposte annuali debbono dirigersi a colpir la rendita: il che è più difficile certamente; ma non istà in nostro arbitrio sostituire un problema ad un altro per l'unica ragione che l'uno è più facile e l'altro più difficile. La ragione dell'accennata sentenza si è, che si dee supporre che le imposte annuali vengano pagate con una porzione delle rendite e non col capitale.

Di che s'avrebbe una risposta contraria quando si trattasse di *prestiti forzati*, od altri straordinarj aggravi, a pagare i quali si suppone doversi metter mano da' cittadini allo stesso capitale.

D.

Quarta energia. — Assumere certe imprese di comun bene.

2166. La società civile non è stata istituita per niuna impresa di speciale utilità; ma per regolare, come dicevamo, la modalità dei diritti, al che spetta il proteggere e l'agevolare tutte le imprese de' cittadini e dell'altre società.

2167. Quindi il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza co' cittadini, o colle società ch'essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale: molto più quando, vietando tali imprese agli individui o alle loro società, ne riserva a sè il monopolio.

2168. Le società civili per lo contrario s'avvicinano al loro ideale più che esse si scaricano di tali imprese, abbandonandole

all'attività privata ch'esse debbono tutelare e promuovere; e si può con sicurezza asserire, che, in questa parte almeno fece maggiori progressi nell'incivilimento quel governo che ottiene più di ben pubblico mediante l'opera spontanea d'individui e di società private da lui protette, e meno si mette egli stesso alla testa di tali imprese.

2169. Tuttavia la società civile è autorizzata a fare da sè quelle imprese utili, che in nessuna maniera potrebbero esser tentate con buon successo da individui o da società private. In questo solo caso l'assumerle è proprio suo ufficio, non eccedendo la sfera della modalità de' diritti; perchè, intraprendendole, ella non leva nè impedisce a' privati la libertà e concorrenza che loro è possibile, onde non li priva di alcun diritto avente valore. E i cittadini stessi vogliono che la società civile governante faccia quel solo che essi non posson fare, non avendola istituita come superfluità, ma come necessità.

2170. Che se fosse vano sperare, che individui o società private prendessero a condurre certe utili imprese, non perchè di tal *natura* che rendano ciò loro impossibile, ma perchè essi non pervennero a quel grado di vedute, d'abilità, d'attività che a quelle richiedesi; in tal caso la società civile (il governo) volgerà le sue cure a crescere ne' cittadini quelle abilità che ancor loro mancano; e può anche, ma solo provvisoriamente, avviare alcuna di tali imprese, ad esempio de' privati; a' quali ceda poi la mano tostochè si mostrino ad esse maturi.

E.

Quinta energia. — Stimolare il progresso morale, intellettuale e industriale con premj di libera concorrenza.

2171. Quest'è ufficio al sommo civile: unisce meglio i cittadini, e riesce a tutti proficuo con piccolissimo scapito, qual è la spesa de' premj.

2172. Sul quale ufficio osserverò, che v'avrebbe una deplorabile confusione d'idee, e una manifesta ingiustizia, qualora a premj si stabilissero onorificenze o privilegi, che facilitano a chi gli ottiene l'acquisto di posti sociali, senza che se ne renda perciò più idoneo. A ragion d'esempio, il bandire che chi ucciderà il tal nemico sarà fatto ministro di Stato, sarebbe un esporre la società ad avere per ministro un sicario,

ARTICOLO IV.

CONCLUSIONE.

2173. Grande è dunque la sfera d'attività del civile governo; ma egli non n' abbraccia tutti gli ufficj a' primi tempi della sua istituzione.

Li va scoprendo di poi co' secoli: nello sviluppo dell' incivilimento, egli è chiamato dalla pubblica opinione a occuparsi di cose sempre nuove, sempre maggiori; ma sempre entro la sfera della modalità de' diritti.

Le società civili adunque percorrono le vie del progresso nel regolamento della detta modalità accorgendosi delle sempre nuove esigenze di tale regolamento, de' nuovi uffizj che dimanda per condursi alla perfezione: il bisogno e la voce pubblica chiede ognor più di provvidenza, ognor più di attività ai governi.

2174. Il qual genere di progresso ha in qualche modo effetto opposto al genere di progresso da noi descritto nel capitolo precedente.

In quello abbiam veduto un progresso delle società civili verso il loro ideale che restringe continuamente la loro azione entro la sfera della modalità. In questo abbiam veduto un progresso, che allarga continuamente la loro azione da un oggetto all'altro, da un ufficio all'altro entro la medesima sfera della modalità de' diritti che si presenta angusta alle società primitive, immensa alle società già pervenute a grande perfezione.

SEZIONE II.

DIRITTO DELLA SOCIETA' CIVILE GIÀ COSTITUITA.

2175. Colle cose fin qui ragionate noi ponemmo il *concetto* della società civile (1564-1731) e del suo *Diritto* (1732-1741). Di poi volgemmo l'animo a dimostrare come il *concetto*, che dalla mente si concepisce, poteva essere *realizzato* nel fatto degli uomini, e favellammo dell'origine di questa società (1742-1895).

A fine di conoscerne l'origine senz'inganno d'immaginazione, noi dovemmo volger l'occhio alla storia, e negli avvenimenti de' primi tempi delle nazioni notare le diverse maniere, nelle quali la società civile si venne ponendo in essere nelle diverse contrade. Le quali maniere classificate, ridotte alle ultime specie, supplite dove bisognava, e perfezionate dalla meditazion filosofica, ci somministrarono la *teoria delle origini della società civile.*

Noi vedemmo, che il concetto, tipo della società civile, non veniva sempre ugualmente adempiuto nel fatto, ma talora più, talora men pienamente. A misurare questi diversi gradi, ne' quali la società civile, istituendosi, consegue sua natura, sentimmo il bisogno di determinar meglio il concetto generale di essa società, e vestendolo di sue condizioni, incarnandolo co' suoi speciali elementi, condurlo a tale da esprimere la società civile perfetta; rinvenimmo così l'*archetipo*, l'ideale della società civile (2064-2079).

Restava ancora a notare i passi, sempre osservandoli nella storia, ne' quali la società civile vien più o meno maturandosi, avvicinandosi a realizzare il suo archetipo, e a mostrare insieme da quali stimoli gli uomini siano sospinti più o meno innanzi in questo lavoro; a trattare in una parola della *successiva formazione della città,* del suo progresso, verso quel perfetto essere nel quale ella, appurata da ogni elemento eterogeneo, *non assume ufficio che non si contenga nel suo concetto,* e tuttavia *assume tutti gli uffici che nel suo concetto si contengono*: le quali due vie di progresso ella percorre durante secoli, combattendo gli ostacoli che le s' attraversano; e

vedemmo che non è ancora giunta al fine di cotanto lavoro, vedemmo ciò che le rimane a fare, ciò che farà.

2176. Tutto ciò appartiene egli al Diritto filosofico della società civile? — Sì, in quant'è Diritto della *società civile che si costituisce*; no, se per Diritto della società civile s'intenda sol quello che appartiene alla *società civile già costituita*. In quest'ultimo senso, la parte del Diritto esposta fin qui spetta al Diritto individuale, o piuttosto è quella parte che unisce il Diritto individuale al Diritto sociale; quella parte che risguarda gli atti che fanno gli individui, quando vogliono associarsi civilmente fra loro.

2177. Ad ogni modo la teoria della società ha natura di Diritto, perchè la società stessa nel suo concetto giuridico altro non è che un aggregato di diritti e d'obbligazioni nascenti dagli atti dell'associamento (1-20).

2178. Sotto un altro aspetto, il Diritto che presiede alla *società civile che si costituisce*, sposto nella sezione precedente, può benissimo considerarsi come parte *del Diritto sociale-civile*; perocchè essa società, anche dopo costituita, ne ha bisogno per procedere bene innanzi. Conciossiachè tutti gli atti che essa fa già costituita, o che fa per lei il suo governo, influiscono o a costituirla meglio, o a conservarle il grado di formazione ottenuto, o anche a deteriorarla e disfarla; e perciò essi possono rendersi ingiusti pure per questo, che tendano a snaturare quella società, che dovrebbero sempre più maturare e compire.

2179. Rimanendo or dunque a noi l'esporre il *Diritto della società civile già costituita*, dobbiamo cominciare dichiarando, che, prima di tutto, essa dee operare ogni cosa a tenore della sua essenza e naturale costituzione, quale fu da noi descritta; e che questo è principio fecondo, onde germina quella parte di Diritto, a cui svolgere è dedicata la sezione presente. La quale noi divideremo nel modo che segue.

2180. Il *Diritto signorile* nelle sue relazioni col sociale-civile fu trattato sufficientemente coll'occasion di parlare della natura o della formazione della città, mostrando ivi come la signoria si può variamente mescolare colla società.

Rimangono le due altre parti del Diritto sociale-civile, cioè il *comunale* ed il *governativo* (145-153). Le quali non crediamo noi opportuno dividere, ma trattarle insieme, istituendo, quasi

perpetuo confronto fra i diritti proprj del governo e i diritti comuni de'cittadini, il loro mutuo soccorso, la mutua loro guarentigia. E posciachè lo scopo nostro è di mettere nell'evidenza maggior che si possa ciò che è giusto, crediamo di venirne meglio a capo considerando prima l'opposto, cioè l'ingiusto, giacchè gli oscuri sono quelli che fanno riuscire e quasi luccicare agli occhi de'riguardanti i chiari del quadro. Di qui scendendo agli speciali organi ed articoli, onde il corpo civile si muove, vedremo quale ne sia la diramazione, quale il retto ed equo loro movimento. Finalmente, dopo considerata la società civile *giusta ne' vincoli* che la costituiscono, *giusta negli organi* della sua azione, cercheremo qual luogo lasci la *giustizia sociale* alla *sociale-prudenza*, e conchiuderemo, « la naturale costituzione ed azione della civil società esser quella che, adempiuto e religiosamente osservato quanto il Diritto prescrive, si dispone oltracciò e si atteggia di continuo secondo le norme della prudenza » (316, 317, 346-366): connettendo così *la Filosofia del Diritto sociale-civile* colla *Filosofia della politica*, giacchè, sebbene l'una scienza non si debba mai confonder coll'altra, tuttavia un aureo anello le congiunge sì strettamente, che dove termina la prima, ivi appunto la seconda incomincia.

Tre parti adunque avrà questa seconda sezione, e saranno:

Parte I. Degli elementi d'ingiustizia, che possono cadere nella società civile;

Parte II. Degli organi della società civile;

Parte III. Della costituzione *giusta* e *prudente* della società civile.

PARTE PRIMA.

DEGLI ELEMENTI D'INGIUSTIZIA CHE POSSONO CADERE NELLA SOCIETÀ CIVILE CONSIDERATA COME TALE.

2181. Nel Diritto individuale noi considerammo la società civile come *persona collettiva*, uguale giuridicamente alle *persone individuali*, ed abbiamo indicato undici classi d'ingiustizia ch'ella può commettere (1647-1688). Ivi ci siamo riserbati a favellare altrove di essa come fornita di quelle note sue proprie, che la distinguono da ogni altra persona giuridica (1659), e ciò noi intendiamo di fare nella sezione presente.

A tal fine cominciamo a distinguere con chiarezza in che la società civile sia una persona giuridica uguale ad ogni altra; e in che dall'altre si distingua.

CAPITOLO I.

DUE UGUAGLIANZE, L'UNA GIURIDICA, L'ALTRA COSTITUTIVA.

2182. Se la società civile si considera solamente sotto l'aspetto di persona collettiva già formata, ella non è che un soggetto di diritti e di doveri, uguale ad ogni altro soggetto: quest'è ciò che noi chiameremo *uguaglianza giuridica*.

Ma se nella società civile non si attende solo al suo carattere generale di persona giuridica, ma si considerano oltracciò le sue speciali prerogative, le sue note proprie, onde si discerne da ogni altra persona giuridica, allora ella ci diventa *disuguale* da tutte l'altre. Le manca dunque questa seconda specie d'uguaglianza, che non si dee confondere colla prima, e che si può chiamare *uguaglianza costitutiva*, ovvero *giuridico-costitutiva*. La società civile adunqne è una persona collettiva, che ha l'*uguaglianza giuridica* con tutte l'altre persone, ma che non ha con esse l'*uguaglianza costitutiva*.

Un discorso simile noi abbiam fatto della famiglia, e si può fare d'ogni altra persona giuridica; ciascuna ha un'uguaglianza ed una disuguaglianza con tutte l'altre: ha un'uguaglianza in quanto è persona giuridica, soggetto di diritti: ha una disuguaglianza in quanto è persona costituita in un modo specifico suo proprio.

2183. Acciocchè si veda l'importanza di questa distinzione, applichiamola alle questioni che possono insorgere intorno ai diritti; veggiamo, come talora il giurista considera la persona nella uguaglianza sua colle altre, e talora la considera nella sua disuguaglianza costitutiva.

Trattasi d'un diritto controverso? d'un diritto che due persone si disputano fra loro? In tal caso quegli, che ha da portar giudizio fra esse dee considerarle perfettamente *eguali*: egli non dee che pesar le ragioni dall'una parte e dall'altra, prescindendo da tutto ciò che le due persone possano avere di distinto, di proprio, per tutt'altro riguardo. La ragione è manifesta: il giudizio che qui si dee pronunciare non cade che sulla relazione che il diritto controverso ha coll'una o coll'altra persona giuridica; tutto ciò ch' elle possono avere e possedere per altri titoli non entra nel giudizio, il quale si può pronunciare anche se il giudice conosce l'attore e il reo solamente sotto due nomi finti, e altro non sa di essi.

All'incontro, si tratti di un diritto non controverso, ma aggiudicato, o pacificamente posseduto. Su di che può cadere la questione? sul rispetto debito a tal diritto. Allora le due persone, l'una delle quali ha il diritto, e l'altra il dovere di rispettarlo, si presentano al giudice come disuguali, perocchè l'una possede ciò che non ha l'altra. Qualunque diritto adunque posseduto da una persona porta all'altre disuguaglianza, perchè nell'altre porta dovere: diritto e dovere sono relazioni contrarie, e per ciò disuguali, cioè mancanti d'*eguaglianza costitutiva*.

2184. Laonde tutte le dottrine riguardanti i diritti si possono ridurre a due semplici formole: la prima considera le persone come uguali, la seconda le considera come disuguali: la prima dice: « Attribuisci il diritto alla persona a cui appartiene, qualunque ella sia, considerandole tutte come eguali fra loro »; la seconda dice: « Rispetta ciascuna persona in proporzione de' « diritti ch'ella possiede », ossia « rispetta in ogni persona tutti i suoi diritti ».

2185. La *giustizia commutativa* ha per base l'uguaglianza giuridica; la *giustizia distributiva* è basata sulla disuguaglianza costitutiva (1).

---

(1) Leibnizio nella sua dissertazione *De actorum publicorum usu* premessa al *Codice diplomatico, ecc.* (§ XII) distingue tre gradi nel Diritto di natura:

2186. L'*eguaglianza giuridica* impone alla società civile di riconoscere e rispettare gli altrui diritti come ella vuole che sieno rispettati i proprj; la *disuguaglianza costitutiva* attribuisce alla società civile certi suoi proprj diritti che debbono essere in lei rispettati.

2187. È dunque una violazione di diritto tanto l'attentare alla distruzione dell'*eguaglianza giuridica*, quanto l'attentare alla distruzione della *disuguaglianza costitutiva*, che è giuridica anch'essa, cioè dal diritto di ragione autenticata.

CAPITOLO II.

QUATTRO FONTI D'INGIUSTIZIE NEL CORPO CIVILE.

2188. Lasciando noi dunque da parte quelle obbligazioni che ha la società civile considerata come persona giuridica eguale a tutte l'altre, di che abbiam trattato; raccogliamo ora brevemente le ingiustizie, che son violazioni di que' doveri, che al corpo sociale provengono dalla sua disuguaglianza costitutiva. E primieramente additiamone le quattro radici, che son le seguenti:

2189. La *società* civile, il *governo*, la *forma* di governo, e le *persone individuali* a cui questa forma è connessa.

2190. Queste sono quattro cose che, sebben distinte, si confondono spesso insieme, perchè l'una non istà mai senza l'altra. Il governo è ciò che determina la società civile; la forma determina il governo; le persone determinano la forma.

Le persone rendono attiva la forma del governo; la forma dà attività al governo; il governo rende attiva la società.

2191. Vi hanno quindi errori, ingiustizie, mali proprj della

1.° *Diritto stretto*, e lo fa consistere nella giustizia commutativa; 2.° *Equità*, e la fa consistere nella giustizia distributiva; 3.° *Pietà* o *Probità*, e la pone nella giustizia universale. *Et cum*, dice, *in gradu juris infimo* (questo grado infimo del Diritto è per lui la giustizia commutativa) *non attenderentur discrimina hominum nisi quae ex ipso negotio nascuntur, sed omnes homines censerentur aequales; nunc tamen in hoc superiore gradu* (cioè della giustizia distributiva) *merita ponderantur, unde privilegia, praemia, poenae locum habent.* Per altro, la *giustizia distributiva* del governo civile è anch'essa *giustizia rigorosa*, almeno quando l'autocrazia da' padri sia passata in altre mani (2065).

società civile; ve n'hanno, che non appartengono direttamente alla società, ma al governo; altri non sono propriamente inerenti al governo, ma alla sua forma; finalmente alcuni non traggono origine nè dalla società, nè dal governo, nè dalla forma del governo, ma unicamente dalle persone in cui risiede, e onde risulta la forma governativa.

2192. Appartengono alla società stessa quelle ingiustizie e que' mali che nascono dal non esser conosciuto il suo scopo; quando si crede, a ragione d'esempio, chè la società civile possa dispor tutto a suo senno, che tutto debba essere a lei sacrificato: quando non si sa ancor chiaramente ch'essa dee ristringersi a regolare la modalità dei diritti, e non può trapassar questo limite; che non può quindi disporre de' diritti de' particolari in quanto son tali, ecc. Allora, qualunque sia il suo governo, qualunque la forma del governo, qualunque le persone che lo conducono, esiste la *tirannia della società.*

2193. Appartengono al *governo* i mali che provengono dal non conoscersi tutta l'estensione de' mezzi, co' quali si può ottenere lo scopo della società civile; quelli che nascono dal non riconoscersi l'eguaglianza giuridica fra il governo e i cittadini, quelli che s'originano dalle false opinioni intorno allo stesso governo, ecc. Quindi la *tirannia,* talora anche l'*indolenza del governo.*

2194. Appartengono alla *forma del governo* que' mali che nascono dal non esser essa la più opportuna e prudente (346-366) delle possibili, vedute le circostanze: dalle erronee ed esclusive teorie intorno alla miglior forma, le quali dichiarano una sola forma miglior dell'altre assolutamente per ogni tempo, per ogni luogo. Quindi l'*impotenza,* l'*incertezza,* o anche la *tirannia della forma di governo.*

2195. Appartengono alle persone *individue,* appo le quali è in essere la forma del governo, que' mali che nascono dagli arbitrj, dall'abuso del potere, dal volgere i pubblici uffizj a satisfar le passioni, i proprj particolari interessi, i capricci, i puntigli; ingiustizie e mali, che possono aver luogo anche là dove non son protetti da false teorie intorno alla natura della società, del governo e della sua forma. Chè, anche tutte queste tre cose trovandosi ben ordinate, la persona collettiva o individuale, appo cui è l'autorità civile, può tiranneggiare, benchè più limitatamente: e quest'è la *tirannia* o l'*indolenza* delle persone.

2196. Consegue, che tre possono esser gli offesi nelle civili facende: i particolari, il pubblico, il comune; quattro gli offensori: la società, il governo, la forma di governo, gli ufficiali. Ma poichè questi ultimi solamente sono enti completi, i tre primi essendo astratti; perciò, quanto ai tre primi, vi hanno errori di teorie, occasioni d'ingiustizie; e solo intorno alle persone individuali può in ultima analisi versar la questione delle ingiustizie civili: il che non toglie che quattro sieno i fonti di esse da distinguersi colla mente. Convien conoscere le cagioni del male a chi vuol applicare il rimedio.

CAPITOLO III.

INGIUSTIZIE DELLE PERSONE INVESTITE DEL POTERE CIVILE CONTRO IL DIRITTO REALIZZATO E CONTRO IL DIRITTO IDEALE.

2197. Incominciando adunque dalla questione delle persone, si dee richiamare la distinzione fra il *Diritto realizzato* e il *Diritto ideale* o puro (1). Secondo la qual distinzione, v'hanno due categorie di questioni riguardanti le persone incaricate di qualche ufficio sociale, secondo che esse si considerano come *persone specifiche*, ovvero come persone *individuali e reali*.

2198. Intorno alle *persone individue* si può dimandare: « Queste persone realizzano esse il Diritto ideale? » — Se sì, non v'ha ingiustizia; se no, v'ha ingiustizia. Il processo dee farsi sui fatti reali. Sono dunque questioni, che non appartengono alla *teoria* del Diritto; ne formano la pratica: ai giudici competenti reali spetta il deciderle.

2199. Intorno alle *persone specifiche* si può dimandare:

1.° « Queste persone sono esse investite legittimamente del tale e tal potere »? — La questione riguarda l'esistenza de' *titoli*, su' quali si dichiarano investite d'un potere sociale.

2.° « Queste persone investite legittimamente di tale e tal potere, lo esercitano esse senz'abuso »? — La questione riguarda la relazione fra i loro atti e il concetto del potere speciale di cui si dicono investite; quelli debbono nè più nè meno rispondere a questo.

---

(1) *Introduzione* V. facc. 52.

La teoria del Diritto si occupa dell'uno e dell'altro di questi due generi di questioni.

CAPITOLO IV.

INGIUSTIZIE DELLA FORMA DEL GOVERNO.

2200. La prima delle due questioni toccanti le persone specifiche: « Se esse sieno investite legittimamente del tale e tal potere civile »; ne suppone un'altra dinanzi a sè.

Suppone cioè che « il tale poter civile esista nella società »; poichè ove non esistesse non si potrebbe dimandare, se le indicate persone ne sieno investite legittimamente.

Trattasi a ragion d'esempio del *tribunato*. La prima volta che comparisce sulla scena sociale un *tribuno*, non rimane egli a dimandare, se una tale magistratura fu legittimamente introdotta nella società, o s' ella è foggiata da chi non avea punto d' autorità ?

Ell' è questa la questione giuridica della forma del governo. La stessa questione può proporsi così in un modo più generale:

« La tal forma di poter civile è ella legittima, cioè è istituita da chi potea giuridicamente istituirla ? »

Prescinde, com' è chiaro, tale questione dalle persone reali che potessero essere investite di quella forma di potere: non riguarda che la forma stessa: è dunque questione anteriore a quella delle persone individuali o specifiche.

Sebbene dunque, come dicemmo, ogni questione d'ingiustizia sociale può riferirsi alle persone che la commettono, restano sempre due classi di questioni, che esposte in capo delle persone suonan così:

1.ª Classe. « Queste persone individue sono elleno forse illegittimamente investite del tale poter civile, per mancanza di *titoli ?*

2.ª Classe. « Queste persone sono elleno illegittimamente investite di tale poter civile, per mancanza d' *istituzione legittima* nella società d' una tal forma di potere? »

2201. E quest' ultima classe di questioni non si può risolvere se non se ne risolve prima un'altra, che dimanda « da quale autorità dee venir determinata la forma di governo, acciocchè sia legittimamente determinata ».

2202. La risposta è chiara: da quell'autorità da cui emana il *governo:* il governo, e la forma del governo, che è la distribuzione de' poteri governativi, emana dall'*autocrazia.*

Abbiamo detto che cosa è l'*autocrazia* (311, 312) (1); n'abbiamo esposta l'origine dove abbiamo svolta l'origine della società civile (1792-1804): abbiamo anche veduto ch'ella può essere alienata (293). L'autocrazia è il potere radicale, la base di tutti i poteri sociali, il loro fonte, la ragione della loro legittimità.

CAPITOLO V.

INGIUSTIZIE DEL GOVERNO.

2203. Le persone che usurpano un posto sociale possono adempirne l'ufficio con piena giustizia: è il caso, in cui l'ingiustizia è nelle persone, e non negli atti del loro governo.

Le persone che introducono illegittimamente una nuova forma di potere, possono adempire al naturale ufficio annesso a quella nuova forma, e rivolgerla al vero fine della città: è il caso in cui dicemmo che l'ingiustizia sta nella istituzione della forma, ma non negli atti del governo.

Viceversa, la forma del potere governativo può esser legittima, e le persone possono esserne state investite legittimamente: tuttavia esse possono abusare del potere, eccederne i confini, trascurarne l'esercizio, volgerlo ad altro fine, che a quello proprio della società che governano: è il caso in cui l'ingiustizia è nel governo, negli atti suoi.

2204. Il governo può peccare contro il *Diritto extra-sociale*, e qui ritornano le ingiustizie che violano l'uguaglianza giuridica e la giustizia commutativa, enumerate nel Diritto individuale.

Il governo può peccare contro il *Diritto sociale*, e qui ritornano le ingiustizie che violano le leggi costitutive della società, e che eccedono i limiti che ne derivano.

---

(1) L'*autocrazia* può essere divisa in più poteri; ora, non ogni potere speciale, benchè autocratico, può determinare la forma del governo, ma la facoltà di determinarla non può mancare nel complesso di tutti i poteri, che formano, insieme presi, l'autocrazia piena ed illimitata.

CAPITOLO VI.

INGIUSTIZIE DELLA SOCIETÀ.

2205. Finalmente l'ingiustizia può trovarsi nella società stessa, non nel suo governo, non nelle forme del suo governo, non nelle persone che hanno usurpato il potere; e ciò ha luogo quando l'ingiustizia risiede nella prima composizione della società, ne' patti e nelle leggi che la mettono in essere.

2206. Questa maniera d'ingiustizia deturpa la relazione fra il *corpo sociale* e gl'*individui*, sieno questi suoi membri, o no.

2207. Esempio d'ingiustizia della società verso quelli che non sono suoi membri può essere il ricusare che faccia il corpo sociale di ammettere fra' suoi membri certi individui, al fine d'opprimerli, esercitando su di essi un'ingiusta signoria, (1) — legalizzazione dello stato di schiavitù.

Esempio d'ingiustizia della società verso quelli che riceve a suoi membri può essere l'autenticare fra essi una signoria illegittima — legalizzazione dello stato di servitù eccessiva.

2208. Il primo esempio d'ingiustizia appartiene al Diritto extra-sociale; il secondo esempio d'ingiustizia appartiene al Diritto sociale, e propriamente a quella parte che abbiamo intitolata, *Diritto comunale* (151).

Svolgiamo un po' più estesamente tali esempi d'ingiustizia: essi sono altrettante violazioni della *libertà individuale*. Delle violazioni che la società civile può fare del *diritto di proprietà* noi crediamo aver favellato abbastanza in varj luoghi dell'opera.

ARTICOLO I.

SCHIAVITU'.

2209. Il ragionamento di Caligola, che dall'analogia che i pastori hanno co' principi, conchiudeva, che o i re dovevano

(1) Di natura sua, la società civile, e così ogni altra, può ricusare d'accettare come suo membro chi ella vuole; ma non può farlo affine d'esercitare sopra chicchessia una signoria illecita. D'altra parte, gl'individui atti a contribuire possono pretendere d'essere ricevuti membri della società civile, allorquando il loro diritto di guarentigia o di pretensione giuridica lo esiga; come la società civile dal suo canto può pretendere che degl'individui entrino in essa come sozj, quando a ciò ella pure possa invocare il suo diritto di guarentigia o di pretensione giuridica.

esser Dei, o i popoli bestie, contiene due mostruosi errori proprj delle pagane società; cioè: 1.° Che l'uomo possa posseder l'uomo a quel modo che un pastore possiede una pecora; 2.° che i governatori della civile società abbiano tale diritto.

Il primo errore dimostra l'estrema degradazione a cui era scaduta l'umana specie, che avea scancellata dall'animo la propria dignità; il secondo è conseguenza del primo, purchè vi si aggiunga l'incapacità, in cui erano quelle menti non illustrate dal Vangelo, di distinguere il *diritto* dalla sua *modalità*, alla quale operazione richiedesi molto sviluppo della facoltà d'astrarre. Esso mancava innanzi al cristianesimo, e però doveano gli uomini necessariamente confondere la *servitù giusta* (1) colla *ingiusta*, che più comunemente dicesi schiavitù, e questa colla *sudditanza*. Quindi applicavano le false idee che aveano sulla servitù nella società domestica, alla sudditanza nella società civile: i sudditi erano schiavi, il principe era un padrone di casa; alla sua clemenza riputavasi il male che non faceva; e s'ammetteva, senza contrasto, agli onori divini: s'andava più in là dell'alternativa di Caligola, mantenendosi i due membri di essa ad un tempo, uomini fatti bestie, principi fatti Dei (2).

2210. I quali assurdi non fanno maraviglia a chi conosce che cosa sia, senza il Vangelo, l'umanità; più tosto dee far maraviglia che anche ne' tempi moderni si sia confusa la servitù colla sudditanza. Il principio di Rousseau, « l'uomo è nato libero, e da per tutto è nei ferri », lo annunzia. Nè pure il Grozio vide chiaramente la distinzione fra il governo civile, e la signoria domestica: e aprì a Rousseau la via di confutarlo. Se

(1) Ho già mostrato che il *diritto di signoria* e il *dovere di servitù* esiste. In vano i falsi filosofi vorrebbero distruggerlo col pretesto che il servo è un essere avvilito. Assai poco essi conoscono in che consista la dignità umana. La grandezza vera dell'uomo è la morale: or questa giace nell'esercizio delle virtù proprie dello stato in cui l'uomo si trova. La fedeltà di un servo incorruttibile, nel quale il suo padrone può riporre gli affari più dilicati con pienissima sicurezza, di un servo che espone la sua vita per salvar quella del padrone, è virtù grandissima e altrettanto commovente: è un tesoro morale quell'uomo, e nella condizione di servo egli conserva tutta la dignità umana, e l'ingrandisce: i nostri sofisti, riducendo tutte le condizioni ad una sola, distruggono l'una dopo l'altra le diverse specie di virtù morali.

(2) Del titolo di Dei usurpato dagli antichi regnanti può vedersi Pietro Gregorio, *De Republica* L. VI, c. XII.

il governo civile importa la schiavitù, o anche solo la servitù legittima, egli riesce facile a dimostrare che non v'ha altro modo giusto di formare la società civile che il patto sociale, perocchè la servitù degli adulti non si dà mai fuori della famiglia senza qualche patto (D. I. 554-457). Rousseau che della società civile s'era formato simigliante concetto, traendolo da un pregiudizio classico, dovea giugnere al suo patto sociale, come prima vi era giunto l'Hobbes; e il buon Grozio s'aveva il torto d'ammetter possibile un'altra origine, mentre conveniva nel concetto della società. Tutto dimostra che Rousseau non vide la distinzione fra il *potere sui diritti* e il *potere sulla modalità dei diritti*: egli non trova differenza fra la potestà del padre sulla sua famiglia (1), e quella del capo della società civile sul popolo.

2211. E da sì falso principio venne a'tempi nostri la smania delle repubbliche. Di vero, se la società civile avesse il potere sui diritti de' cittadini, non vi sarebbe altro governo tollerabile fuori che il repubblicano, anzi l'estrema democrazia sarebbe la forma di governo sola giusta (2), giacchè il potere governativo

---

(1) Avvedendosi poi Rousseau che questo principio trarrebbe seco il massimo dispotismo, che fa per rimediarvi? Snatura la famiglia, estenua la patria podestà. « I fanciulli, dice, non restano legati al padre, che tanto « tempo, quant'essi n'hanno bisogno per conservarsi. Cessato il bisogno, « è sciolto il legame naturale. I fanciulli disobbligati dall' ubbidienza che « dovevano al padre, il padre disobbligato della cura che doveva ai figliuoli, « rientrano tutti egualmente nell'indipendenza. S' essi continuano a restare « uniti, ciò non è più *naturalmente*; è *volontariamente*, e la famiglia ella « stessa si mantiene per convenzione » (*Contr. Soc.* L. I, c. II). Dal momento che, parlando dell'uomo, si stabilisce che ciò che si fa *volontariamente* sia il contrapposto di ciò che si fa *naturalmente*, Rousseau ha ragione. I legami di cui parla Rousseau non possono esser che fisici; poichè se fossero morali, sarebbero volontarj, il che, secondo Rousseau, esclude l' esser naturale. Ma per noi il diritto è un legame morale, non un mero legame fisico, e però sussiste fra padre e figliuolo tutta la vita. È parimente falso il concetto che Rousseau si forma della convenzione. Secondo lui tutto ciò che si fa volontariamente è una convenzione. « L' ordine sociale, dic' egli, « non viene dalla natura: dunque è fondato su convenzioni » (c. I); conclusione precipitata. V'hanno dei legami morali, che appunto perchè sono morali sono *volontarj*; e tuttavia non vengono da convenzioni, ma da un atto della volontà che si conosce obbligata, sebbene non precedano convenzioni.

(2) In prova di che s'osservi che Rousseau stesso riconosce nel suo sistema, esser necessario, che non già il più de' cittadini, ma tutti, nè

sarebbe appunto per ciò inalienabile; per dir meglio la società civile non sarebbe possibile, bisognerebbe che il genere umano rimanesse nello stato di natura.

ARTICOLO II.

DIRITTO DI COMANDARE PURO.

2212. Medesimamente egli è assurdo che l'uomo abbia un diritto di comandare puro, cioè non appoggiato a verun altro diritto.

Il diritto di comandare, come tale, è proprio di Dio solo (1), e suppone che il superiore e l'inferiore siano d'altra natura.

Comandare unicamente per comandare, riguardo all'uomo, sarebbe anche stolto, non avrebbe niun utile scopo.

Il comando, come tale, non può esser giusto e savio che in Dio; poichè allora il comando è fine a sè stesso, e l'obbedienza è un bene vero per chi la presta (540-651).

2213. Peccano adunque d'inesattezza quelle parole di un celebre autore: « Ogni società è fondata sul diritto di comandare, « e sul dovere di ubbidire; togliete ciò, e avete distrutta la stessa « idea di governo (2) ». Acciocchè esse non involgano equivoci perniciosi, converrebbe aggiungere il fine del comando; poichè non v'ha altro diritto umano di comandare, che quello che è conseguenza d'altri diritti. Spieghiamoci più chiaramente.

Qual è il fondamento morale, che abbiam posto ai diritti degli uomini? — La legge primitiva indipendente dagli uomini, a tutti egualmente intimata fino da' primi istanti in cui la ragione si sviluppa, la qual dice con tanto di semplicità quanto di forza: « Non far male a nessuno ». Questa legge si promulga dalla ragione universalmente, senza riguardo alle circostanze dell'uomo particolare: « Non far male a nessuno, dice essa, anche se tu dovessi sofferire per ciò de' mali, o perder de'beni: tu non puoi far male agli altri mai, qualunque sia il vantaggio che te ne dovessi aspettare ». Indi l'intangibilità dei diritti (D. I. 1641-1703). Or all'uomo si fa male distaccando da lui quelle cose ch'egli ha giunte a sè stesso con vincolo di proprietà:

---

pur uno escluso, entrino a parte della convenzione sociale: *La loi de la pluralité des suffrages*, dic'egli, *est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une foit l'unanimité*. Contr. Soc. L. I, c. V.

(1) Perciò di quelli altresì a cui Iddio ha detto, *qui vos audit, me audit* (Luc. X, 16).

(2) La Mennais, *Melanges relig. et philos.*, T. I. *Influence des Doctrines philosophiques sur la société.*

bisogna dunque lasciare intatta la proprietà, i diritti. Ma questi diritti non possono restare intatti se l'uomo non si sommette a certe disposizioni, che fanno altri uomini. Per esempio, il diritto che ha ciascuno di non esser limitato nella propria libertà più che non ne bisognino gli altri per esercitare i diritti loro, trae seco la necessità che molti si sommettano ad una volontà sola (volontà sociale), acciocchè quella libertà non si ristringa o dilati a capriccio; quindi l'obbligazion morale, che tutti lascino regolare la modalità de' proprj diritti ad una sola mente secondo il maggior bene comune; quindi il dovere d'obbedire, e il corrispondente diritto di regolare, di comandare.

Che è dunque questo dovere di obbedire a' proprj simili? È il dovere d'imporre a sè stesso una sommissione altrui, necessaria ad effettuare il rispetto dovuto a' loro diritti: è il dovere d'imporsi un peso, se mai è un peso, un dovere anche di sofferire qualche cosa, quando ciò sia necessario, a mantenimento de' diritti altrui.

V'ha dunque il diritto d'usare de' propri beni, e di regolare la modalità de' diritti altrui da una parte; v'ha il dovere di lasciare che gli altri usino pure de' loro beni, e che regolino altresì la modalità de' diritti nostri: ecco a che si riduce il diritto di comandare e il dovere di obbedire nella civil società.

2214. Ond'è dunque, che le persone hanno questo dovere di obbedire, necessario acciocchè l'altre persone possano usare liberamente i loro diritti? — Non dall'altre persone, ma dalla legge razionale, la quale è in Dio, e però il dovere naturale di ubbidire, come pure il diritto naturale di comandare, viene da Dio.

2215. Per conoscere meglio la differenza che passa fra il diritto di comandare assoluto, quale appartiene a Dio ed a' suoi inviati, e quel diritto di comandare sociale-civile, che non è altro propriamente che il diritto d'usare de' proprj beni e di regolare la modalità de' diritti altrui; giova anche osservare, che il diritto di comandare è di natura sua positivo, mentre il diritto d'usare de' proprj beni è di sua natura negativo; col diritto d'usare de' proprj beni noi ci riferiamo alle cose, e non portiamo diretta attenzione alle persone verso le quali siamo, dirò così, in istato d'inazione: all'opposto l'assoluto diritto di comandare riguarda le persone direttamente, non fa punto attenzione alle cose, le quali non sono l'oggetto formale di tal diritto.

Poniamo che un governo promulghi ordini sanitarj affine di

guardare il paese da qualche contagio che invase il suolo straniero. Non v'ha dubbio, si dee obbedire. — Dunque si riconosce nel governo il diritto di comandare? — Sì: purchè si distingua dal diritto di comandare puro. Il governo ha il diritto di dichiarare ciò che è di comune vantaggio, tutelando i diritti di tutti. Questa dichiarazione è rispettabile perchè la legge razionale insegna, che i diritti vanno a pien rispettati; che a tal fine ci dee essere chi ne dichiari il modo; e che questi è quella persona (individuale o collettiva), che legittimamente occupa un tale ufficio, gl'incaricati del governo.

Il diritto di comandare adunque nel governo civile si riduce al diritto di dichiarare qual sia la modalità de' diritti più conveniente al bene di tutti; al diritto di obbedire a quel dovere stesso che esiste anteriormente alla società, di seguire la modalità de'nostri diritti più conveniente al bene de'nostri simili. La differenza che prende questo dovere passando l'uomo dallo stato di natura a quello di società civile è meramente accidentale: nello stato di natura l'uomo dovea osservare la modalità de'suoi diritti, ch'egli giudicava più conveniente; nello stato di società civile egli dee osservar quella che è giudicata più conveniente dal governo sociale: questo giudizio prende allora forma di comando: il dovere di seguire la modalità più conveniente prende forma di obbedienza: non è mutata la sostanza, ma la forma.

È dunque sempre imposta agli uomini l'obbedienza alla legge naturale, che ordina il rispetto a' diritti altrui: il diritto civile di comandare non è che il diritto di far rispettare tal legge: poichè non ripugna, anzi riesce necessario che tal legge s'abbia fra gli uomini interpreti fissi, i quali si rendano quasi la legge parlante, come alcuno assai acconciamente definì i capi civili delle nazioni.

2216. Chi negasse positivamente l'esistenza di un esser supremo, certo costui avrebbe volto insieme i suoi colpi alla legge naturale, che luce e sfavilla in tutte le menti, e in cui si fonda il potere civile.

Ma chi sol mancasse della cognizione esplicita di un Dio, potrebbe pur conoscere e sentire la forza obbligatoria di quella legge, che non cesserebbe di manifestarsi nel suo cuore.

Chi poi aggiungesse che il sol conoscere la legge razionale è un conoscer Dio stesso, questi cadrebbe in quel platonismo

funesto che diede tante eresie alla Chiesa, e che serpeggia anche a' dì nostri negli scritti d'autori buoni e religiosi sì, ma inavveduti. Sebbene la legge razionale sia lume divino, come la stessa forma del vero, tuttavia fa bisogno qualche cosa di più all'uomo per avere il concetto di un essere reale, supremo, infinito: non sempre chi vede il lume, vede anche il sole.

ARTICOLO III.

SERVITU' LEGITTIMA DURA.

2217. Riprovata la *schiavitù*, come pure il *diritto di comandare puro* diciamo una parola sulla *servitù legittima*.

Si dee distinguere la *servitù dura*, e la *servitù dolce*.

Sudditanza, servitù, schiavitù, soggezione di qualunque genere, sono concetti frequentemente confusi. Separiamo l'un dall' altro.

2218. Nell'innalzamento prosontuoso di sè, l'uomo fece due passi: 1.° mise sè stesso in luogo della legge razionale; 2.° *mise* sè stesso in luogo di Dio. L' uno e l' altro innalzamento trae seco una soggezione indebita ed illegittima.

2219. La nozione esatta della servitù legittima sta nel *diritto* di un uomo sopra le *operazioni* a lui utili di un altro.

2220. Il limite di questa specie di servitù consiste in quella legge di moderazione, secondo la quale ognuno è obbligato usare del proprio diritto, la qual dice, che « l'uomo dee usare della cosa su cui ha diritto solamente a tenore del fine a cui essa è ordinata da sua natura ».

2221. Secondo questa legge

1.° Le operazioni d'un servo non possono mai esser *volte* a fine malvagio; il padrone non può comandare al servo azioni illecite.

2.° Non possono esser volte a distruggere o a nuocere la natura dell'uomo stesso, ma a conservarla. Il padrone non può comandare al servo cosa che noccia gravemente alla salute corporale di lui, e dee concedergli il necessario alla sua conservazione.

L'uomo nella condizion servile non ha un male positivo, ma un impedimento di quel bene maggiore, che potrebbe ottenere dalle proprie azioni, se potesse rivolgerle a proprio vantaggio.

2222. Ma non s' avvera sempre che delle proprie azioni *gli* uomini sappiano o vogliano fare buon uso. Quindi la servitù

diventa realmente un bene a quelli che per ignoranza o per malizia ne farebbono uso malvagio, e diventa indifferente a quelli che non saprebber che fare della propria libertà. Il signor Perry dice « che i Moscoviti si vendono facilmente; io ne so ben la « ragione, soggiunge Montesquieu: ell'è perchè la loro libertà « non val nulla » (1).

E un tal fatto non è solo proprio d'un popolo, ma generalmente de' barbari tutti, che sentono il poco prezzo di loro libertà. Gli Anglo-Sassoni vendevano leggermente sè stessi ed i loro figliuoli dai primi fino agli ultimi loro tempi.

2223. E posciachè i barbari non valutavano gran fatto in sè stessi una libertà che molto non valea, impararono assai tardi anche a valutarla in altri in cui valeva. I Goti, presa Roma sotto Alarico, non sapeano che fare de' lor prigioni; li vendeano perciò a prezzo assai moderato. Più tardi all'incontro seppero tenere miglior conto de' servi fatti in guerra, e venderli secondo il prezzo delle loro abilità, o anco ritenerli al proprio servizio.

2224. Egli sarebbe troppo desiderabile, che tutti gli uomini sapessero e volessero far buon uso delle proprie azioni; e così la loro libertà acquistasse gran valore. Questo è uno de' progressi che va il mondo facendo. Ed è opera sommamente benefica lo spingervi tutti gli uomini; ma non bisogna ingannarsi, non è da credere che nel fatto la libertà sia per tutti un bene eguale e nè pure un bene. L'autore del Cristianesimo mostrò la via d'ogni libertà in questo motto: La verità vi renderà « liberi » (2). In detto sì breve sta l'arte di far gli uomini liberi: ricevano la verità tutta intera: chiarite le loro menti, tranquillati i loro cuori, si troveran capaci di diriger sè stessi: allora la libertà è preziosissima, e già n'hanno il diritto.

« Tocca agli uomini, disse Voltaire (3), sullo stato de' quali « si disputa, a decidere quale stato preferiscano » (D. I. 610). Sono dunque in grand'errore coloro che, giudicando gli altri da sè, prestano a tutti i proprj pensieri ed i proprj desiderj. All'incontro egli è un fatto che v'ebbero sempre uomini i quali preferirono la servitù alla libertà, che sentirono la servitù, moderata che sia, esser un bene e non un male. Onde la legge

(1) *Essai des Lois*, XV, VI.
(2) Jo. VIII.
(3) *Dictionn. philosoph.* Art. Esclaves.

ebraica previde il caso, che i servi ricusassero la libertà offerta loro, dopo i sette anni di servigio, dalla legge. Se la servitù fosse a tutti egualmente pesante, il mondo non sarebbe stato coperto di servi, nè si sarebbe veduto ne' servi l'amore, l'eroismo della fedeltà e del sacrificio pe' loro padroni, come nè pure ne' padroni il più grande affetto pe' loro servi (1).

2225. Che se l'incapacità di far uso della propria libertà rende talora volontaria, opportuna, desiderata la servitù; il vizio giustifica talora la signoria. A questo riguardando un celebre scrittore, pronunciava questa severa sentenza: « L'uomo è troppo « perverso per esser libero » (2). Certo a spiegare la servitù, *in* cui gran parte del genere umano gemeva prima di Cristo, non basta ricorrere ai vizj degli oppressori: bisogna aver l'occhio anche a' vizj degli oppressi. Pur troppo il genere umano dovea essere la maggior parte in catene, perchè non distruggesse sè stesso: l'organizzazione sociale era dura, ferrea; spranghe di ferro sostenevano un edificio che minacciava ruina, e che si era tante volte sfracellato.

2226. L'ignoranza e la malvagità de' servi rende legittima la servitù *dura*, perchè sforza il padrone d'adoperare una disci-

(1) Giova osservare contro gli scettici, che ne' giudizj principali e fondamentali gli uomini sono consenzienti, e la discrepanza è apparente, o riguarda le applicazioni lontane. Si può sostenere che sempre e da tutti si tenne e si tiene che la *dignità personale* non possa essere considerata come un semplice mezzo. E pure l'espressione di *vendere* e di *comperare gli uomini* sembrerebbe dimostrare il contrario. Non è così: si vada al fondo del pensiero espresso con quella frase sì impropria. Per l'*uomo,* che si comperava e si vendeva, intendevasi la parte materiale di lui e non la *personalità,* sulla quale è difficile fissar l'attenzione, e più difficile era in antico. Con questa avvertenza scemerà il disgusto che ci produce la formola colla quale i Galli solevano vender sè stessi, il che facevano con frequenza e facilità: « *Licentiam habeatis, mihi qualemcunque volueritis disciplinam ponere: vel* « *venumdare, aut quod vobis placuerit de me facere* ». Marculf. Formul. L. II, 28. Egli è affatto impossibile intendere quest'ultima frase in tutta l'estensione del senso che essa presenta; bisogna che sia moderata da una clausula sottintesa, come sarebbe: « salve le leggi dell'onestà e della moralità ». Ma perchè non veniva espressa questa clausula? Perchè l'attenzione degli uomini non si era ancora portata su di essa, e quindi non s'era trovata la formola imperativa che la esprimesse esattamente. Veggasi su queste reticenze degli antichi ciò che fu detto nella *Storia comparativa de' Sistemi morali,* c. V, a. VII.

(2) De Maistre, *Du Pape.* L. III.

plina più rigorosa di quella che sarebbe uopo se il servo avesse abilità, obbedienza ed intelligenza. Ma questa durezza non può esser arbitraria, ma deve esser fissata dalla più esatta e necessaria giustizia.

2227. La servitù è ancora dura quand'ella è perpetua.

I caratteri dunque della servitù dura sono: 1.° asprezza di disciplina per tenere i servi nel lor dovere; 2.° perpetuità di servizio.

2228. Perchè il Cristianesimo non potè abolire incontanente la servitù dura? — Perchè i servi eran malvagi altrettanto quanto i liberi; egli si dovette occupare prima di tutto a migliorarli.

2229. Presso gli Ebrei si distinsero le due servitù, la dura e la leggiera; ma fu proveduto che nè l'una nè l'altra trapassasse le leggi della giustizia e dell'umanità: l'instituzione del sabato riusciva a special favore de'servi: al popolo israelitico Iddio spesso rammentava la schiavitù patita in Egitto, e permessa, acciocchè egli intendesse coll'esperienza propria quanto grave sia il trovarsi oppresso dalle fatiche.

V'avea servitù dura o leggiera secondo che i servi erano di nazione ebrea o stranieri.

I servi ebrei più instruiti nella legge divina, più affezionati ai loro fratelli appresso cui servivano, e più atti a passare a stato di uomini liberi, non doveano aver bisogno di disciplina sì rigorosa, e quindi la loro servitù potea esser men dura. Fu prescritto che se un ebreo spinto da povertà vende sè stesso ad un altro ebreo, ciò che vuol dire vendere l'opera sua, il compratore non dee trattarlo qual servo, ma qual mercenario e colono, e l'anno del giubileo lasciarlo andar libero co'suoi figliuoli, e ricuperare la possessione de'padri suoi (1). Di più, fu proibito rimandarnelo vacuo; il padrone dee dargli viatico di greggi, di frumento e di vino con umanità amorosa e fraterna (2).

All'incontro gli Ebrei potevano aver servi e serve di nazioni straniere in perpetuo, da trasmettersi per eredità; nè verso questi è prescritta tanta dolcezza, come quella che forse era impossibile a loro usarsi, attesa la loro inferiorità morale.

2230. Al concetto della servitù dura si può ridurre la pena del carcere. E che sono le case de'lavori forzati, che son le prigioni de'rei condannati a vita, se non ricettacoli di servi sotto

---

(1) Lev. XXV.

(2) Deut. XV.

la più dura servitù? Non si differenzia questa dall' altra servitù dura che pel suo titolo: in vece d' avere a titolo, poniamo, la vendita, ell'ha a suo titolo il commesso delitto: titolo che inasprisce la servitù, ma non le fa mutar natura; i rei sono veri servi della società, avendo questa un titolo giusto d'insignorirsi della loro attività, di legarla, e meglio applicarla ad un dato lavoro (D. I. 1995-1999).

2231. Ma eccetto la servitù, a cui soggiacciono alcuni personalmente colpevoli, le nazioni a lungo cristiane non hanno più bisogno di servitù. Dopo undici secoli, quelli che erano servi si trovarono capaci di libertà, e la religione per bocca di papa Alessandro III (an. 1167) promulgò il decreto « che tutti i « cristiani dovevano esser esenti da servitù » (1). Il qual decreto, si noti bene, non riguardava la *schiavitù* intrinsecamente ingiusta, ma la *servitù dura*, che in certe circostanze è giusta: poichè l'intrinsecamente ingiusta fu affatto abolita col primo annunzio del Vangelo, col gran bando della fratellanza cristiana.

2232. Ma non così della servitù dura. Il Cristianesimo contenne i servi nell'umiltà del loro stato, predicando loro che si chiamasser contenti d'essere già *liberti di Cristo* (2).

---

(1) « Finalmente, dice Voltaire nel *Saggio sui Costumi*, c. LXXXIII, « nell'anno 1167 papa Alessandro III dichiara a nome del Concilio, che « tutti i cristiani devon essere esenti dalla servitù. Questa legge sola dee « rendere la sua memoria cara a' popoli tutti, come i suoi sforzi a sostenere « la libertà d'Italia debbon rendere il suo nome agl'Italiani prezioso. Egli « si fu in virtù di questa legge, che molto tempo di poi il re Luigi Hutin « dichiarò che tutti i servi che in Francia ancor rimanevano dovessero « essere liberati ». In questo passo lo storico confonde la *servitù dura* col *vassallaggio*; poichè, secondo la testimonianza di Bartolo, che viveva nell'anno 1300, al suo tempo non v'avevano oggimai più i servi propriamente detti, e gli uomini in virtù delle leggi cristiane, come egli dice, già più non si vendevano. All'incontro sul principio del XIII secolo in Italia si trovano ancora de' servi, come apparisce dai decreti de' pontefici: di che conchiude il Bodino, potersi ammettere la totale cessazione de' servi in Italia alla metà del secolo XIII. « Imperocchè, soggiunge, sebbene noi « abbiamo nelle nostre istorie, che Luigi Hutin fatto re nel 1313 nel tempo « che viveva Bartolo liberò con danari tutti quegli schiavi che vollero, per « supplire alle spese della guerra, ciò si ha da intendere d'uomini infeu- « dati, ed enfiteutici, che noi anche oggidì vediamo far liberi per lettere « reali ». L. I, c. V.

(2) *Servus vocatus es? non sit tibi curæ: sed et si potes fieri liber magis utere. Qui enim in Domino vocatus est servus*, LIBERTUS EST DOMINI

Ma dopo battezzate le schiere de' servi, e bel bello educate alla libertà, il Capo della Chiesa annunziò solennemente venuto il tempo, in cui anche la *servitù dura* dovevasi affatto abolire in fra i figliuoli d'uno stesso celeste Padre.

2233. Allora l'abolizione della servitù dura divenne obbligatoria a'padroni cristiani, e vi si diede opera universalmente, rimanendo solo quale eccezione, come rimanevano le reliquie della malvagità servile; laddove negli undici secoli precedenti la servitù dura era il fatto generale, e la liberazione l'eccezione.

Che se dopo sette secoli da che il Capo della Chiesa vietò a' cristiani la *servitù dura*, e affatto l'abolì, videsi rinascere nelle colonie e tuttavia permanere, questo è dovuto principalmente all'incredulità messasi ne' padroni e ne' governi; che fece retrogradare gli uomini verso al mondo pagano, otturati gli orecchi alle voci della Chiesa, serrato ad un tempo il cuore a quelle dell'umanità.

2234. La servitù delle colonie non è solo servitù dura; è spesso di fatto un'immane, iniqua, inescusabile schiavitù. I governi cristiani sono tenuti a punire severamente gli atti di quest'ultima: governi e padroni cristiani sono obbligati ad abolire anche la servitù dura riprovata dalla Chiesa per sempre.

2235. Vero è che se i neri fosser maturi ad una piena libertà, s'ajuterebbero da sè stessi; ma l'incredulità de' padroni inceppa i loro piedi e le loro anime perchè non vi arrivino; nello stesso tempo che i mezzo dotti influenti ne'governi, per simile mancanza di fede, predicano la libertà senza conoscer la via d'ammigliorare i servi, acciocchè sappiano apprezzare ed usare il dono che si vuol far loro.

Parlando del colonato, qual vige in Russia, uno scrittore illustre s'esprime così:

« Se si vuole un giorno dar loro la libertà, bisognerà pre-
« pararli per molto tempo. Nello stato d'ignoranza e di stupi-
« dità, in cui sono fitti, non potrebbero farne che un uso assai
« tristo. Essi assassinerebbero i lor padroni, o si sgozzerebbero
« fra di loro: credevami anch'io sulla fede de' nostri filosofi
« della giornata ch'egli sarebbe pur bello e facile far loro un

---

(I. Cor. VII). Come mai Cristo fece servi i suoi liberti? Col mutare natura alla servitù, abolendo tutto ciò che conteneva d' ingiusto e d'inumano; e col dare a' servi che credevano in lui una libertà morale nobilissima.

« simil presente; ma trovo oggidì che ciò non è che un pro-
« getto ridicolo e impraticabile ».

2236. Egli è certo che un troppo rapido passaggio d'una moltitudine dall'impotenza alla potenza, dalla servitù piena alla piena libertà, è pericoloso oltremodo: soffrono una cotal vertigine gli uomini, che da basso stato passano celeremente a grande fortuna. Tanto più se il passaggio è di una stirpe intera, stata lungamente servile, a grado di libera.

2237. Gli schiavi che si manomettevano presso i Romani non passavano subitamente allo stato d'intera libertà, rimanendo nel grado di liberti, stato di mezzo fra la schiavitù e la libertà intera, nel quale conservavano col loro padrone relazioni di gratitudine, d'ossequio, e anche qualche vincolo legale, come quello, che morendo il liberto senza figliuoli e senza testamento, andava al padrone un terzo d'eredità. V'aveano regole circa l'età e il numero di quelli che affrancar si potevano, e forme a tale fatto richieste. Solamente Giustiniano, principe cristiano, trovato il mondo migliorato dal Vangelo, potè levare tanti impacci alla libera manomissione de' servi, come pure lo stato medio de' liberti (1).

2238. Dico, migliorato il mondo, intendendo la parte più bassa e più numerosa del mondo, perocchè si può con sicurezza affermare, che mentre la corruzione de' costumi sotto gl'imperatori giungeva al suo colmo nella classe superiore della società romana, dalla qual corruzione venne la cancrena all'impero; la moralità della classe più bassa, in cui la religione trovò meno ostacoli a far sentire la sua influenza, notabilmente si migliorava. Allora l'abilità cresciuta ne' servi li rese d'un prezzo maggiore, e si meritarono molte favorevoli disposizioni. Esercitarono essi quasi esclusivamente le arti liberali e le scienze; fu loro conceduta una specie di proprietà, almeno rispetto alle loro famiglie, sicchè abbiamo un gran numero d'iscrizioni poste da schiavi alle loro mogli, ai loro

---

(1) « Ma l'influsso del governo e della religione andavano sminuendo la « durezza di quel dipendente stato, e l'orgoglio di un suddito si rimase « dall'andar gonfio dell'assoluto suo dominio sopra la vita e la felicità del « suo schiavo ». Così il Gibbon (*Storia della Decad. dell' Imp. Rom.*, c. XLIV), dopo aver narrate le disposizioni di Giustiniano in favore degli schiavi con ispirito di censura, senza aver riflettuto alla preparazione che avevano ricevuto in parte que' servi dalla religione cristiana.

figliuoli, a' loro compagni, a'loro padroni; e Adriano e gli Antonini protessero con nuove leggi la loro vita e la loro incolumità contro la crudeltà de' padroni.

2239. Ma la stessa corruzione de'signori romani, alieni per lo più dal cristianesimo, contribuì indirettamente al celere innalzamento della popolazione schiava: quelli per la loro corruzione trovaronsi alla lor volta incapaci di governarsi da sè; quindi in preda al furore di accanite fazioni che li decimava, si risolvettero d'alienare la propria sovranità, riponendola in un sol cittadino.

Or instituita l' autorità principesca, in che modo potea sostenersi contro l'abitudine che avevano pure i cittadini romani di comandare, di cui non potevano così tosto spogliarsi? Non altramente, che mediante un'alleanza tacita che il signore di Roma facea colla parte servile della nazione contro al corpo de' cittadini. L'imperatore, che temea tutto da parte delle grandi famiglie, non credea di avere a temer nulla da parte degli schiavi. Riputava dunque di suo interesse l'innalzar quelli che si trovavano al fondo della società, facendoli sue creature, e il deprimere quelli che si trovavano in alto, togliendo loro la forza di nuocergli. Succedeva così una vera rivoluzione, si capovolgeva la società.

2240. Gallieno (ann. 253-268) proibì a' senatori il militare esercizio (1). Furono ammessi al servigio militare i coloni, coll'assenso de'lor padroni, e i veterani non poteano più essere dal loro padrone richiamati (2).

L'esterminio delle più insigni famiglie senatorie fa orrore quando se ne seguon le traccie: cominciando dalle proscrizioni di Silla fino all'improbissimo Massimiano, si sono ripetuti i macelli sulla nobiltà romana a tale, che già poco trovarono di nobil sangue da versare i Goti ed i Longobardi (3).

---

(1) « I ricchi e delicati Romani, dice il Gibbon (cap. X), ricadendo nel « lor naturale carattere, accettarono come un favore questa disonorante « esenzione dal militare servizio, e finchè poterono godere i loro teatri, i « bagni e le ville loro, rimisero con piacere nelle rozze mani de' contadini « e dei soldati le più pericolose cure dell'impero ».

(2) Cod. G. T. LXII, c. XI, l. 4.

(3) Nelle guerre civili dell'imperio romano ogni partito cercava di distruggere i potenti dell'altro partito. I magistrati stessi erano messi a fil di spada, come nella presa che fece Severo di Bisanzio contro Negro ed

Tutto ciò che era basso nella repubblica romana fu dunque innalzato, e tutto ciò che era alto fu umiliato. Gli abitatori liberi di Roma furono prima fatti discendere al livello di quelli delle provincie più barbare, poi, abbandonata Roma, gl'imperatori favorirono a preferenza quelle città e provincie nelle quali essi dimoravano. Settimio Severo empì il senato di eloquenti schiavi; di famiglie nuove era già stato ripieno successivamente dalla battaglia d'Azio fino al Regno di Vespasiano (1).

Albino. « Per quarant'anni, dice Gibbon, se si eccettui solamente il breve e « dubbioso respiro del regno di Vespasiano, Roma gemè sotto una con- « tinua tirannide: la quale sterminò le antiche famiglie della repubblica, « e riuscì fatale quasi ad ogni virtù e ad ogni talento, che comparve in « quello sfortunato periodo » *(Storia Decad.* c. III). Il delitto di lesa maestà fu il pretesto d'innumerevoli pubblici e solenni assassinj. Il fratricida Caracalla pensò ad estirpare fino dalle radici le famiglie che aveano attenenza collo scannato fratello. Il macello che aveva fatto Commodo sopra il senato dopo che era stato aggredito da un assassino che nell'atto di scagliare il colpo avea gridato: « Questo ti manda il senato », è cosa che fa raccapriccio. « Il sospetto, dice Gibbon, teneva luogo di prova, l'accusa, di « condanna. Il supplizio di un illustre senatore traeva seco la perdita di « tutti coloro che potevano o piangere o vendicare il fatto di lui ». Parlando dei tempi di Gallieno, la crudeltà del quale in estinguere le famiglie illustri toccò l'estremo, dice « che fra tutte le antiche famiglie di Roma, la Calfurnia « soltanto era sopravvivuta alla tirannia dei Cesari » (cap. X); l'ultimo rampollo della quale fu fatto uccidere dal tiranno Valente. Di Massimiano, cui non restava da incrudelire che su famiglie nuove, dice l'autore del libro *Delle morti de'persecutori*, che *fictis criminationibus lumina senatus extinxit*. Che restava da fare a'barbari? fecero quanto restava. I Goti, i Vandali e gli Unni ridussero in ischiavitù tutto ciò che trovaron d'illustre nell'imperio romano; se non che i nobili meno atti ai lavori meccanici vennero avviliti e spregiati dai barbari che non poteano apprezzare nè conoscere la coltura dello spirito. L'illustre autore del *Discorso storico* premesso all'Adelchi, dopo recati due fatti ne' quali questi barbari uccidono i primati delle città che conquistano, dice così: « Siamo ben lontani dall' affer- « mare che questi due fatti bastino per far supporre che l'uccisione dei « principali proprietarj fosse una parte del sistema longobardico di con- « quista; ma se ci fossero dati più numerosi per poterlo stabilire, non può « negarsi che con esso si verrebbe in parte a spiegare il perchè fra tutte « le storie delle dominazioni barbariche, la longobardica sia quella in cui « meno appare la popolazione indigena, e si potrebbe con più facilità ar- « guire a qual condizione dovesse esser ridotta la parte che i vincitori « lasciavano viva ».

(1) Annal. L. III, c. LV.

La gente più bassa, gli schiavi, specialmente gli eunuchi, divennero i favoriti de' principi ed i loro ministri; e le stirpi servili furono quelle che ben presto somministrarono gl'imperatori al trono romano (1).

2241. I mali che di ciò nacquero all'impero furono sommi, ma giusti, naturali, conformi alla giustizia dell'Essere supremo.

Gli schiavi che dopo affrancati giungono al sommo potere, hanno i caratteri proprj ad esercitarvi la tirannide.

Insuperbiti del lor potere, non veggono altro modo d'esercitarlo che formando infelici: la miseria ch'essi producono ne' loro simili agli occhi loro è la misura della propria grandezza.

Anzi la sola franchigia data loro innanzi stagione li fa aspirare al dominio; l'esempio è antico: i Volsci perdettero la libertà per ribellione di servi affrancati (2).

Inetti ad esercitare un gran potere, gli schiavi di subito liberati giungon più presto all'arte d'accumulare ricchezze: l'avarizia diviene il loro vizio caratteristico; quanti liberti favoriti nol dimostrano? L'attività è più facile adoperarsi nel male che nel bene. Se a quelli che vengono di repente affrancati non si dà l'occasione d'esercitare la *crudeltà*, o l'*avarizia*, il pericolo della troppo celere affrancazione è quello d'averne degli oziosi e de'mendici. Quindi al tempo di Costantino vedesi una mendicità prima disconosciuta, alla quale provvide quel gran principe con istabilimenti di cristiana beneficenza.

2242. Dunque

1.° Conviene incominciare dal predicare a'padroni la dolcezza, ai servi l'obbedienza: illuminare gli uni e gli altri, rendere i servi capaci d'usare della propria libertà, i padroni d'usare onestamente dalla propria signoria;

2.° In ragione del miglioramento de' servi alleggerire la servitù legittima fino alla totale loro abolizione.

2243. Scellerata e infame politica è quella che

---

(1) A Macrino era rimproverata da' suoi nemici la schiatta servile. I genitori di Diocleziano erano stati schiavi nella casa di Anulino senatore romano.

(2) Lo racconta Floro (L. I, c. XXI): *Postremi Italicorum in fidem venere Volsini, opulentissimi Etruscorum, implorantes opem adversus servos quondàm suos: qui libertatem a Dominis datam, in ipsos erexerant, translataque in se republicà, dominabantur.*

1.° Per tenere in soggezione o in servitù gli uomini li fa o li conserva ignoranti e corrotti: e

2.° Che essendo già gli uomini illuminati e capaci d'onesta attività, li tiene sotto servitù, divenuta loro gravissima, intollerabile.

ARTICOLO IV.

COLONATO ROMANO.

2244. Già vedemmo qual piaga sia la schiavitù alla società domestica, non meno che alla civile (1402-1417): questa piaga riesce a cancrena nella decadenza della popolazione libera; si cerca allora di apporvi rimedio ma per solito troppo tardi.

2245. Nello scadimento delle famiglie romane, la scemata popolazione libera e l'abbandono dell'agricoltura (1) furono novelle ragioni che indussero i signori del mondo a cavare maggior profitto dalla popolazione schiava, e a far servi i liberi. Legarono dunque alle terre parte degli schiavi, i prigioni fatti in guerra, i poveri (2), i debitori insolvibili, quelli che si davano da sè a tal servigio; indi i *servi glebae*, o siano coloni (3).

2246. Allora quando una classe diviene più utile o necessaria a'signori, a quelli che fanno le leggi; ella migliora tosto di condizione: almeno vien protetta quanto esige la sua conservazione: ebbero i coloni lo stato di *uomini liberi*, benchè addetti a perpetuo e fisso servizio; sicchè propriamente il loro

---

(1) La legge che lega i cultori al terreno non fu fatta propriamente affin di proteggere l'agricoltura, ma per assicurare all'erario l'esazione dell'imposta territoriale, togliendo al proprietario la scusa della difficoltà che provava in procacciarsi la mano d'opera.

(2) Una legge di Graziano, Valentiniano e Teodosio (anno 382) assoggetta al Colonato i mendicanti a favore di chi li denuncia.

(3) Varie sono le opinioni sull'origine del colonato. Géraud lo fa d'origine greca. Carlo Troya, di germanica. Il Cibrario, che accenna queste opinioni, dice che « il colonato ebbe principio ai tempi di Diocleziano, il quale « dall'Asia trasportò intere popolazioni in Francia a coltivar le terre. Imitò « in Occidente quell'esempio Massimiano, che, vinti i Franchi, li pose a « coltivare le deserte campagne de' Neni e de' Treviresi » *(Dell'E. P. del medio evo*, L. I, c. II, ed. 1842). Ma la data del colonato presso i Romani sembra doversi pigliare dalle prime leggi che vietano a' possessori del terreno il dividerne i coltivatori; essendo quell'*aderenza de'cultori al terreno* il proprio carattere del colonato. Ora non so se queste leggi risalgano oltre l'anno 359, del quale è una legge di Costanzo riferita nel Codice di Giustiniano *(De agricolis et censitis*, leg. 2).

stato non apparteneva più alla schiavitù, ma propriamente a quella che noi chiamammo servitù legittima.

2247. Che fossero dalle leggi affissi al suolo, era consentaneo al concetto che i legislatori romani s'aveano formato degli artefici, liberi di condizione, ma considerati siccome addetti perpetuamente ad un pubblico servigio, *servi ministeriales*; dovevano vivere e morire professando il mestiere che avean preso ad esercitare (1): i colegi dell'arti presso i Romani erano le caste orientali rallargate.

2248. La *servitù de' coloni* era dunque simile alla *servitù degli artefici*. Avean nome di liberi, non erano schiavi, ma veri servi, perchè l'opera loro era legata dalle leggi o piuttosto dalla forza della città. Indi l'avversione che aveano i Romani alla professione dell'arti, come profession bassa e servile: quanto dannosa a Roma, ogni savio l'intende (2).

2249. Le leggi ora aggravarono ed ora alleggerirono la condizion de' coloni: il Cristianesimo finalmente tolse via i ceppi alla loro attività, e ad essi restituendo tutti i diritti della società domestica (3), li fece atti a divenir cittadini.

---

(1) Una legge di Arcadio e di Onorio (ann. 398) ordina che gli armajuoli sieno marchiati nel braccio, perchè non possano fuggire. Era anche qui la società che diveniva tiranna. Gli artefici eran necessarj alla società: quindi la società diveniva naturalmente dipendente da essi, i quali, non lavorando, poteano costringerla a patteggiare. Che fece la società più forte? Li dichiarò suoi *servi ministeriali*, gli obbligò a lavorare, e per averli migliori impedì loro il mutare mestieri. Queste leggi d'indole politica violano la libertà naturale, e sono riprovevoli; a meno che nella loro origine non le giustifichi qualche titolo giuridico.

(2) « I cittadini romani, ancorchè poverissimi, sdegnavano l'esercizio « d'un'arte. Coperti d'un cencio, viveano con due assi al giorno, passa« vano la giornata nel foro, dormivano sotto un portico verso la porta « Trigeriana, o sulla paglia sotto un albero nella selva Aricia; ma cam« pavano senza far nulla. Quindi non solo i magnani, i tintori, i falegnami, « i mastri da muro; ma gli architetti, i lettori, i bibliotecarj, i copisti, i « pedagoghi erano schiavi o forestieri, e le leggi servivano alla corrotta « opinione e trattavano gli artigiani da schiavi ». Cibrario l. c., c. II. — A dir vero furon piuttosto le leggi della società civile dispotica che guastarono l'opinione, e che, legando l'artefice al suo mestiere, lo resero veramente servo, e quindi impedirono che i cittadini romani s'acconciassero mai alla professione dell'arti.

(3) Giustiniano ordinò, che se l'uno de' due genitori fosse colono e l'altro libero, il figliuolo seguisse la condizione materna, applicando a tale unione

La servitù legittima può esser giusta, se fondata in giusto titolo; ma questo non si vede presso i Romani rispetto agli artefici, se pur non fosse il *consenso* prestato in veduta de' privilegi e della tutela che s'accordava a' loro collegi.

2250. Quanto a' coloni 1.° l'inscriversi spontaneamente d'alcuni nel loro novero (*adscriptitii*), 2.° la legittima e giusta conquista, 3.° la pena capitale commutata, 4.° la povertà oziosa e provata *viziosa abitualmente*, 5.° l'occupazione fatta di persone rozze ed inette ad usare dell'attività propria, senza risentimento giuridico da lor parte, possono costituire altrettanti titoli giusti d'ascrivere al colonato, purchè limitato alla vita degl'individui, e non esteso alle stirpi.

2251. In quanto a queste, oltre non potersi violar mai ne' coloni il diritto di conjugio e di' società domestica in tutta la sua estensione, il padrone dee altresì rallargare il freno a mano a mano che le facoltà intellettuali e morali de' figliuoli si sviluppano, e se essi il vogliono, lasciarli in libertà: il contrario è violazione del Diritto di ragione.

ARTICOLO V.

COLONATO MILITARE.

2252. La servitù legittima è *dura*, quand'è a vita e piena, od ha congiunta l'asprezza della disciplina necessaria a riscuotere l'opera dovuta, a dirigere la zoticità, a frenare la perversità del servo: ella è *dolce*, se non è perpetua, e se non ci ha gravezza di disciplina.

2253. Una servitù che in sè stessa considerata è *dura*, talora non riesce tale relativamente a quelli che vi soggiacciono. I barbari che, individualmente presi, senton sì poco il peso della servitù domestica, presi in corpo, dimostrano incredibil

---

il principio che *partus sequitur ventrem*. Era doppiamente ingiusta questa disposizione: prima, perchè quel principio è fatto pe' figliuoli illegittimi, e tali non eran quelli di un conjuge colono con un conjuge di condizione affatto libera; di più, perchè anche applicato a' figliuoli illegittimi, quel principio s'oppone alla legge razionale (1541-1546). Se i conjugi erano entrambi coloni, ma di due padroni, la terza parte de' figliuoli s'aggiudicavano al proprietario della madre, secondo una legge del Codice Teodosiano *De inquilinis*. Giustiniano ne fece il riparto in altro modo; v'ha anche un decreto che gli aggiudica tutti al padron della madre, sempre contro il *Diritto razionale della società domestica*, che dee pur essere rispettato da' legislatori civili, cosa che non si seppe prima del Cristianesimo.

trasporto alla loro rozza e indisciplinata libertà ed indipendenza: inetti ancora al governo civile, perchè inetti ad intendere e rispettare un ordine generale, sono atti all'ordine domestico, atti a intendere ed obbedire a' cenni individuali del padrone. Gl'indomiti Germani, che non si sommettevano che a un condottiere da loro eletto, ed anche ciò fino che lor piaceva, faceano sì poco conto della loro libertà individuale e privata, che la espouevano, come riferisce Tacito, alla ventura del giuoco (1); ciò in somma che loro pesava non era nè la fatica corporea, nè la durezza d'un servizio meccanico; era il conservare un ordine, un regolamento di vita, di cui non intendevano il pregio e però loro riusciva il maggiore impaccio.

Quando Valente permise ai Goti di passare il Danubio e diede loro provincie ove stabilirsi, non li potè sommettere alle leggi dell'impero; ma solo a tributi, e ad una servitù, dirò così, militare, ad una servitù parziale, dura; onde la prima idea del governo feudale.

2254. E di vero il feudalismo del medio evo, o d'altra età, cominciando da'più grandi feudatarj fino a'minimi vassalli, trae seco pesi servili e duri, com'è appunto il servigio militare.

I popoli barbari si sommettono con facilità a simili condizioni dure; ma non a leggi civili complicate, benchè la sommissione alle leggi sia cosa men grave della servitù dolce, non sia pur servitù (1723-1727). Alla morte d'Atalarico, i Visigoti s'arrolarono spontaneamente sotto gli stendardi imperiali, tratti dall'amicizia che l'imperatore Teodosio aveva mostrato pe' loro re. In questo modo tante popolazioni quasi selvaggie, i Bouriali, i Tartari, i Boulcari, i Turcomani, gli Aralini, i Karakepa, i Kirghisi, i Bachkiri, i Nogaisi, gli abitanti del Caucaso, i Circassi, i Calmuchi ecc., sono soggetti presentemente alla Russia: non soggiacciono propriamente parlando ad un governo civile, ma sì a condizioni militari, pertinenze di ciò che noi chiamiamo la *servitù dura*. Taluni di questi vi si sono sommessi spontaneamente: molte famiglie de'Kirghisi domandarono di sommettersi, sull'esempio d'altri fratelli, all'imperator Alessandro che nel 1823 fece un viaggio nelle loro contrade.

2255. Ma il saggio più completo d'una colonizzazione militare, si è quello concepito dal conte Araktscheijeff per la Russia,

(1) *De morib. german.*

ed eseguita dall'imperatore Alessandro medesimo per ottanta mila uomini di truppa di linea.

I due o trecento villaggi così colonizzati, se si considerano momentaneamente, lungi d'aver progredito nell'acquisto della libertà secondo quel natural progresso che fecero quasi tutti gli altri paesi d'Europa dal vassallaggio alla sudditanza civile, cominciarono dal costituirsi in uno stato di *servitù dura* in tutto il rigor della voce. Sotto un rigoroso regime e al tutto militare, hanno compartiti per le diverse ore della giornata i faticosi loro esercizj: senza proprietà reale, posseggono appena i loro figliuoli, che dall'età di otto anni vengono sottoposti alla comune disciplina. Tuttavia questa rigorosa e pesante servitù s'alleggerisce loro coll'abitudine, e trae seco uno special vantaggio a differenza d'ogni altra specie di servitù; perocchè la disciplina militare e le fatiche metodiche a cui soggiacciono, non son rivolte come nell'altre specie di servitù al solo vantaggio immediato del padrone; anzi vengono ad essere una vera e rigorosa educazione, benchè servile. Per tale educazione essi giungono ad acquistare, 1.° un aumento di forza fisica, natural conseguenza della vita laboriosa ed austera, dove sono ignoti i fomenti della dissolutezza; 2.° un aumento di forza morale, perchè, oltre ricevere discreta istruzione, dalla stessa regolarità del vivere acquistano idee d'ordine, e vengono ad amar quest'ordine dal momento che ne hanno preso lunga e costante abitudine. I quali due notabilissimi vantaggi colla progressione del tempo possono d'assai compensare l'asprezza di quella servitù forse necessaria a popolazion così rozza.

2256. Anzi è egli forse irragionevole il timore che una gente così educata, la qual dee poter crescere sino forse al numero di sei milioni, sviluppi in sè una forza fisica tanto enorme sostenuta da sufficiente forza morale, che riesca al tutto sproporzionata colla forza della rimanente popolazion dell'impero, rimanendo così l'arbitra di fatto della fortuna del medesimo?

2257. Il qual pericolo si canserebbe però colla naturale emancipazione, secondo l'esigenza del Diritto di ragione, provvedendo che si mantenga l'equilibrio del sentimento e bisogno di libertà colla misura della libertà accordata: equilibrio che non può esser turbato in grande, senza che soggiaccia a pericolo la pubblica tranquillità.

ARTICOLO VI.

SERVITU' MERCENARIA O FAMULATO.

2258. Servitù dolce chiamammo quella che non ha nè perpetuità, nè durezza di disciplina. Ma nella stessa servitù dolce v'ha gradazione: ella può stendersi a tutte le operazioni venali del servo, o solo ad alcune, a quelle che vengono determinate da convenzioni o dalla natura del servigio.

Quella de' mercenarj che pattuiscono una mercede giornaliera, o mensile, o annuale, o ad altro periodo di tempo, e convengono di un determinato servigio, è servitù dolce, e non aliena dalle nazioni cristiane.

ARTICOLO VII.

MINISTERO.

2259. Or colla servitù non si dee confondere il *ministero*, ossia l'ufficio sociale. I caratteri che distinguono tale incarico dalla servitù gli abbiamo altrove esposti (1).

ARTICOLO VIII.

SUDDITANZA.

2260. La sudditanza è concetto misto, nato ne' secoli di mezzo, ne' quali era mescolata la *signoria* e il *governo*, e quindi la dipendenza civile riusciva mista di un elemento servile. In questo senso ella importa la *dipendenza dal governo civile* associata a qualche grado maggiore o minore di servitù.

ARTICOLO IX.

DIPENDENZA O SUDDITANZA CIVILE.

2261. Ma per sè ella è tutt'altro che servitù la dipendenza dal governo civile, che oggidì si suol anche chiamar sudditanza, giacchè la parola sudditanza sembra aver modificato il suo primo valore.

2262. E di quell'errore gravissimo che confonde la *sudditanza* civile colla *servitù*, non va immune nè pure il commendabilissimo Haller; il quale falsamente crede, che la nota distintiva del monarca sia d'essere il solo uom *libero* nello stato: sup-

---

(1) *La Società ed il suo fine*, L. I. c IX.

ponendo in tal modo, che tutti gli altri membri della civil società soggiacciano ad una specie di servitù.

2263. *Ma uomo libero*, *proprietario*, *e governante civile* esprimono tre idee pienamente distinte, che non conviene giammai confondere.

Vi può essere uomo libero, senza che sia proprietario di beni esterni, nè governante; ed è quegli le cui operazioni non soggiacciono al dominio d'alcuno, ma son dirette unicamente dalla sua propria volontà.

2264. Vi può essere proprietario, che non sia nè libero, nè governante, come sono solitamente quelli che si trovano nella servitù dolce de' nostri tempi, i quali posseggono qualche cosa, e tuttavia servono i lor padroni, e non governano.

Vi può essere un governante, senza che sia proprietario nè pienamente libero; giacchè per governare un corpo di uomini, ed anche una nazione intera, non si richiede propriamente che intelligenza; e perciò può governare un sapiente, benchè privo di proprietà; nè egli è assurdo che questo sapiente sia obbligato con qualche vincolo di servitù non già alla nazione ch'egli governa, ma ad un terzo, come sarebbe al suo genitore.

2265. La sudditanza dunque presa per semplice dipendenza civile non involge necessariamente il concetto di servitù, la qual risponde al diritto che ha un altro uomo sulle operazioni individuali; laddove la sudditanza risponde al diritto che ha un altro uomo sulla modalità di esse operazioni, come pure sulla modalità di tutti gli altri diritti.

2266. Sebbene gli antichi confondessero spessissimo la dipendenza civile colla servitù, tuttavia diedero talora segno di sentirne la differenza. Il popolo romano non potè sofferire per lungo tempo che l'imperante assumesse il titolo di signore (*dominus*), perchè supponeva una servitù, anzichè una dipendenza civile. Platone dava al magistrato supremo della sua repubblica il titolo di *custode*, che esprime benissimo il non aver egli veruna parte ne' diritti o de' beni altrui, ma esser posto a custodirli, ufficio riguardante strettamente la modalità di essi. Scorgesi ancora la distinzione fra lo stato di servitù, e lo stato di dipendenza civile, dall'imbarazzo in cui ritrovaronsi i giureconsulti romani quand'ebbero confuse queste due cose, e reso l'imperatore un despota della vita e de' beni de' suoi soggetti. Dal momento che lo fecero padron di tutto coll'adulazione solita de' giuristi,

restava a spiegarsi come e perchè non facesse egli uso di sì gran padronanza. Que' giureconsulti dissero, che tutti i sudditi dell'impero godevano le lor proprietà e le loro stesse vite per *clemenza* dell'imperatore che gliele lasciava! la qual sentenza non potendo capir nell'animo di nessuno a cui resti un fil di ragione, metteva allo scoperto la falsità del principio che portava conseguenza sì rea. D'altra parte scappavano loro confessioni opposte al principio stesso, come quando dicevano che le leggi civili non possono alterare le relazioni e i diritti di sangue (1).

CAPITOLO VII.

IL PRINCIPIO DELLA LIBERA CONCORRENZA, MANTENUTO SECONDO CIÒ CHE PRESCRIVE IL DIRITTO DI RAGIONE, SALVA LA SOCIETÀ CIVILE DA TUTTE LE INGIUSTIZIE ENUMERATE.

2267. Noi abbiamo fin qui cercato di svolgere la matassa del Diritto civile traendone d'una parte e dell'altra più fili.

Ma ora conviene che ci facciano ad accappiarli, ravviandoli, se ci vien fatto, ad un solo filo continuo.

Al quale intento richiamiamoci alla mente che noi riducemmo a due generali, i doveri della società civile: cioè 1.° a non estendere la sua azione fuori del regolamento della modalità de' diritti; 2.° e ad estendere la sua azione a tutti i rami compresi nel regolamento della modalità.

Ora, che la società civile non estenda la sua azione a tutti i rami compresi nel suo fine prossimo, « il regolamento più equo e più utile della modalità de' diritti », suole avvenire per poco sviluppamento di essa e de' suoi membri; è imperfezione, non ingiustizia.

All'opposto ella commette ingiustizia manifesta ogni qual volta manca a quel primo suo dovere, trapassando la linea della modalità a lei affidata da regolare, ed entrando ne' diritti delle persone individue o collettive.

---

(1) È regola eccellente del Diritto romano *jura sanguinis nullo jure civili dirimi possunt* (Dig. L. L, t. XVII, l. 8). Ma che? Ciò che dettava la natura e la ragione veniva ben tosto contraddetto e cancellato dalla corruzione, la qual sa sempre vestire forme legali. Quindi la schiavitù e la lontananza faceva che la madre non fosse più madre! Ved. Dig. L. XXXVIII, t. XVII, l. 2, § 2.

2268. Tutte le ingiustizie adunque proprie della società e del suo governo (non quelle delle persone e della forma, nè quelle che la società come persona giuridica può aver comuni con tutte l'altre persone giuridiche) si possono ridurre a questa formola: « trapassamento della linea della modalità ».

2269. Quando nè la società civile, nè il governo a suo nome oltrapassa questo confine, allora è conservata a tutti i cittadini e agli stranieri altresì la pienezza di loro *libertà giuridica.*

2270. Questa libertà, in quant'è conservata nella società e protetta dalle sue leggi, si chiama da noi *libertà civile.*

Laonde dove è conservata e protetta dal governo *tutta la libertà civile;* ivi non v'ha ingiustizia di sorte, nè d a parte della società, nè da quella del governo suo. Conciossiachè gli stessi diritti di proprietà si riducono alla *libertà giuridica*, la quale riassume in sè tutti i diritti umani (D. I. 65, 66, 84, 285, *Del principio di derivazione ecc.* c. II, a. III).

2271. Ora si può egli trovare una formola semplice, la quale esprima il principio unico, il mezzo universale, usato il quale a dovere, la società civile si renda immune da ogni ingiustizia?

La formola che io proporrei sarebbe questa:

« La società civile mantenga inviolato il principio della libera concorrenza universale, secondo il Diritto di ragione, ed ella eviterà tutte le ingiustizie ».

2272. Dichiariamo alquanto tal formola.

Il Diritto di ragione permette a tutte le persone individue e collettive ugualmente d'acquistare qualsiasi diritto, purchè co' giusti *modi d'acquisto.*

Che se il *Diritto politico-positivo* non iscema a niuna persona giuridica con disposizioni arbitrarie la sfera di questa libertà, la concorrenza di cui parliamo è conservata.

2273. Dico « con disposizioni arbitrarie »; perocchè v' ha un modo di limitare l'altrui libertà, che sta nel Diritto stesso, il qual modo consiste nella *preoccupazione*, nella proprietà nostra, nell'uso de' nostri diritti di proprietà e loro funzioni, come quella di difesa o di guarentigia.

Discendiamo a' particolari.

ARTICOLO I.

CONCORRENZA ALLA CITTADINANZA.

2274. La società civile non è obbligata a ricevere nel suo seno uno straniero, se non nel caso, che questi potesse a ciò costringerla pel diritto di guarentigia.

In questo caso però, dove egli abbia tutte le qualità necessarie ad un sozio (1), ella dee ammetterlo. L'esigere in lui, mediante disposizioni positive, qualità arbitrarie prima d'ammetterlo, è un impedirgli la concorrenza naturale e universale di cui parliamo.

2275. Vero è, che il diritto di guarentigia dalla parte dell'aspirante all'associamento civile, non può aver valore, quando alla società stessa riesca necessario l'escluderlo per difesa o guarentigia sua propria, come sarebbe nel caso che lo straniero di costumi opposti a quelli della società, e riprovevoli, desse giusto timore di alterare i costumi buoni e le rette credenze religiose de' cittadini, sulle quali è riposta l'uniformità del pensar sociale, forza suprema della società.

2276. Ma, posto che non vi abbiano di queste cause che giustifichino l'esclusione dalla cittadinanza dello straniero, egli dee esservi ammesso, quando egli il chieda, o almeno se il diritto di guarentigia l'autorizza a pretenderlo.

2277. Il che tuttavia non vale se non nella società civile pura, divisa accuratamente dagli elementi signorili, come esige il suo ideale.

Di qui la ragione, onde nelle società civili antiche non s'accettavano a cittadini i forestieri, benchè aventi tutte le qualità proprie della condizione di cittadino, secondo il Diritto di ragione. In quelle società lo *stato di cittadino* non diceva solo, « membro della società civile »; ma diceva « un gruppo di diritti parte sociali, parte signorili »; lo scioglimento di questo gruppo spetta all'opera del progresso sociale.

2278. I giuristi non si sono dati fin qui la cura di investigare che cosa significasse la parola *cittadino* ne' varj popoli; esprimendo essa un gruppo di diritti variabilissimo, non si può darle una definizione costante, come se avesse avuto sempre il valore stesso inalterabile, e il farlo, egli è la vera maniera di

(1) Perciò non è obbligata ad ammettere i poveri, anzi deve escluderli dalla cittadinanza, se non pagano il tributo (la capitazione).

non giungere mai a portare un equo giudizio delle costituzioni e delle leggi civili de' varj popoli.

2279. La civiltà si diffuse per le colonie (1), le quali fondarono gli stati più illustri. Ora da principio i *cittadini* di tali città erano i soli conquistatori: univano adunque due qualità, di *cittadini* fra loro, di *padroni* rispetto al popolo vinto. Erano cittadini-signori. In tal caso la cittadinanza non si può più estendere se non s'avverano i modi giuridici, pe'quali s'ammettono altri a parte della propria signoria. Pigliam l'esempio dagl'Iloti in Isparta.

Chi erano gli Iloti? de' conquistati (2), sommessi ad una servitù moderata. « È però a dire, osserva uno storico, ch'essi « furono servi più dello Stato, che dei privati; nè potevano esser « messi a morte, nè affrancati se non per pubblico decreto; « e il governo stesso poi per un antico patto non potea ven- « derli fuori del paese » (3). I *cittadini* spartani adunque erano in pari tempo *signori*: quel governo era in pari tempo una signoria; rendere un uomo cittadino, era dunque renderlo anche un signore.

Quindi il dare la cittadinanza dovea esser in tali società lo stesso che il fare un atto di libera beneficenza. « Non fu però « chiusa agli Iloti ogni via di libertà; poichè primieramente « venivano fatti liberi bene spesso quelli che nelle guerre « avessero prestato utili servigi; poi non di rado avveniva che « gli Spartani prendessero per compagni ai loro figli quelli de- « gli Iloti, i quali, come della civile disciplina, così venivano « messi a parte anche della libertà, e talvolta ottenevano fino « la cittadinanza. Nella seconda guerra messenica poi, man- « cando di cittadini lo Stato, dicesi che gli Iloti venissero « dati per mariti alle matrone vedove, concedendo loro non « solo la libertà, ma anche la cittadinanza, e furono questi « chiamati επευνακτοι » (4).

2280. La confusione di un elemento signorile colla cittadinanza era universale nelle antiche società civili. Ciò derivava

---

(1) Vedi *La società e il suo fine*, L. III, c. VI.

(2) La parola Ilota, secondo la più probabile sentenza, viene da ελος, città della Laconia conquistata dai Dorici; poscia divenne nome esprimente condizione e non origine.

(3) C. Cantù, *Legislazione*, n. II, § III.

(4) Ivi.

non solo dall' essere state fondate per lo più coll' uso della signorile potenza, ma anche semplicemente dall' essere i lor fondatori padri di famiglia. Quindi le tribù in tutte le antiche città; le quali si dividevano da principio secondo le schiatte. « In Argo e altrove erano tre tribù di Doresi, cioè Illensi, « Dimani, Panfili, con una Irnezia che non era dorica. In Si« cione, tre doriche, una egialese; in Cizico quattro ionie, due « di altra stirpe; in Efeso, cinque di stirpe diversa » (1).

2281. Di più, i soli cittadini in molti antichi stati possedevano il terreno perchè loro distribuito al tempo della conquista. L' aggiungere adunque nuovi cittadini era il medesimo che donare ricchezza alle persone che si facevano cittadini. Anche in tal caso l'ammettere uno straniero fra i cittadini è un atto di arbitraria beneficenza.

2282. Anche l' esistenza di beni comunali o sociali aggiunge ai cittadini certi reali diritti. Questo unisce alla condizione di semplice cittadino una certa proprietà, e rende più difficile l'accordarsi la condizione cittadinesca agli stranieri.

2283. Ai nostri dì più volte si sono veduti i cittadini o comunali antichi tenersi divisi dai cittadini o comunali nuovi; e i primi riserbare a sè il pascolo, o il diritto di far legne, o di godere i frutti de' terreni del comune: indi nascere litigi co' nuovi pretendenti allo stesso diritto in conseguenza della loro qualità di cittadino o di comunale.

L' equa soluzione d' una tal causa, pare a noi, dovrebbe essere questa. Se i cittadini nuovi non sono stati ammessi col consenso del corpo de' cittadini vecchi, ma per legge od ordine d' una superiore autorità governativa; i vecchi avrebbero ragione di mantenersi nell'esclusivo godimento de'beni del comune. Ma a' nuovi, per le leggi della libera concorrenza, dovrebbe esser lasciata la facoltà di comperare ad equo prezzo il detto diritto di comproprietà cogli antichi de'beni del comune.

2284. Quindi anche si vede ragione, perchè si comperò la cittadinanza collo sborso di ragguardevole somma: non era la sola cittadinanza che si comperava, ma i diritti reali e signorili che le stavano annessi.

2285. Di più si vede, come i legislatori civili errano contro i principj della giustizia, quando essi credono che sia in loro

(1) Ivi, N. 1.

arbitrio estendere con nuove leggi la cittadinanza o la comunalità, senza avere punto riguardo ai diritti reali e signorili inerenti ad essa, e quindi senz'obbligare i nuovi cittadini a qualche compenso verso gli antichi, o a richiedere l'unanime loro consenso. Tali leggi arbitrarie dispongono de' beni e de' diritti degli antichi comunali: escono adunque dalla sfera del potere civile, che riguarda il solo regolamento della modalità (1).

2286. Allorquando stanno annessi alla cittadinanza de' diritti d'altro genere, cioè reali o signorili, allora avviene che il diritto di voto nelle pubbliche deliberazioni non può essere universale. Perocchè nelle assemblee già non si tratta più solo di regolare la modalità de' diritti; sono alcuni signori e de' proprietarj, che trattano insieme de' loro interessi, e in quanto a ciò rappresentano un' adunanza privata e di famiglia. Quindi le aristocrazie. Consideriamole in Grecia.

2287. « I cittadini di pieno diritto trattavano le pubbliche « cose nelle adunanze, ne' magistrati e ne'giudizj. Le adunanze « dette γερουσιαι, e talvolta βουλη, erano d'ottimati in numero « fisso, o creati, o per diritto ereditario. Così a Corinto erano di « 200, soli Bacchiadi: presso gli Elei, di 900 perpetui, *tolti da* « certe famiglie: di 60 presso i Gnidii (αμνημονες), perpetui e « scelti fra' nobili: presso gli Epidauri, erano 180, che dal loro « grembo sceglievano alcuni αρτυνους, come piccolo consiglio: « presso i Massalioti erano 600 perpetui (τιμουχοι), scelti fra « gli ottimati, quindici dei quali, e tre presidenti costituivano « il piccolo consiglio. In alcune città era un che di mezzo fra

(1) Questa si dee riporre fra quelle imperfezioni delle leggi, che vedemmo originarsi dal poco sviluppo della facoltà di astrarre (V. *La società ed il suo fine*, L. IV, c. XXXIV). Ad evitarla converrebbe, per dirlo ancora, analizzare il valore della parola *cittadinanza*, e mettere da una parte il suo concetto puro, che è quello di « membro della società civile », dall'altra i diritti di proprietà e di signoria annessi di fatto e per accidente alla qualità di cittadino. Or la cittadinanza nuda appartiene alla modalità de' diritti, e però spetta al governo il conferirla, a sola condizione che i nuovi cittadini paghino il contributo; ma i diritti reali e signorili annessi accidentalmente alla cittadinanza non appartengono alla modalità, ma sono veri diritti, e però il governo non può levare una parte di essi agli antichi proprietarj per darla gratuitamente ad altri senza il consenso de' proprietarj stessi, o senza un vantaggio manifesto bastevole a compensarli d'ogni loro perdita.

« il senato di pochi, e l'assemblea di tutti, congregandosi « alcuni scelti (συγκλητοι) » (1).

Se in tali adunanze non si fosse trattato che di regolare la modalità de' diritti, certamente sarebbe stato equo, che tutti i sozj che pagavano il contributo (2) intervenissero; ma ciò all'incontro diviene ingiusto, quando in esse non trattavasi della sola modalità, ma de' mezzi, co' quali far prevalere e crescere i diritti di alcuni contro i diritti di altri necessariamente esclusi da esse.

2288. Così l'origine delle *aristocrazie*, come pure l'origine di tutte le distinzioni politiche fra le varie classi di cittadini, e l'origine di varj gradi di cittadinanza rimane spiegata. Sono queste disuguaglianze necessarie a nascere in tutte quelle società civili, nelle quali l'elemento *signorile* e *famigliare* non è ancora sceverato dal *civile*. Allorquando la civil società si è resa pura, ed è divenuta un'istituzione che sta da sè, come vuole *l'ideale* della medesima, allora quelle forme vanno naturalmente a cessare, perchè divengono ingiuste, inutili, perniciose.

2289. Ma a tanto progresso dee concorrere un grande sviluppo della facoltà di analizzare e d'astrarre. Ed egli è pur chiaro che il *Diritto sociale*, quand'è confuso col signorile, non può che sofferirne continuamente, giacchè una sola risoluzione non può

(1) C. Cantù, *Legislazione*, n, I.

(2) Uno de' segnali, che dimostrano la società civile turbata ed anzi assorbita dall'elemento signorile, si è l'esenzione delle pubbliche imposte a favore di certe classi di cittadini. Questo non può essere che un diritto *signorile*. Tanto più poi, se i pesi sociali sono portati da quelli che non sono cittadini, sgravatine questi. In Grecia, « dove — era distinta la schiatta nobile da' plebei, questi per lo più non erano pur considerati per cittadini: « ma alcuni liberamente possedevano pagando un tributo, altri in vece « erano servi della gleba ». I Perieci, « esclusi a Sparta da ogni diritto di « cittadinanza, non avevano voti, non erano ammessi alle cariche, nè a' « maritaggi, ma solo pagavano i tributi, fornivano quanti soldati erano loro « imposti, di greve e di leggera armatura ». In Atene « gli schiavi sembra che dovessero annualmente pagare tre oboli per testa. I padri di « famiglia fra gl' inquilini, dodici dramme, le vedove sei, ed i liberti tre « oboli di più. La somma annua dell'uno e dell'altro tributo si può valu- « lutare più di cinquanta talenti. Le tasse d'arti e di commercio, quali e « quante fossero, nol sappiamo; si sa che i cittadini ne andavano esenti ». Ecco quanta porzione di *elemento signorile* si mescolava nelle *società civili* degli antichi.

soddisfare alle esigenze de' due Diritti. Il sociale adunque se non è appurato dal signorile, rimane da questo impedito, e come côlto da paralisi.

ARTICOLO II.

CONCORRENZA ALLO STATO DI LIBERTA'.

2290. Vuole adunque il Diritto di ragione che in una società puramente *civile*, non mescolata di signoria, sia aperta agli stranieri la strada di divenir cittadini 1.° quand'abbiano le qualità richieste dalla semplice nozione di cittadino, 2.° quando il dimandino e specialmente possano appoggiare la loro domanda al diritto di guarentigia. Quest' è la *libera concorrenza giuridica* allo stato di cittadino.

V' ha pure una *libera concorrenza giuridica* del servo allo *stato di libero* (1).

2291. Già abbiamo veduto

1.° che niuna legge (esclusa la penale) può impedire al servo di possedere e di divenire il soggetto di qualsivoglia diritto non opposto alla prestazione dell' opera sua dovuta al padrone (178-180);

2.° Che la prestazione dell'opera può essere sempre valutata in danaro o in altre specie;

3.° Che il padrone del servo non può negare l'affrancazione al medesimo quando o il servo stesso o altri per lui gli dà un valore equivalente all'opera che presta il servo (181) (2).

2292. Di qui procede che

1.° Il padrone che nega l'affrancamento del servo in tal caso commette ingiustizia, e non dee poter trovare verun sostegno nelle leggi civili;

2.° Che il servo ha diritto altresì ad usare di tutti i mezzi in suo potere, salva la prestazione dell'opera dovuta al padrone, per riuscire al proprio affrancamento (182);

---

(1) Non parliamo della servitù illegittima (schiavitù), stato ingiusto, come abbiam detto, che dee essere all'istante e interamente abolito di fatto, appunto perchè non esiste di diritto.

(2) In Atene « non di rado avveniva che, pattuito il prezzo col padrone « (gli schiavi), compravansi coi proprj avanzi la libertà ». — (Dione *Crisost. Orat.* XV, p. 241. — Petit, *Legg. Att.* p. 259). « Bene poi avverte Hermann (Ant. Gr. § 114, 11), che dalla *Casina* di Plauto puossi non si« curamente raccogliere che anche senza un tal patto, malgrado de' padroni « potessero gli schiavi redimersi » C. Cantù, *Legislazione*, n. III, § XVI.

3.° Che il servo di servitù perpetua può a ragione pretendere che il padrone, cui esperimenta duro ed ingiusto, lo venda ad un altro padrone, non toccando ciò il diritto del padrone, ma essendo una mutazione di modalità (1);

4.° Che la società civile, che togliesse via queste maniere d'affrancamento, secondo il Diritto di ragione, o vi mettesse impedimenti, o pretendesse che l'affrancazione, fosse un atto di sua autorità in vece che un atto di Diritto individuale appartenente alla giustizia commutativa, lederebbe i diritti del servo;

5.° Che la società civile dee espressamente proteggere i diritti del servo, ancorchè non cittadino; perchè altrimente dovrebbe permettere, che i servi si facessero giustizia da sè stessi in caso d'ingiustizia da parte de'padroni; cosa che può esporre a molti guai le famiglie de'signori, e la società civile stessa.

2293. V'ha dunque, secondo il Diritto di ragione, una concorrenza del servo allo stato di libero, indipendentemente dall'autorità della società civile; la quale è obbligata dalla giustizia a non lederla, e dalla prudenza a proteggerla.

ARTICOLO III.

CONCORRENZA DE' CITTADINI A TUTTI I BENI E ALLE CARICHE SOCIALI.

2294. L'odiosità, a cui ne'tempi moderni venne a soggiacere ogni maniera di monopolj, dimostra patente il progresso dell'incivilimento, e la prevalenza già presa nelle moderne società dall'elemento civile sopra l'elemento signorile.

2295. Un altro indizio di progresso si è la ripugnanza che sempre più si manifesta nell' opinion pubblica a tutte quelle leggi o disposizioni che colpiscon d'incapacità una classe intera di persone, o che, a titolo di prova d'idoneità, dimandano qualifiche soverchie, arbitrarie e rimotamente preventive, acciocchè le persone sieno ammesse a certi impieghi, ovvero sieno abilitate ad esercitare certi uffizj, massime se di lor natura privati, come a ragione d' esempio, le arti e i mestieri.

2296. Egli è nondimeno certissimo che un savio governo può e dee esigere guarentigie da'concorrenti agli uffizj pubblici, e prove le quali possano assicurare il governo ed il pubblico

(1) Questo diritto che il servo trattato crudelmente ha di esigere d'esser venduto, era riconosciuto dagli Ateniesi.

dell'idoneità della persona, che vi aspira; ma rimane a sciorsi il gran problema di giustizia civile. « Quali sieno le guarentigie e le prove da dimandarsi agli aspiranti a' pubblici impieghi, tali che assicurino la società della idoneità, ed anche dell' *idoneità maggiore* nella scelta fra i diversi concorrenti idonei, e che in pari tempo mettano il *minor vincolo possibile* alla concorrenza universale ».

2297. Questo è uno di que' problemi difficili, la cui soluzione si fa per gradi approssimativi nel corso de'secoli: l'esperienza, e la meditazione politica possono dimostrare le vie di diminuire sempre più gli ostacoli che mettono alla concorrenza le qualificazioni, od altre guarentigie e prove dimandate, senza che scemi la probabilità di eleggere un aspirante idoneo, e fra gli idonei il più idoneo.

2298. A noi basta d'aver proposto questo problema sì poco studiato ancora direttamente, e di far sopr' esso alcune considerazioni generali.

Primieramente ci sembra, che qualora si potesse adempire la condizione della maggiore idoneità, assicurata con prove che la dimostrassero direttamente, con esclusione di tutte le prove indirette, che sogliono cadere più tosto sui *mezzi* onde si suppone ottenuta l'idoneità, che sull'idoneità stessa; in tal caso gli ostacoli posti alla *concorrenza giuridica* (1) sarebbero del tutto annullati.

2299. Le prove che cadono *direttamente* sull' idoneità sono

1.° *L'opinion pubblica* attestante l'idoneità dell'aspirante. — Qui rimane a risolvere il problema critico: « Quali sono i mezzi di rilevare col minor pericolo d'ingannarsi l' opinion pubblica — quali i mezzi di non prendere le informazioni private e parziali in iscambio della pubblica opinione ».

2.° I *fatti relativi precedenti* dell'aspirante, specialmente i fatti pubblici, ne'quali egli dimostrò l'idoneità desiderata: per accertarsi delle sue cognizioni, le opere stampate:

3.° Gli *esami rigorosi* nel tempo *prossimo* all' elezione:

4.° Le *prove pratiche* prese di lui affidandogli incombenze

(1) Per *concorrenza giuridica* intendiamo *concorrenza di diritto, concorrenza protetta dal Diritto di ragione*. Si noti bene, non parliamo mai d'una concorrenza realmente illimitata; noi patrociniamo la causa di quella sola concorrenza che è limitata dal Diritto razionale, ma non da altro.

di minor conto e temporanee, e quindi — gradazione d'impieghi non *materiale*, ma *formale*, cioè computata non meramente dagli anni di servizio, ma dall'abilità e prudenza spiegata in esso.

2300. Il commettere stabilmente la nomina o la proposta degl'impiegati esclusivamente a quel corpo di persone, di cui il nuovo impiegato dovrà far parte, ha dei vantaggi, è vero; ma anche degli scapiti, ed uno notabilissimo; il quale si è, che quel corpo di persone che ha stabilmente la detta nomina o proposta, si cangia in breve in una consorteria, intenta a cavare da tal potere il maggior profitto privato a sè stessa. Egli è un fatto (e non vuol certo essere ignorato dalla prudenza politica), che quando una facoltà, un diritto, o potere pubblico sia divenuto *fisso* in certa classe di persone, trova questa classe col progresso del tempo il modo di farlo fruttare a proprio vantaggio privato. Il tempo è quello che scaltrisce le menti a rinvenire mille industrie da venire a capo di ciò; e le persone di quella classe formano a poco a poco costumanze corrispondenti che passano per legittime ed eque, e fra di loro mirabilmente consentono e cospirano allo stesso fine per istinto, e per tale abitudine che equivale ad un tacito patto. Laonde a evitare che si formino di cotali CONSORTERIE, le quali non scelgono le persone più idonee se non fra un numero assai limitato di aderenti, conviene non lasciar tempo alla scaltrezza, e quindi non mai dipender da loro per la proposta agl'impieghi in modo stabile e fisso. Che si farà dunque? L'autocrata potrà talora incaricare della proposta delle persone che debbono essere alzate a impieghi *importanti* qualche personaggio di riputazione, e di probità, variandolo *di volta in volta*. Dico un personaggio più tosto che molti, perchè così rimane più impegnato l'onore di quel personaggio, che vorrà ben riuscire nella commissione affidatagli. In certe università d'Italia facevasi così appunto dal magistrato che presiedeva agli studj: il personaggio che riceveva la commissione di trovare un professor valente per qualche cattedra, si dava ogni cura per pigliare accuratissime informazioni de' dotti più insigni che allor fiorissero, e ne seguiva sempre la proposta di un eminente soggetto. Vero è, che trattandosi d'impieghi sociali, è da aversi riguardo a molte qualità e meriti speciali. Ma quelle e questi dovrebbero esser ponderati quasi direi da un *tribunale di*

giustizia distributiva, da una specie di giuri, non mai stabile, anzi scelto di volta in volta; niente ostando che la composizione poi di questo tribunale fosse regolata con leggi o massime fisse.

CAPITOLO VIII.

SANZIONE DE' DIRITTI CIVILI.

ARTICOLO I.

IN DUE FORZE SUPREME STA LA SANZIONE DE' DIRITTI CIVILI.

2301. Due sono le forze supreme nella società civile, le quali costituiscono la sanzione di tutti i diritti sociali: 1.° la forza materiale; 2.° l'opinione pubblica prevalente.

2302. La *forza materiale suprema* dee esser in mano dei governatori della società (1640-1642): senza di ciò sarebbe impossibile il governarla.

2303. L'*opinione pubblica* forma la sanzione de' diritti de' governati.

ARTICOLO II.

QUANTO PIU' CRESCONO LE DUE FORZE SUPREME CHE SANCISCONO I DIRITTI CIVILI, TANTO PIU' CRESCE LA CIVILTA'.

2304. E più queste due forze s'accrescono, più cresce la perfezione della società civile; la giustizia rimane più assicurata, l'incivilimento è in via di maggior progresso.

2305. Veramente l'una e l'altra di tali forze ricevette già in Europa incremento mirabile: la *forza materiale* dello Stato, dalla memoranda legge napoleonica della coscrizione: la forza della *pubblica opinione*, dalla stampa, dalle discussioni ed agitazioni popolari, e dalla sacra Alleanza che rappresentò il principio della *giustizia* pugnante contro il principio iniquo della *utilità*. Queste cagioni fusero insieme molte opinioni sparpagliate e divergenti, e incominciarono il gran lavoro dell'uniformità d'opinare delle masse moderne circa la giustizia sociale; lavoro che cammina celeremente, e non si può rattenere da niuna forza (1). L'uniformità d'opinare nelle cose politiche è, come noi vedemmo, la legittima forza del popolo.

---

(1) Un sintomo di questo progresso si è il vedere, che 1.° si sente oggidì più il bisogno di *convinzioni* religiose e giuridiche; 2.° e si comincia a proclamare il dovere morale di *manifestare le proprie convinzioni*, dovere

2306. Rea e falsa è quella politica che impedisce, ai popoli i mezzi d'acquistare uniformità d'opinioni circa la giustizia politica, 1.° perchè la detta *uniformità* è ciò che conduce alla loro somma perfezione le società civili; 2.° perchè i governati hanno un inalienabile diritto d'usare tutti i mezzi conducenti a tanto scopo; 3.° perchè l'impedire i mezzi di giungere a sì desiderabile uniformità non può mai essere l'opera della società che essenzialmente tende ad essa e incessantemente la brama, ma solo d'un *partito* che vuol dominare con tirannia sulla società, o d'un *signore* che non conosce i suoi doveri: quest'uniformità è la conciliazione di tutti gl'interessi, è la pace: l'impedirla è un fomentare la guerra, un rinunziare al pacifico componimento de' litigi, dovere di tutti (D. I. 462, 501, 1026); 4.° perchè la detta *uniformità* non può recare alcun timore o sospetto ragionevole al *governo sociale*, anzi ella sola gli somministra le norme certe, seguendo le quali non può sbagliare nelle sue provvidenze (D. I. 1672, 1687, 1688).

2307. Nondimeno il governo, che al popolo governato lascia liberi tutti i mezzi atti a condurlo a un pensare uniforme in punto di giustizia civile, può, e deve egli stesso profittare della medesima libertà: può e deve adoperare la sua influenza a rettificare l'opinion pubblica specialmente, e forse unicamente, coll'istruire il popolo de' fatti pubblici e delle loro circostanze, col metterlo a parte de' motivi delle sue provvidenze, e coll' interessarlo così ne' fini suoi di comune o pubblica utilità, e finalmente col punire *severamente* tutti quelli che « si posson convincere d'aver diffuso nel pubblico la voce di *fatti falsi*, affine di traviare la pubblica opinione », o anche senza questo preciso fine, ma però con malizia o soverchia leggerezza; giacchè la pubblica opinione si travia sempre mediante le menzogne che riguardano i fatti: e quando la diffusione maliziosa di fatti falsi sia dichiarata un delitto da perseguitarsi d'ufficio da' pubblici magistrati, la via retta per cui deve andar formandosi la pubblica opinione è già sufficientemente assicurata.

---

sì altamente e sì nuovamente intimato dal Vangelo in opera di fede. L'opera dunque del signor Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses, ect.* Paris 1842, come opera sintomatica ci pare assai degna d'osservazione.

ARTICOLO III.

L'ACCORDO DELLE DUE FORZE SUPREME PRODUCE LA PIU' FERMA TRANQUILLITA' E PROSPERITA' PUBBLICA.

2308. Il governo può dunque e deve anche desiderare che si formi un'uniformità di pensare in tutti i cittadini circa le questioni di Diritto sociale, e quindi 1.° non dee impedire i mezzi o soffocare la voce in gola a quelli che bramano liberamente discuterle; 2.° deve promuovere e proteggere questi mezzi; 3.° deve egli stesso usare i mezzi suoi propri a formarla; e son tutti quelli, come dicevamo, che inducono una cognizione chiara e completa de' fatti pubblici (non assumendo però egli l'ufficio di dottore, che non gli spetta) e reprimono tutte le maliziose falsità di fatto, che si spargon nel pubblico.

Quest'ultimo dovere del governo pare a noi così importante, che stimiamo richiedere una legge apposita molto estesa e divisata per mandarlo ad effetto. Verrà il tempo in cui se ne sentirà l'importanza, e la nazione che prima torrà a comporla darà un segno del suo avanzamento in civiltà sopra l'altre.

2309. Ottenuta pertanto questa preziosa uniformità, potenza massima delle nazioni, comincia un nuovo dovere a' governi, dovere felicissimo, che assicura la tranquillità pubblica, e il maggior possibile sviluppamento di prosperità nazionale; e questo gran dovere si è di mantener sempre in perfetto accordo le due forze supreme della società, cioè la forza *materiale* che dee essere in mano a' governanti, e la *pubblica opinione* che è in mano de' governati.

In altre parole: « allora sarà sacro e sommo dovere del governo reggere la società civile non secondo teorie particolari, ma secondo la pubblica opinion prevalente ».

2310. Quando il governo opera in questo modo, egli stesso è sicuro e fortissimo; può tutto pel bene; niun turbamento nella società è possibile: perocchè ogni turbamento pericoloso nasce sempre dalla opposizione vera o creduta tra la *forza materiale* e la *forza della pubblica opinione:* dove queste due forze cospirano, qual avvi mai altra potenza, che possa far loro la minima resistenza ?

2311. Dico dalla *oppposione vera o creduta*, perchè il pubblico può per breve istante ingannarsi: si può far credere al pubblico da' demagoghi di qualsiasi partito, che il governo va

contro alla opinion pubblica, quando non va. Ma se i turbolenti non hanno appicco ne' falli reali del governo, le loro parole sono un po' d' aria, non più. Tuttavia già dicemmo, che il governo dee darsi cura di rettificare la pubblica opinione, di repellere da sè le calunnie di cui i partiti l'aggravano, di mettere in piena e pubblica luce la verità de'fatti, e le intenzioni sue, le ragioni del suo operare; dee in somma mantenersi in continua aperta, intima e confidenziale comunicazione di sentimenti colle masse ch'egli governa; queste, così istruite a pieno della saviezza del lor governo, gli saranno immobilmente affezionate e obbedienti; l'ameranno più della propria vita.

2312. Ma come può mai il governo regolare le sue provvidenze per modo, che rispondano pienamente alla pubblica opinione, s'egli non la conosce? E come la potrebbe conoscere, se le impedisce manifestarsi?

Egli è adunque chiaro, che un savio governo, il quale non sia un partito, e voglia realmente prendere a norma del suo operare la opinion pubblica, dee permettere a questa di manifestarsi copiosamente. Egli non ha cosa a temer dalle manifestazioni della pubblica opinione, qualora veramente desideri seguitarla. È dunque anche questo un suo dovere, non men giuridico che prudenziale, il lasciare affatto libera la manifestazione della opinione delle masse, su cui egli deve poscia appoggiare la sua sapiente e benefica azione.

2313. Le quali dottrine a chi non è preoccupato da anguste teorie, riusciranno, io lo spero, così palesemente vere, che taluno potrà fin domandare, se sia possibile, che « un governo civile che non sia un partito voglia mai operare contro la pubblica opinione prevalente ».

E questa domanda in fatto merita qualche risposta, e le risponderemo così. Noi abbiam detto che non è l'*autocrazia civile* un diritto di natura inalienabile, come pretesero i sofisti politici; anzi può essere alienata come ogni altro diritto fattizio: può quindi esser conferita in una persona o collettiva (aristocrazia pura), o anche individuale (monarchia pura) (312-314).

Sono adunque a considerarsi due casi: il primo, in cui l'*autocrazia civile* rimane in mano de' padri; il secondo, in cui l'*autocrazia civile* è conferita ad una persona individuale o collettiva.

Nel primo caso i padri possono governar da sè stessi (de-

mocrazia pura), fatto per altro, che non si può verificare se non forse in una società civile piccolissima; ovvero essi possono istituire un governo investito, o ministeriale (312-314).

Solamente quando i padri ritengono l'*autocrazia*, ed anco esercitano il governo civile, solamente allora la forza materiale non può venire in collisione coll'opinione pubblica già formata (1); perchè l'opinione pubblica è in quel caso l'opinione stessa de' padri che governano.

In tutti gli altri casi il governo, o autocrata o ministeriale, non venendo diretto immediatamente dall'opinion pubblica, può co'suoi atti mettersi in collisione con questa, ignorandola, o facendo prevalere mire private e dinastiche alle mire sociali-civili.

ARTICOLO IV.

UN SAVIO GOVERNO CIVILE HA SEMPRE IL MODO DI SANCIRE TUTTI I DIRITTI CIVILI.

2314. Raccogliamo intanto, che nelle mani d'un savio governo, qualor sia formata sufficientemente l'uniformità dell'opinioni nelle masse, non può mai mancare la forza protettrice di tutti i diritti civili, sì di quelli de'governanti, come di quelli de'governati.

Il detto governo inteso incessantemente 1.° ad ottenere che s'accresca l'uniformità del pensare di tutti circa le massime della pubblica giustizia; e 2.° a dirigere le sue provvidenze non secondo sistemi immaginati a priori, o secondo i suggerimenti di qualche partito, ovvero secondo i calcoli angusti d'alcuni particolari consiglieri, ma con imparzialità e pieghevolezza secondo l'opinion pubblica prevalente, si può a giusta ragione chiamare onnipotente pel bene, accogliendo in sè le due forze supreme della società, la forza materiale voglio dire, e il favore dell'opinione prevalente.

2315. Quindi un tale governo è in istato di reprimere qualsiasi ingiustizia o contro l'ordine pubblico, o contro i diritti

(1) Si noti, che parlo dell'*opinion pubblica già formata*, cioè approssimantesi all'uniformità. Ora il male profondo de' governi puramente democratici sta appunto nella difficoltà maggiore, che in essi si esperimenta, di formarsi questa uniformità. I partiti sogliono straziare tali governi: la divisione di questi rende impossibile d'avere un'amministrazione governativa d'accordo coll'opinion pubblica prevalente, non perchè, se questa vi fosse, potesse il governo da essa discordare, ma unicamente perchè questa manca, o è formata troppo imperfettamente, o è sempre vacillante.

privati: è un governo pienamente protettore di tutti affatto i diritti.

2316. Al qual governo non resta a desiderare, se non l'unità dell'organizzazione, cioè che l'autorità e la forza materiale sia sufficientemente accentrata, condizione che si verifica a pieno nelle monarchie. Supponendo in fatti che l'*autocrazia* d'una tale società si trovi unita in mano d'un solo individuo, e che all'autocrazia sia legata, come dev'essere, tutta la forza materiale ; l'individuo autocrata può reprimere agevolmente anche le ingiustizie che vengono operate pur da' magistrati o ministri della società; appunto perchè questi, non partecipando all'autocrazia, non possono agevolmente sottrarsi alla meritata punizione; onde alle masse, soddisfatte in veder punito il delitto dovecchessia, non resta più cosa alcuna a fare o a desiderare; se non quella d'applaudire al loro giustissimo principe.

ARTICOLO V.

SANZIONE DE' DIRITTI CIVILI PEL CASO CHE IL GOVERNO MANCHI ALLE SUE OBBLIGAZIONI.

2317. Ma se il governo, e l'autocrazia stessa, abbandona questa sicura linea di condotta? Se le provvidenze governative vanno in opposizione alla opinion pubblica circa il diritto? Se le masse vedono, anzichè protetti, offesi tutti i diritti per cecità o malizia di chi governa? Hanno essi i cittadini qualche legittima sanzione de' proprj diritti violati dal potere sociale o in nome di questo? E in caso che sì, qual sarà ? Ecco il più delicato, il più difficil problema del Diritto sociale, e perciò appunto noi non indietreggiamo innanzi ad esso (D. I. 459). Manifesteremo liberamente quella opinione che ci sembra conforme alla verità ed alla giustizia, pronti a riformarla tostochè ce ne sarà fatto conoscere una migliore.

§ 1.

Principj somministrati dal Diritto individuale, che conviene principalmente tenere innanzi agli occhi in questa discussione.

2318. La difesa e il risarcimento è una funzione annessa a tutti i diritti (*Essenza del Diritto* c. II, a. III).

Ma l'*esercizio* di questa funzione talora è difficilissimo a farsi senza eccederne i limiti; e tale è appunto il caso de'

cittadini, che intendono difendere o ristorare i proprj diritti offesi dalla civile autorità, o per parlare esattamente, in nome e col pretesto di essa.

2319. Egli è adunque necessario che prima d'entrare in si spinoso argomento noi rimettiamo qui sotto gli occhi de' lettori que' principj che dirigono l'esercizio del diritto di difesa, o più generalmente di sanzione, traendoli da' varj luoghi del Diritto individuale, e da' due libri che il precedono, dove gli abbiamo esposti.

Primo principio regolatore dell'esercizio del diritto di coazione. — La coazione annessa ad ogni diritto è la *forza personale* (*Essenza del Diritto* c. II, a. III); ma questa dee essere esercitata in un modo *morale;* perocchè il diritto è essenzialmente cosa morale (D. I. 383, 400, 923). In quanto adunque l'esercizio della coazione ha seco congiunto qualche cosa d'immorale, intanto egli cessa d'esser diritto: questo è il primo, e più importante limite del diritto di coazione.

Secondo principio regolatore dell'esercizio del diritto di coazione. — Quindi può avvenire ed avviene, che l'esercizio di coazione in quant'egli involge la violenza che cagiona un danno a quello verso cui s'esercita, sia interamente impedito dalla Morale. Tale è il caso d'un figliuolo, che non può mai forzare il padre con percosse o ferite a rispettare i suoi diritti, per l'immoralità che involge sempre un atto di tal natura (D. I. 843, 1792); tale pure il caso d'una moglie verso il marito (1431-1443).

E tuttavia è da notarsi che, quantunque l'esercizio d'una difesa violenta e dannosa non abbia mai luogo in certi casi, non se ne può conchiudere che in tali casi non v'abbia vero *diritto;* perocchè l'essenza del diritto non esige, che v'abbia sempre la forza in atto, colla qual guarentirlo, come abbiam detto parlando del padre per vecchiaja indebolito (D. I. 858).

2320. *Terzo principio regolatore dell'esercizio del diritto di coazione.* — Acciocchè io mi possa difendere con danno altrui, conviene che la colpa di colui che pregiudica a' miei diritti sia certa; benchè non è necessario che sia certo il pregiudizio ch'egli mi cagiona (D. I. 1747, 1823, 1830).

2321. *Quarto principio regolatore dell'esercizio del diritto di coazione.* — In dubbio se v'abbia colpa in chi opera, si dee tenere non vi abbia, giusta l'adagio, *unusquisque praesumitur bonus donec probetur malus* (D. I. 1840-1847).

Sopracciò è da osservarsi, che un amministratore o governatore qualunque ha il dovere e il diritto di amministrare e governare secondo la propria maniera di vedere, e di fare quanto crede utile al suo governo, e quando egli ha fatto tutto ciò, non è già risponsabile verso a'governati nè degli sbagli che può umananamente commettere, nè di quel bene maggiore che potrebbe loro arrecare, e che non arreca per la limitazione di sue facoltà e abilità, in una parola per impotenza affatto invincibile. Il governatore d'una società è il *giudice competente* del modo di governare; e benchè i governati abbiano il diritto di rappresentargli quanto credono necessario all'ufficio ch'egli esercita, non possono tuttavia incolparlo s'egli non fa ciò che ad essi par meglio, anzi debbono sottostare anche alle conseguenze dell' istituzion d' un governo, come e quando si dee sottostare alla sentenza del giudice competente (D. I. 610-612, 631, 713).

2322. Nè questo toglie che ciascuno sia giudice del proprio bene, e del proprio male (D. I. 610, 713). Poichè nel caso nostro, il maggior bene di ciascuno de' governati è sicuramente quello di esser governati, benchè in ogni governo umano intervengano imperfezioni ed incomodi; giacchè se ciascuno de' governati pretendesse di dirigere egli stesso il governo, niun governo sarebbe possibile in sulla terra; nè, quando fosse possibile, le imperfezioni e gl'incomodi s'eviterebbero, ma ciascuno altre imperfezioni ed altri incomodi cagionerebbe inerenti a quella maniera di governare ch' egli vorrebbe, come ottima, preferita. Ed egli è per evitare tanto inconveniente, che si stabilisce un' *unica mente-sociale* a direttrice e governatrice della società civile. S'aggiunga, che il bene che può arrecare il governo sociale, e il male che può rimuovere, non è un bene o un diritto de' governati; anzi oggetto di loro diritto è solo quel bene che effettivamente e realmente il governo loro arreca. Si distingua adunque così:

a) Altro è il *provento sociale*, che si produce dall' amministrazione governativa, e che consiste in mali evitati e in beni acquistati; e sulla maniera di quest' amministrazione il governo è *giudice competente*; e i governati debbono star contenti a quel provento grande o piccolo che lor ne viene; benchè fosser persuasi che con altre disposizioni se n'avrebbe provento maggiore, giacchè al provento sociale i governati non hanno che diritto *ad rem*, senza determinazion di misura, dipendendo questa

dalla più o men perfetta amministrazione a cui hanno diritto i governanti.

b) Altro è la *proprietà e i diritti individuali*; e in caso che i governanti ponesser la mano ne' beni che sono l'oggetto di tali diritti; o essi il fanno con equo correspettivo, e compenso (dato o promesso), ed è ancora atto governativo, di cui il governo è solo giudice competente; o il fanno senza promessa di compenso nè titol sociale di sorte, ed è atto d'ingiustizia commesso in nome del governo, con abuso di autorità; nel qual fatto il *giudice competente* è il danneggiato, ed ha verso le persone investite del potere il diritto medesimo che verso l'altre; giacchè la società, ed il governo è in questo giuridicamente uguale a qualsivoglia altro soggetto di Diritto (2181-2187).

2323. *Quinto principio regolatore dell' esercizio del diritto di coazione.* — Il diritto di coazione si dee usare solo quando può conseguire il suo effetto, e però non sempre, ma ad opportunità.

Allorquando chi fu leso ne' suoi diritti non ha forza sufficiente a rivendicarli, ed egli vuol pure usare di quella poca forza, non fa che cagionare maggior danno a sè stesso. Onde egli è obbligato a non far uso allora del suo diritto di coazione, mancando l' *opportunità*, condizione *giuridica* dell'esercizio de' proprj diritti.

Nè si dica che in tal caso il diritto dipende dall'accidente della forza, contro a quanto abbiam detto altrove (*Essenza del diritto* c. II, a. III). No, si vuol distinguere fra il *diritto* e il suo *esercizio*. Il *diritto* rimane immutato come *facoltà*; ma acciocchè venga *attuata* questa facoltà, è sempre uopo ch' ella trovi nel fatto certe condizioni, le quali rendano l' atto suo ragionevole da tutte parti, ed è il complesso di queste condizioni, che noi chiamiamo *opportunità dell'esercizio*. Può essere che il diritto abbia l'opportunità d'esercitare alcune sue funzioni, e altre no. Fino che queste ultime vanno prive d'opportunità, rimangon sospese; e il volere tuttavia esercitarle è contro ragione, perciò contro la legge giuridica. Quest' è quello che scorge il buon senso quando giudica giusta un'impresa dall'esito felice; della quale giudicherebbe altrimenti, se non fosse riuscita. Così il senso comune riconosce la condizione della giustizia avverata nella prudenza di quelli che hanno condotta un' impresa a buon termine. Il debole che, avendo ragione,

vuol sostenere una lotta impari, nella quale senza profitto soccombe, non ha ragione, non esercita veramente un diritto: allora è suo dovere di cedere, commettendo alla divina provvidenza la difesa de'suoi diritti.

2324. *Sesto principio regolatore dell' esercizio del diritto di coazione.* — Non si dee usare la forza a difesa de' proprj diritti, s'ella cagiona danni ad innocenti (D. I. 1747-1757).

2325. *Settimo principio regolatore dell' esercizio del Diritto di coazione.* — Non si dee usare la forza a difesa de' proprj diritti quando il danno che si cagiona al colpevole che attenta ad essi, riesce immensamente più grande del valore de'diritti violati (D. I. 1803-1819).

2326. *Ottavo principio regolatore dell' esercizio del diritto di coazione.* — Il danno che si fa al reo dee esser necessario alla difesa; giacchè se noi possiamo mettere in salvo i nostri diritti senza suo danno dobbiamo farlo (D. I. 1793-1802, 1989-1993).

Anco fra i danni che possiamo fare al reo, dobbiamo scegliere il minimo. Quindi nè pur venire all'uso della forza materiale, se non quando ci sieno precluse vie pacifiche conducenti allo stesso scopo.

2327. *Nono principio regolatore dell' esercizio del diritto di coazione.* — Deriva dal precedente principio, che se il reo attenta ai nostri diritti abusando de' suoi, noi dobbiamo contentarci di impedire quell' abuso, senza spogliarlo de' suoi diritti stessi (382).

2328. *Decimo principio regolatore dell' esercizio del diritto di coazione.* — È conseguente, che noi distinguiamo il *soggetto offensore* in quant'è offensore, da tutte le persone innocenti che possono essere a lui congiunte, come pure da tutti gli altri accidenti, qualità o diritti suoi, che non si riferiscono all'offesa, risparmiandolo, quant'è possibile in tutto ciò che è in lui, senza che entri a costituire la causa efficiente dell' offesa medesima.

2329. *Undecimo principio dell' esercizio del diritto di coazione.* — Finalmente, niuno può far uso del diritto di coazione se non sa farlo per vie lecite e giuridiche, e se riman privo di difesa il suo diritto, egli dee imputarlo in tal caso alla sua sola ignoranza.

§ 2.

Opinioni degli scrittori.

2330. Dopo di ciò diamo un' occhiata alle opinioni.

Come nell'altre, così in questa difficilissima questione, gli scrittori si dividono: alcuni accordano a' governati il diritto di coazione verso i governanti; alcuni affatto lo negano a loro.

2331. La qual disparità d' opinare sembra nascer da questo, che gli uni considerano la cosa in astratto, gli altri in concreto.

2332. Ai primi par sufficiente l'avere stabilito che fra i governati e i governanti ci hanno indubitati diritti e doveri reciproci, per poterne indurre la conseguenza che dunque nè all' una nè all'altra parte può mancare la funzione annessa a' diritti tutti, che dicesi di coazione.

Danno a questa sentenza suffragio Grozio, Puffendorfio, Horn, Burlamachi, Vattel, Rousseau, Barkley, Höpfner, Fichte, Meister, Blackston, Locke, Scheidemandel, C. L. Haller ed altri: benchè adoperino poi ogni industria per legare l'uso di sì pericoloso diritto a più o men condizioni, e alcuni di essi non l'accordino se non alla maggioranza della nazione.

2333. Quelli che il negano s'appoggiano per lo più all' uno o all'altro de' seguenti argomenti:

A. I doveri dell'autorità civile non sono *giuridici*, ma solamente *etici* (1), ai quali non risponde diritto di coazione. — Ma noi abbiamo veduto, che la natura del dovere giuridico, consiste nel rispettare l'altrui diritto (*Essenza del Diritto* c. II, a. VIII), nel non entrare nell' altrui proprietà (*Principio della*

---

(1) Il sig. Baróli sostiene che i doveri de'sovrani verso de' sudditi sono solamente *etici*: non punto *giuridici*; ma altrove dice, che i doveri de' sovrani sono loro imposti dalla *legge naturale giuridica (Diritto naturale pubblico interno*, § 215); dice ancora che ai doveri de' sovrani rispondono ne'sudditi veri *diritti*. « I *diritti* dei sudditi, come tali, sono tanti, quanti « sono i doveri dell'imperante verso lo Stato » (Ivi, § 217). Ora pare a noi, che come i doveri imposti dalla *legge etica* si debbono dire *etici*; così i doveri imposti dalla *legge giuridica* si debbono dire *giuridici*; pare ancora, che doveri meramente etici, sieno quelli, a cui non corrispondono in altrui altrettanti diritti; laddove quando vi hanno de'veri diritti nelle persone che sono l'oggetto de'doveri, questi sono e si debbon dire doveri *giuridici*; giacchè questa parola che viene da *giure, diritto*, altro non significa se non o il loro fonte (la legge giuridica) o il corrispondente diritto in altrui da cui sono seguiti.

derivazione de' Diritti, c. II, a. IV). Converrebbe adunque o negare tutti i diritti de' governati verso i governanti, assurdo non detto mai da nessun uomo di sano criterio, o accordare che i doveri de' governanti sono veramente giuridici. Che se si pretendesse di definire il dovere giuridico quello a cui non corrisponde diritto di coazione, l'argomento s'avvolgerebbe in un circolo vizioso.

2334. B. La dottrina che accorda a' governati il diritto di coazione è pericolosa. — Ma i contrarj rispondono: È vero, è pericolosa se si propone nudamente; ma se ella si circoscrive dentro i suoi limiti, diviene saluberrima, non solo a' governati, ma ben anco alla conservazione dell' autorità de' governanti. D' altra parte la questione giuridica non cerca se una data sentenza sia pericolosa per la facilità d'abusarne, ma se sia vera in se stessa e rimosso da essa l'abuso (D. I. 459).

2335. C. L'autorità suprema civile viene da Dio. — Ma non viene solo da Dio l' autorità civile, ma ogni diritto, ogni autorità, ogni potestà, fin anco la potestà di mero fatto, secondo il celebre assioma *omnis potestas a Deo*. La potestà poi legittima, e il diritto di qualsivoglia guisa viene da Dio, mediante la legge giuridica; e però se la legge giuridica di ragione accorda un diritto di sanzione a' governati, che è quel che si cerca, anche questo viene da Dio. Il fonte divino dell' autorità non iscioglie adunque la questione; ella non si può sciogliere se non interrogando il fonte prossimo de' diritti, che è la *ragione giuridica*; perocchè questa sola ci può dire se v'abbia il diritto di coazione di cui parliamo; e supponendo che essa veramente l'ammetta, noi tosto dopo saremo in istato di argomentare che questo diritto viene da Dio, come tutti gli altri.

2336. D. I governati non possono giudicare se l'autorità civile operi bene o male, perchè il giudizio circa la maniera di governare e condurre la civil società spetta interamente a' governanti. — A questo argomento non si può rispondere così brevemente come a'precedenti: ci permetta dunque il lettore di esporre le ragioni di quelli che sostengono la contraria opinione tanto estesamente, quant'è necessario a rimuovere ogni equivoco, e dar piena luce alla discussione.

Primieramente è da tor via la frivola distinzione di qualche autore fra il *giudicare semplicemente* gli atti dell'autorità civile, e il *giudicarli efficacemente*; il primo, dicono, è permesso;

non il secondo. — Ma, di grazia, che intendete voi per « giudicare efficacemente? » — Intendo giudicarli e potere secondo questo giudizio raddrizzare i torti ricevuti coll'uso della forza materiale. — In tal caso, la distinzione non val niente per isciogliere la questione; perchè ella si fonda sulla questione già risoluta precedentemente.

Onde lasciando da parte distinzione sì inetta, cerchiamo se l'argomento, che si trae dal principio, che i governati non hanno diritto di giudicare i governanti, sia efficace a togliere ai primi il diritto di coazione.

In primo luogo, il principio che i governati non sono giudici competenti degli atti governativi è vero solamente entro certi limiti.

In fatto non mancan de' casi, ne' quali i governati sono fuori di dubbio giudici competenti degli atti dell'autorità civile, non certo direttamente, ma indirettamente, e questi sono almeno i seguenti:

1.° *caso*, quando il giudizio de'governati cade su' proprj *doveri morali,* e solo indirettamente sugli atti dell'autorità civile: a ragione d'esempio se l'autorità civile volesse costringerli a fare un' azione intrinsecamente malvagia. « In questo caso, dice il « Bàroli, egli (il suddito) non giudica gli atti del re, ma soltanto l'azione che dovrebbe eseguire, la quale per essere assolutamente contraria ad un suo dovere etico-religioso perfettamente determinato, è tale che dev' essere da lui riguardata come moralmente (eticamente e giuridicamente) impossibile. Non giudicando adunque degli ordini del sovrano; ma « unicamente della moralità e giustizia dell' azione che deve « intraprendere, non viola in alcuna maniera il suo dovere « dell' obbedienza passiva » (1). Il vero però si è, che se io giudico illecito e ingiusto ciò che mi vien comandato, io giudico ancora indirettamente, che il comando che mi vien fatto è una malvagità ed una ingiustizia.

2337. 2.° *caso*, quando i governati giudicano di certi *doveri morali altrui*; perocchè se io posso e debbo giudicare che un'azione, per esempio un assassinio, uno spergiuro è intrinsecamente cosa malvagia; io posso anche giudicare ch'ella sia malvagia tanto per altri quanto per me; e che l'autorità che

---

(1) *Diritto naturale pubblico interno*, 220, * 2.

la impone operi ingiustamente sia che la imponga a me, sia che la imponga ad altri;

2338. 3.° *caso*, quando il giudizio cade su danni recati alla proprietà e altri diritti individuali cagionati ad un individuo senza correspettivo compenso; l'individuo danneggiato è giudice competente della lesione del proprio diritto e danno cagionatogli (D. I. 610, 631, 713).

2339. 4.° *caso*, quando il giudizio cade sul dovere etico che ha una persona di soccorrere o difendere altre persone, che il governante tenta di sedurre al male, o di danneggiare ne' proprj diritti di proprietà, come per esempio, dell'obbligazione che hanno i padri di difendere la pudicizia de' lor figliuoli, o anche le loro sostanze; in tal caso il giudice competente è il soggetto di quel dovere morale; secondo il principio posto, che « ognuno è giudice competente de' proprj doveri morali » (D. I. 195).

In questi quattro casi almeno non s'avvera che manchi la competenza nel giudizio de' governati.

2340. All'incontro i governanti sono fuor di dubbio i giudici competenti circa la maniera di guidare il governo, cioè il loro giudizio è competente se cade sulla scelta di una più tosto che d'un'altra fra le disposizioni governative possibili, purchè, in *sè considerate*, lecite e giuste; sia poi che esse arrechino minore o maggior bene a' governanti, o li proteggano più o meno efficacemente, dovendo in questo i governati sommettersi più tosto che usare le vie coattive, malgrado che lor sembrasse di conoscerne di migliori, e più efficaci, od anco credessero quelle del tutto imprudenti.

Questo ci sembra un principio così innegabile, che senz'esso non possa sussistere società alcuna, o non possa ottenere il suo fine. Ma che prova? Egli non prova, se non che la coazione da parte de' governati non può aver luogo ne' casi dubbj, ne' quali si dee sempre presumere a favore de' governanti; ma non prova ancora che venga assolutamente esclusa ne' casi certi; giacchè la sentenza del giudice competente perde ella stessa ogni autorità contro l'evidenza, non potendo l'uomo cessar mai dall'essere ragionevole, come l'ha fatto Iddio (D. I. 610-612, 631, 713).

2341. Egli è vero, che ne' casi rilevantissimi, com'è questo che abbiamo alle mani, il grado d'evidenza necessaria a poter

procedere contro un tal giudizio competente dee essere ancor maggiore che ne' casi ordinarj; ma nè anche ciò dimostra che la detta evidenza non si possa mai avere.

2342. E. I governati non possono mai far uso del loro diritto di coazione senza produrre un danno maggiore di quello che sogliono evitare; quindi non hanno diritto di ridurre all'atto la coazione pel principio sopraindicato fra i principj regolatori di questo esercizio.—Il Bossuet fa gran conto di questo argomento, e dice che la ragione che vieta ai popoli in qualunque siasi caso l'esercizio del diritto di sanzione è simile a quella che « obbligò i popoli anche più liberi, quando si debba venire alla « guerra, di rinunziare alla loro libertà dando a'proprj generali « un potere assoluto sopra di essi. Si trovò meglio correre il « rischio di perire anche ingiustamente per gli ordini del ge« nerale, che non esporsi con la disunione a una sicura per« dita per mano de' nemici più concordi. — Per ragioni consi« mili un popolo che sperimentò i mali, le confusioni, gli er« rori dell'anarchia, dà tutto per evitarli (1); e posciachè non « può dare alcun potere sopra di sè, che non possa anche « volgersi contro lui medesimo; preferisce d'arrischiare d'essere « maltrattato qualche volta da un sovrano, anzi che mettersi « in condizione di dover soffrire i suoi proprj furori col riser« barsi qualche potere » (2).

2343. Ma quante cose non fanno osservare coloro che tengono la contraria sentenza, sopra queste parole del savio Bossuet!

1.° È egli vero che qualsivoglia uso di coazione dalla parte de' governati debba importare necessariamente l'anarchia,

---

(1) Monsignor Marchetti qui osserva, che il Bossuet parte dalla supposizione che avanti l'istituzione de' governi altro non vi fosse al mondo che *anarchia*, il che è pur falso. Di più fa una giusta censura al concetto che il Bossuet si era formato dello stato di natura, cioè di uno stato, come lo descrive l'eloquente prelato, nel quale « ciascuno dee supporsi indipendente « non solamente da ogni altro, ma ancora dalla moltitudine » *(Avertiss. V*, N. LV-LXIV). Dice il Marchetti: « Bossuet lo considera qui (l'uomo) come « nato libero e in anarchia: lo che non si discosta dall'idea, che di poi s'è « fatta comune tra i pubblicisti rivoluzionarj » (l. c. Sez. II, 67). Tanto le radici degli errori sono antiche! E s'erano addentrate anche nelle teste migliori; fra le quali chi dubita che si debba riporre quella dell'illustre vescovo di Meaux?

(2) *Avertiss. V sur les Lettr. de M. Jurieu*, N. LV.

e gli orrori che l'accompagnano? — Questo è quello che si nega; e la negazione acquista tanto più di forza, quando s'applichi il dubbio a nazioni in gran progresso di civiltà; nelle quali il senno de' capi e del popolo, il ragionamento, la giustizia della causa, la rettitudine delle intenzioni esercitino una grande influenza. Niun dubbio che l'esercizio della coazione è pericoloso e riprovevole ogni qualvolta viene esercitato, dicono gli avversarj, da una moltitudine disfrenata e corrotta, siccome avvenne in Francia; ma si dovrà egli dire il medesimo anche d'un popolo lungamente educato nei sentimenti più morali e religiosi; dova sia nata quella grande unanimità ne' principj di giustizia sociale, che tiene nell'ordine le masse stesse più imponenti?

2344. 2.° È egli vero, che d'ogni coazione da parte de' governati è maggiore il danno pubblico, che il vantaggio? Ovvero è egli sì facile il condurre questo calcolo, massime non trattandosi di raddirizzare un torto accidentale e senza sequela, ma di ristorare gli ordini pubblici, sui quali dovrà poi camminare secoli e secoli la nazione al suo progresso, al suo massimo fiorimento? — Un autore cattolicissimo, monsignor Marchetti, riflette di più, che una tal ragione non ha gran forza da sedare la moltitudine, benchè speciosa. « Volgersi, dic'egli, col dotto « autore *De deux puissances* ecc., al principio naturale del « *maggior danno*, che va sempre ad incontrarsi nel turbar « l'ordine, somministra delle grandi ragioni da dire al popolo « per contenerlo, e quasi niuna da fargli credere. Quando ca« pisce che gliene verrà peggio nella rivolta, non occorre che « nessuno gli dica di non si muovere: lo fa da sè. L'imbroglio « sta nei suoi calcoli del male presente, che gli scotta più « oggi, contro il libro del domani, in cui sa legger sì poco » (1). Ma il vero si è, che il *senso comune* (non la *passion popolare*) sa legger meglio nel libro del dimani, che in quello dell'oggi; sa sacrificare il ben presente momentaneo, al futuro durevole: un sublime, immortale, provvidenzial sentimento caccia talora un'intera generazione nell'abisso a salute di quelle molte che abiteranno poscia, migliorate, ringiovanite, con amore e pace, la patria terra.

2345. 3.° Quanto all'esempio del governo militare, introdotto

(1) *Della Chiesa quanto allo stato politico della Città*, Conf. IX, Sez. II, 65.

dal Bossuet, monsignor Marchetti oppone la seguente osservazione. « Una interpretazione di ragione ricavata dallo stato di « guerra, che vuol dire da una circostanza particolare e vio- « lenta — alla natura dell'uomo, mi par difficile che possa darci « da ricavare una regola generale da fondarsi l'ordine stabile « della città, e l'estensione ordinaria del potere supremo. Si « andrebbe un po' troppo in là: e a ricavarne le forme del go- « verno, mi pare chiaro che avremmo fissato il *militare*, non « il gius-naturale comune. E anche a menar tutto buono, ab- « biamo noi assicurato in ragione il diritto del capitano di « fare tutto ciò che vuole, e in ogni caso più strano, della « sua armata, come par che pretenda lo scopo dell'argomento? « Direi che no. Fermerà al più l'obbedienza per tutti i casi « dubbiosi; ma non mai in faccia alla distruzione evidente, e « senza profitto » (1).

2346. 4.° Se non che, il Bossuet stesso non intende comprendere nella sua teoria tutti i casi; perocchè, avendogli proposto il ministro Jurieu il caso d'un principe che comandasse alla metà de' suoi sudditi di scannare l'altra metà, gli risponde, che non occorre pensare ad un caso meramente ipotetico. Su di che monsignor Marchetti riflette che, « In ragione, « la regola non v'è obbligo, che provveda al caso *impossibile*: « ma se non si estende a ogni caso *possibile* realmente, sembra « non potersi negare, che sarebbe mancante. Ora tali potrebbon « essere cento casi anche più forti di quello di Jurieu da pro- « porre in gius-naturale » (2). La soluzione dunque che dà il Bossuet è buona sì, ma riguarda solamente que' casi che non sono compresi nella questione; quelli della questione, casi difficilissimi e complicatissimi, sono lasciati da parte. Quest'è maniera facile di rispondere alle grandi difficoltà; ma i filosofi non se ne possono appagare, e ancor meno i popoli.

§ 3.

Inviolabilità della persona del sovrano secondo il Diritto di ragione sociale.

2347. Savissime son dunque le sopraccennate riflessioni degli scrittori, ma non tali che sciolgano interamente il nodo della questione riguardante l'uso del diritto di coazione da parte de' governati. Noi dobbiamo, se ci riesce, spignerla alquanto più

(1) Loc. cit. n. 68.

(2) Ivi, n. 62 not.

innanzi, e ci gioverà farlo gradatamente, procurando d'accertar prima bene certe proposizioni parziali, dalle quali rimanendo sgombra la question generale, ella si rende d'assai più facile scioglimento.

Prima affermiamo, che la persona del sovrano dee essere in ogni caso inviolabile per Diritto di ragione sociale.

2348. Noi intendiamo parlare del sovrano nelle monarchie, giacchè la proposizione non è del pari evidente nelle democrazie e nelle aristocrazie, nelle quali niuna persona individua ha presso di sè la sovranità, che solo nel corpo si trova, e quindi ogni individuo v'è in parte soggetto alla persona collettiva imperante. Sicchè in tali forme di governo *l'inviolabilità sovrana* si riferirebbe ad una persona astratta. Ma non così nelle monarchie, in cui sovrano essendo un individuo reale, questi non ha più condizion di soggetto nè ad altri individui, nè alla stessa nazione.

2349. Ora io potrei dimostrare l'inviolabilità personale dell'individuo sovrano con argomenti morali simili a quelli, co' quali dimostrai non potere il figliuolo usare il suo diritto di coazione verso il padre fino ad offenderne il corpo (D. I. 842, 843). Ma la qualità di sovrano ha una cagione speciale che ne protegge l'incolumità.

2350. La sovranità, prescindendo da ogni diritto signorile che potesse aver seco congiunto, e considerata solo come il *diritto proprio di governare la società civile*, esprime un *officio* diverso dal concetto di *membro della società civile*, (1), di modo che, qualora un cittadino sia innalzato al grado di sovrano, egli, come tale, cessa di esser cittadino, divenendo capo de' cittadini. S' intenda bene. Chi fa le leggi, non può in questa qualità di legislatore esser soggetto alle leggi: egli esercita un officio, il cui concetto è fuori della società, sta sopra la società. Poichè la società è quella per la quale le leggi si fanno, è quella che vuol esser governata, quella che si sommette a regolamenti comuni per averne comuni vantaggi. Il sovrano all'incontro è quegli che dà le leggi ai sozj, e le fa eseguire. Dunque, come tale, egli è fuori della società civile.

2351. Vero è che molti buoni sovrani si sono voluti con-

---

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. I. c. IX.

siderare come cittadini in quanto ai beni loro temporali; vollero cioè che questi beni soggiacessero alle stesse modalità de' beni de' sozj, e pagassero all'erario le imposte.

2352. Ma quant'è alla loro persona, questa non potea esser messa in società e soggiacere alle leggi penali comuni ai cittadini, per la manifesta contraddizione che v'ha fra il dare la legge, e il riceverla. Che se si opponesse non essere assurdo, che il sovrano si sommetta di volontà propria a tali leggi; risponderei che con ciò si verrebbe a distruggere l'ipotesi fatta, in cui si tratta di un individuo, presso il quale sta l'autocrazia sociale, e non l'abdica. Se egli è incaricato di giudicar tutti, chi potrebbe giudicare lui? Se fosse nella società alcuno che potesse giudicare il sovrano *in virtù del Diritto sociale*, questo giudice del sovrano dividerebbe con lui l'autorità suprema, non avremmo dunque più una monarchia assoluta, contro l' ipotesi, ma avremmo il governo di due individui l'uno giudicato scambievolmente dall' altro.

2353. Non v'ha dunque nella società civile potere alcuno, che possa giudicare la persona sovrana: il *diritto sociale penale* non esiste per essa, ed è perciò, che la sua persona si dice giustamente inviolabile (1).

2354. L'inviolabilità de' sovrani riceve poi un carattere ancora più augusto dalla consacrazione che fa delle loro persone la Chiesa cattolica (2).

---

(1) Il sacrilego parricidio di Luigi XVI fu ordito con forme legali a nome della società civile! Questo dimostra qnanto la scienza del *Diritto sociale* era presso que' demagoghi ignorata, o falsata e travolta. Che qualche vecchio autore si proponga la questione « se per propria difesa, *cum moderamine inculpatae tutelae*, si possa uccidere l'ingiusto aggressore anche s'egli è sovrano », ella è una questione di *Diritto extra-sociale*, dal quale noi prescindiamo, nè dimostra quell'ignoranza crassa de'sofisti francesi circa i principj del sociale Diritto. Egualmente si dee dire dell'altra questione riguardante la difesa de' diritti innati, di cui abbiamo parlato nel *Diritto individuale*, 84-127, 141-238.

(2) Intendo dare una testimonianza onorifica all'ab. Gioberti col trascrivere qui un brano della recente sua opera, intitolata: *Del primato morale e civile degli Italiani*, in cui egli riprende, come delitto ogni qualsiasi violenta rivoluzione sociale. Egli scrive adunque così: « Il cattolicismo poi « dà una fermezza speciale agl'instituti politici, in quanto consacra e dei« fica il diritto sovrano e lo dichiara inviolabile, condannando nei sudditi « ogni ribellione contro di esso. Dogma altamente filosofico, perchè il suo

§ 4.

Niuno ha diritto di privare del tronò un sovrano assoluto.

2355. Il diritto maestatico d'inviolabilità vale a favore degl'individui sovrani tanto s'essi abbiano ricevuta la sovranitá senza condizioni, quanto s'essi ne siano investiti a certe condizioni, purchè queste non tolgano l'autocrazia.

2356. Ma l'individuo investito dell'autocrazia incondizionata, ha un altro diritto maestatico, quello di non poter esser deposto dal trono.

2357. Del qual diritto una delle ragioni principali si è, che, quantunque altri possa difendersi dall'abuso che talun fa de' proprj diritti, e sospendergliene anco l'esercizio; tuttavia non può mai spogliare de' diritti stessi quello che li possiede, nè s'avvera mai caso di vera necessità che sospinga a tanto estremo, avendo sempre i governati altri mezzi più moderati co' quali proteggere i proprj diritti.

2358. Ingiustizia ancor maggiore sarebbe il privare della sovranità una stirpe intera per abuso che n'avesse fatto qualche individuo. È troppo strana la contraddizione d'alcuni sofisti politici, i quali da una parte declamano contro la confisca de' beni ed altrettali leggi penali siccome barbare e crudeli, perchè puniscono ne' figliuoli i delitti paterni; e poi non si fanno scrupolo alcuno d'applicare la pena del decadimento dal trono alle famiglie regnanti.

« contrario permischia ed annulla essenzialmente le idee di sovranità e di « sudditanza, e tronca in ogni caso, o almeno rende precarj i nervi del « potere, reputandolo talvolta violabile. Nè importa che in certi casi la « ribellione possa essere utile, e parer quasi necessaria; perchè da un lato « la bontà delle leggi morali si dee misurare dai loro effetti più consueti, « e dall'altro lato esse leggi debbono essere assolute; perchè ogni eccezione « le recide ed annulla. Secondo l'etica razionale e evangelica, ogni azione, « che generalmente e di sua natura sia dannosa, si dee tener per vietata « anche in quei pochi casi, in cui può fruttare; chè altrimenti si sottopone la regola morale al corto intendere e all'arbitrio dell'individuo. Le « rivoluzioni violente succedono senza fallo, quando son necessarie; il che « giustifica la Providenza, che le permette, in virtù del bene, che ne « deriva in tali occorrenze; ma non iscusa i loro autori, perchè l'iniquità « dei mezzi non può mai esser santificata dalla bontà e rettitudine del « fine ».

§ 5.

Niuno ha diritto di professare dottrine anarchiche, o di promuovere l'anarchia nè pure indirettamente e come mezzo ad uno stato sociale migliore.

2359. Questa proposizione è della maggiore evidenza.

Essendo l'anarchia il massimo di tutti i mali sociali, il complesso di tutti i disordini, egli è chiaro che le dottrine che tendono ad essa sono la negazione d'ogni diritto, e che quelli che la promuovono coi fatti direttamente o indirettamente si fanno rei di tutti ad un tempo i sociali delitti (1).

2360. Non mancarono tuttavia scrittori di rette intenzioni, che a' tempi nostri fecero illusione a sè stessi, giustificando quasi l'anarchia siccome stato di passaggio ad una organizzazione migliore della civil società (2)! Costoro dimenticarono sgraziatamente le prime linee della morale, che proibisce fare il male acciocchè ne venga il bene; come le prime linee pur del Diritto che vieta infrangere qualsivoglia diritto altrui eziandio che se n'aspetti grandissima utilità (D. I. 1696-1703).

§ 6.

Ne' governi autocratici incondizionati, secondo il Diritto sociale, non è mai lecito a' governati usar del diritto di coazione violenta contro il monarca.

2361. E da quanto abbiam detto può già scorgersi ancora che i mezzi legittimi, co' quali i governati possono guarentire i proprj diritti, sono diversi nelle diverse forme di governo.

Noi vogliamo prima di tutto esporre quelli che il Diritto sociale autorizza d'adoperare anche nelle monarchie più assolute ed incondizionate, e in questa esposizione seguiremo per lo più il signor C. L. Haller, seguito anche dal benemerito Bàroli.

Apparirà da quanto siamo per dire, che nella detta forma di governo non mancano mai ai governati efficacissimi mezzi co' quali guarentire i proprj diritti senza che s'avveri necessità

---

(1) Con quanta ragione adunque non deplora il regnante sommo pontefice Gregorio XVI, che: *novitatis seditionumque ubique promovendarum cupidine, libertas omnis generis praedicatur, perturbationes in sacram et civilem rem excitantur, sanctior quaelibet auctoritas discerpitur!* Epistola Enciclica, etc. XVIII Kalend. Septemb. MDCCCXXXII.

(2) Vedi la seconda lettera all'ab. De la Mennais inserita nel volume intitolato *Apologetica*, facc. 440.

di far uso del diritto di coazione, e che perciò l'uso della coazione riesce sempre illecito e ingiusto (D. I. 1764-1768).

A.

Mezzi pacifici co' quali i governati possono guarentire sufficientemente i proprj diritti nelle monarchie più assolute.

2362. I mezzi che sono per enumerare suppongono primieramente, che i governati abbiano de'veri gravami contro l'autorità sociale.

Innanzi ad ogni altra cosa dunque è dovere de' governati assicurarsi bene, che i gravami esistono, poichè in caso dubbio, abbiam già veduto, che la presunzione sta a favore de'governanti. E qualora il popolo si metta in guardia di ciò, nè si lasci preoccupare, eccitare l'immaginazione, riscaldare le passioni da uomini turbolenti, molte cagioni di lamentanza vanno a svanire da sè medesime. « Se i sudditi, dice il Bàroli, saranno diffi« denti verso il loro principe, pronti ad accusarlo in tutto ciò « che fa, a calunniarlo anche circa le cose più innocenti e « giuste, a rappresentarlo come nemico del suo popolo, come « un potente malefico e dispotico; certamente, col distruggere « in tal guisa la possibilità di ogni legame di amore e di con« fidenza, inducono l'imperante ad essere sospettoso, a temere « di ogni cosa, ad essere duro ed aspro, ad esercitare la sua « autorità con una mano di ferro, e spesso a corrispondere « alle fattegli ingiustizie con altre ingiustizie » (1).

2363. Di più vedemmo, che i governati hanno il dovere giuridico-morale di non pretendere un' amministrazione governativa, che sia ottima in sè stessa; ma solo un governo che cerca l'*ottimo relativo*, cioè quel tanto che può raggiunger co'mezzi ch' egli ha, e che sa di buona fede adoperare.

Dopo di ciò si rifletta, che la buona condotta de' cittadini può prevenire i gravami stessi, e impedire che nascano.

1.° *mezzo*. — Laonde il primo e miglior mezzo di difesa è la morale bontà de' governati. — Le leggi ristrettive della libertà e coercitive, che son pure di tanto peso e di tanto danno ai popoli, vengono il più delle volte provocate dalla immoralità de' popoli stessi (2). Specialmente poi le dottrine rivoluzionarie

---

(1) *Diritto nat. pubb. int.*, § 222.

(2) Di queste leggi provocate dalla corruzione delle masse fu parlato nell' opera *La società ed il suo fine*, L. III, c. XIII.

imbevute nelle menti della moltitudine influiscono oltremodo a rendere il governo oppressivo, e, volea dire, a ciò lo necessitano. Gli effetti di tali perniciose dottrine sono descritte dal Bàroli così: « Sovranità sospettosa verso i sudditi, pronta a « prendere in mala parte ogni cosa che venga da loro, disposta a severe coercitive misure, vicinissima a degenerare in « dispotismo; sudditi diffidenti del potere supremo, acri censori « di ogni suo atto, inclinati ad opporglisi; quindi divergenza « di viste, di sentimenti, di fini, collisione d'interessi, rancori « ed odio, opposizione ora passiva ora attiva ai comandi superiori; società segrete, macchinazioni, congiure, proscrizioni, « guerre cittadine, spargimento di sangue, desolazione nelle famiglie, rivoluzione, anarchia, e successivo dispotismo, ecco « i frutti luttuosi della falsa dottrina, che i sudditi siano autorizzati alla resistenza positiva contro le prescrizioni dell'imperante. Il Burke, nelle sue considerazioni su la rivoluzione « francese, ha saviamente osservato essere mestieri che i re « divengano tiranni per prudenza, da che i loro sudditi sono « divenuti ribelli per principj » (1).

Ora se nascono i mali dall'immoralità de' governati, essi non hanno più diritto ad esercitare la coazione, ma debbono levar le cause che gli hanno fatti nascere, coll'ammigliorarsi.

2364. 2.° *mezzo.*—Diffondere la cognizione del Diritto razionale-sociale, proclamarne incessantemente l'inviolabilità e l'utilità.—È questo mezzo efficacissimo; perocchè conduce alla formazione di quella *uniformità* di pensar sociale nelle masse, che è la più potente guarentigia dell'ordine pubblico e de'diritti di tutti, e che si manifesta splendidamente nelle nazioni, tostochè sieno giunte ad un certo grado d'incivilimento. « Se il vero « diritto naturale pubblico interno, dice il signor Bàroli, e le « savie modificazioni da esso subite nei differenti stati (diritto pubblico interno positivo), fossero meglio conosciuti e « più profondamente impressi nell'animo degli uomini, la pratica della ingiustizia troverebbe difficoltà insuperabili; perciocchè diffusi che siano retti principj di diritto naturale pubblico, dominano tanto sul cuore de'principi, quanto su quello « dei sudditi, e sono per entrambi altrettante barriere all'ese-

(1) *Diritto nat. pubb. int.*, § 222.

« cuzione del male, sia in rapporto alla persona stessa che lo
« medita e lo vorrebbe eseguire, sia relativamente agl'individui
« dei quali si dovrebbe prevalere per realizzarlo » (1).

2365. E benchè la cognizione diffusa de' principj del Diritto sociale di ragione debba formar la base di quella uniforme opinione, in cui sta la massima guarentigia delle nazioni civili; tuttavia giova che sia diffuso anche il diritto sociale-positivo, e la storia di questo. Una tale notizia affeziona il popolo ed il sovrano agli antichi costumi nazionali, e ritrae l'animo dalle nocevoli novità. « La storia ci mostra, dice l' Haller, che ove il
« popolo si occupa delle cronache, e cerca di conoscere le vi-
« cende di ogni sorta del suo paese; che ove in ogni maniera
« si richiamano e si celebrano gli avvenimenti gloriosi che fon-
« darono, ingrandirono e consolidarono il legame civile di uno
« stato, i diritti de'suoi cittadini sono più sicuri, rarissime le
« ingiustizie, l'abuso del potere trova ostacoli insormontabili, o,
« per meglio dire, in quella società civile non lo si conosce.
« Lo studio e la cognizione pressochè comune del diritto pub-
« blico di Germania contribuirono grandemente alla lunga con-
« servazione dell'impero germanico, alla libertà degli stati che
« lo componevano, ed alla guarentigia dei diritti privati degli
« abitanti di quel vasto paese. Quali effetti non produsse in
« Inghilterra la cognizione, si può dire, quasi generale della
« storia politica di quella città, delle promesse regie che posero
« un termine a lunghe, accanite, intestine dissensioni? » (2).

3.° *mezzo*. — Influenza religiosa. — L' uniformità della fede nelle vere religiose credenze è ad un tempo la base più ferma e il comignolo di quella potentissima uniformità d' opinione nei principj morali e giuridici, che dichiarammo destinata a dare immobile solidità all' ordine civile nelle nazioni cattoliche.

« Io vedo nella religione il mistero dell' ordine sociale; essa
« rannesta al cielo con un'idea di eguaglianza, la quale trattiene
« il povero dal trucidare il ricco ». Questa sentenza di Napoleone si può assai bene applicare ai sudditi ed ai sovrani. La religione ne' sudditi forma la potenza dei regnatori, giacchè i sudditi, senza la coscienza che li sottomette, sono più forti dei

---

(1) Ivi.

(2) Baroli, loc. cit., * 1.

principi. La religione ne' principi forma la guarentigia migliore dei diritti de' sudditi. « Padroni della terra, sclama il Vattel, « voi non conoscete superiori quaggiù! Che sicurezza dunque « si potrà avere delle vostre intenzioni, se non vi si crede pe- « netrati di rispetto pel Padre e pel Signore comune degli uo- « mini, e animati dal desiderio di piacergli? » (1).

Quanto è dunque insensato il preferire per governatori de' popoli, filosofi atei a principi religiosi!

2366. 4.° *mezzo.* — Influenza persuasiva esercitata sul monarca. — Sebbene il monarca sia dotato di libero arbitrio, tuttavia s' ingannerebbe di lunga mano chi credesse che nulla influissero nella sua condotta i membri della società civile ch'egli governa. Lasciam pure da parte la sua propria famiglia, supponiamo il peggio possibile, cioè che ella non abbia a dargli altro che tradizioni dinastiche d'un solo stampo, d'un superbo dispotismo. Fuori della sua famiglia, abbiamo pure i membri della società ch' egli governa, i quali presi nella loro totalità immensamente influiscono nella formazione del suo carattere, e nella direzione del suo governo. Parte di questi debbono necessariamente dirigere la sua educazione: parte, essere suoi consiglieri: parte, ministri, ufficiali, esecutori, in una parola, delle sue disposizioni. Le istruzioni che riceve il monarca, le opinioni che gli si fanno intendere, i consigli, i suggerimenti che gli si danno, la cooperazione che gli si presta nella esecuzione de' suoi voleri, sono ciò che veramente produce l' azione effettiva buona o sinistra del suo governo. Tutte queste cose da chi si fanno, se non da'cittadini stessi? Da questa osservazione discendono conseguenze importanti:

2367. *a*) La totalità de' cittadini non può aver mai diritto di usare della coazione violenta verso il loro supremo governatore, perchè una parte di essi è complice necessariamente delle sue ingiustizie, ed ha nelle mani il mezzo pacifico di rimuoverle, che è il cessare dalla cooperazione che prestano ad esse.

2368. *b*) Qualora si consideri, che le persone più vicine a' principi soggiacciono all'influenza d'altre persone che hanno avuto parte alla loro educazione, alla formazione del loro carattere,

---

(1) *Droit de Gens*, T. I, ch. XII, § 125.

all'esaltamento delle loro passioni, ecc.; e che queste persone influenti sulle prime anch'esse dipendono dall'influenza d'altre, e così via; di maniera che tutta la società civile è un connesso di reciproche influenze, nè v'ha in essa un solo uomo, che non influisca su gli altri; si vedrà chiaramente, che neppure la maggioranza de' cittadini può mai avere un giusto titolo di esercitare il diritto di coazione. Perocchè non potendosi questo diritto esercitare, se non per pura necessità, quando mancano tutti gli altri mezzi pacifici di difesa; scorgesi che questo caso non si verifica mai nelle pubbliche cose, nelle quali basterebbe che le reciproche influenze de' cittadini si cangiassero di malvage in buone, per farne risultare incontanente l'emendazion del governo. Ella è cosa manifesta agli occhi di chi considera il complesso delle cagioni influenti, che i governi sono tali quali i popoli stessi li fanno, e che i principi corrotti si formano tali dai popoli corrotti. Il popolo ha il principe qual egli vuole. Se nella massa de' cittadini, se nella loro condotta complessiva prevale la giustizia, la moralità, l'ordine, la diligenza, la forza; se n'avrà indubitatamente per risultato un governo giusto, morale, ordinato e forte.

2369. *c*) E poichè l'effettiva ingiustizia degli atti di un governo risulta, come effetto, da un complesso di minutissime cause, che sono gli atti ingiusti, molli, conniventi, immorali de' cittadini; quand'anco si potesse avverare, che non si può, il caso della coazione violenta, questa non dovrebbe salir mai sino al principe, ma piuttosto riferirsi agli esecutori delle sue ingiuste volontà: poichè, supponendo anche queste, tutte sue, non ispirategli e ingeritegli da' cittadini perversi, o dall'aria contaminata della corrotta società; egli è un principio di diritto, che la coazione non s'esercita contro i pensieri ingiusti, ma contro l'esterna realizzazione di essi, che vien fatta per mano di rei e vigliacchi cittadini (D. I. 1770-1778).

2370. Ed ecco la ragione giuridica perchè negli stati costituzionali sian dichiarati risponsali i ministri, e non mai il sovrano.

2371. *d*) Si dirà, che se la falsa via che tiene il governo dimostra che il complesso delle reciproche sociali influenze è malvagio, ciò non toglie che nelle società alcuni cittadini non sieno probi e del tutto innocenti, i quali non possono essere obbligati a sopportare la lesione de' diritti proprj, non essendo

questa l'effetto nè diretto nè indiretto della loro perversità. — Rispondo: Chi può assicurarsi d'essere al tutto netto nella condizione sociale di cui parliamo? Chi appieno accertarsi di non aver preso infezione alcuna respirando l'aria mefitica della società in cui nacque, fu educato, vive? Chi tenersi sicuro di non aver commessa mai alcuna viltà, mai detto il falso, divulgato mai, foss'anche sotto specie di bene, pregiudizj perniciosi? Chi infine è perfettamente buono, se osa di condannare la moltitudine de' suoi concittadini, mettendo sè stesso nel piccol novero degl'immacolati dalla social corruzione, della qual corruzione l'uomo spesso non ha coscienza, nè sa onde uscire? E quand'anche tutto ciò si possa accertare, egli è principio di diritto, che non si può esercitar coazione alcuna, se non in caso che s'abbia la forza prevalente da poterla adoperare con certo effetto, e senza più perniciose conseguenze. Ora il piccol numero degli eletti in questa società, se pur si potesse raccogliere, non sarà mai in questo caso: e quando fosse, dovrebbe sacrificare a sè stesso l'immensa maggioranza?

2372. *e*) E tuttavia anche in tali condizioni di cose, i particolari, o le società speciali, possono spesso ottenere il raddirizzamento de' loro torti non con violenza, ma con una prudenza e sagacità lodevole: Non si può forse, dice l' Haller, « giovare a sè medesimo colla propria intelligenza e destrezza, « con una condotta arrendevole e conciliante, senza per altro « violare il dovere, ora col sottrarsi alla violenza, come quando ci « mettiamo al sicuro da una tempesta, ora col dirigere in proprio « favore il vento che spira contrario e cambiare la forza, che « minacciava di nuocere, in una potenza vantaggiosa? Il prin« cipe ha amici, consiglieri, uomini nei quali ripone la sua « confidenza. Ebbene si cerchi presso loro un appoggio; si « persuadano dell' ingiustizia commessa, e col loro mezzo si « determini l'imperante a retrocedere nel cammino della giu« stizia e dell'equità » (1).

2373. *f*) Resta ancora ai buoni da contrapporre all'ingiustizia un'eroica mansuetudine. Non è questo solamente un mezzo morale, col quale perfezionar sè stessi e meritare da Dio in questa, o al più tardi nell'altra vita, abbondantissimo risarcimento di tutti i torti ricevuti dagli uomini; ma è anche un mezzo,

---

(1) Baroli, *Diritto nat. pubb. int.*, § 222.

lento sì, ma efficacissimo, di persuasione, col quale s'ammolliscono e si piegano le volontà stesse degl'imperanti (1). È un esempio, un pubblico ammaestramento, una medicina che si applica alla società corrotta e violenta. Questo farmaco morale, divino, fu applicato da Cristo e da'suoi discepoli in tutti i secoli alla sanazione del mondo ingiusto, violento e crudele; e alla segreta virtù di esso si vuol riputare l'umanità delle presenti generazioni, la dolcezza de'nostri costumi, quel desiderio di pace che par seminato in tutti i popoli cristiani, a cui le violenze vanno divenendo ogni dì più ripugnanti, in una parola, l'*incivilimento europeo*, che tanto ci rallegra colla sua floridezza, e tanto ci promette colle sue tendenze.

2374. 5.° *mezzo*. — Resistenza passiva. — E qualor anco gli accennati mezzi di persuasione non ottengano il raddrizzamento dei torti, l'uomo si dee confortare riflettendo, che niuna prepotenza gli può togliere il vero, l'assoluto suo bene, il suo diritto essenziale, dove s'accoglie tutta l'umana dignità. Poichè non v'ha forza che possa costringerlo ad operare contro le leggi morali e macchiarsi di peccato; chè ogniqualvolta gli fosse comandato cosa illecita, egli ha il *diritto della resistenza passiva*, cioè di non obbedire. La giustizia vuole che l'uomo faccia tanta stima dell'onestà e della virtù, da trovare in essa, ed in Dio, un premio sufficientissimo ai suoi patimenti e in questi un pegno di gloria immortale: il farne meno stima è difetto morale, è viltà. Si sono sempre veduti uomini sublimi, fortificati da questo moral sentimento anteporre il morire all'uccidere: tali sono i perfetti cristiani; e addussero sovente quest'alta cagione di loro pazienza innanzi ai tiranni, a cui si lasciarono sbranare quasi agnelli da lupi (2).

---

(1) « Questo lodevole contegno dei sudditi non può essere che un valido « impedimento alla continuazione dell'abuso del potere; conciossiachè la « mansuetudine, la pazienza, la rassegnazione sono tali virtù che ammansano anche l'ira più accanita ed il più ostinato e furente desiderio di « vendetta, lo che non si verifica certamente nel caso in discorso. È nell'or- « dine eterno delle cose, che le grandi iniquità ed ingiustizie non siano « di lunga durata, e che tuttociò che è violento non continui lungamente ». Baroli, luogo cit.

(2) Celeberrime sono le parole riferite da sant' Eucherio, che Maurizio, capo della legione tebea, volse all'imperatore Massimiano, che volea costringere quella legione cristiana a sacrificare agl'idoli; *Milites sumus, imperator,*

2375. Ma di rado giungono le cose a tanto estremo: e più raro si fa il caso, più che cresce la civiltà. Il più delle volte, la resistenza passiva, sebben ferma, può esercitarsi con tal dolcezza e prudenza, che meno spiaccia a chi comanda l'ingiusto; « senza ricusare di obbedire, dice l'Haller, si può « raddolcire, temperare, differire l'esecuzione di comandi ini« qui ed ingiusti, e spesso paralizzarli intieramente. Il prin« cipe, come uomo, non può essere conseguente nel male; vi « rinviene continuamente delle difficoltà imprevedute, l'esecu« zione di un'ingiustizia comandata ne esige cento altre che « non si vogliono e non sono ordinate; finalmente non è il « male in sè stesso che si propone, o che si riguarda come « fine, ma lo si considera qual mezzo per giugnere ad uno « scopo. In questi casi coloro che debbono eseguire hanno il « diritto e il dovere di chiedere ulteriori istruzioni, di rappre« sentare gli ostacoli, d'indicare altri espedienti, i quali riu« sciranno forse più accetti. In siffatta guisa si dà luogo alla « riflessione; l'esecuzione del male è differita; e spesso suc« cede che le misure ingiuste sieno rivocate da colui che le « ha prescritte, o divengano inutili in conseguenza del solo « cambiamento delle circostanze. Rare volte questi mezzi di« latorj e questi saggi temperamenti riescono impossibili; e co« loro che li pongono in opera, anzi che perdere la stima e « la confidenza del principe, in generale l'acquistano maggior« mente » (1).

2376. 6.° *mezzo.* — Esercizio del diritto di manifestare i proprj sentimenti nel debito modo, di quello di dire la verità (D. I. 101-121), di somministrare al potere i lumi necessarj per emendare la legislazione (Introd. I; D. I. 1672, 1687, 1688); intorno all'esercizio de' quai diritti noi abbiamo già altrove sufficientemente parlato.

2377. 7.° *mezzo.* — Esercizio del diritto di rimostranza e di petizione.

Il Baroli ne ragiona così: « L'imperante è un uomo, vale

---

tui, sed tamen servi, quod libere confitemur, Dei. — Et nunc non nos haec ultima vitae necessitas in rebellionem coegit: tenemus ecce arma et non resistimus, quia MORI, QUAM OCCIDERE SATIUS VOLUMUS. Apud Ruinart. Act. SS. MM., de ss. Maurit. et Soc., n. 4.

(1) Baroli, *Diritto naturale pubblico interno*, § 222.

« a dire un ente ragionevole finito e libero, quindi sottoposto
« ad illudersi e ad errare. Laonde anche sotto questo rapporto
« egli ha bisogno di persone le quali lo sussidiino, gli giovino
« coi loro lumi, colla loro esperienza e colle loro cognizioni,
« lo soccorrano e lo consiglino, affinchè coll'evitare prudente-
« mente ciò che può riuscire pregiudicevole allo Stato, lo possa
« condurre con maggior facilità e sicurezza alla sua meta. E
« chi mai può essere più interessato de' suoi sudditi a fargli
« conoscere la via da percorrersi per giugnere al fine, i mezzi
« da porsi in opera per ottenerlo, gl'impedimenti di ogni sorta
« che vi si opporranno, i pericoli ai quali si andrà incontro,
« le collisioni che ne risulteranno, gli espedienti per vincerli,
« per allontanarli e per toglierli? Tutti questi consigli, fon-
« dati sulla retta cognizione della legge naturale (etica e giu-
« ridica), delle leggi in vigore nella città, e della situazione
« in cui essa si trova, sono altrettante validissime dighe contro
« l'abuso del potere supremo, le quali, anzichè offendere e
« ledere i diritti da cui è costituito, e la persona che ne è
« in possesso, la inducono a farne un legittimo esercizio » (1).

2378. Il *diritto di rimostranza e di petizione* è il più prezioso di tutti nelle monarchie assolute, ed egli solo, qnand'è lasciato interamente libero, basta a rendere inutili le vie coattive dalla parte de'governati, a renderle conseguentemente illegittime e criminose (2).

2379. Ma acciocchè tal diritto possa essere esercitato con tanta efficacia, e nella sua integrità razionale-giuridica,

1.° Qualunque persona individua o collettiva, che abbia diritti da difendere, dee poterlo esercitare; dee poter chiedere e rimostrare ogni cittadino, ogni società lecita, una collezione di cittadini, la pluralità, la totalità; giacchè questi sono altrettanti soggetti di diritti sociali (367);

2.° Le rimostranze debbono essere ragionate e ponderate; quindi è uopo che sia permessa quella discussione fra i petenti, se non più, senza la quale nè possono accordarsi, nè sommettere al principe rimostranze savie e pienamente maturate.

---

(1) Ivi.

(2) S'ingannano grandemente que' principi e que'ministri, che considerano le numerose petizioni come incomodi e intralci al loro reggimento, e che perciò usano mezzi indiretti a renderle meno frequenti e men franche.

3.° Le dette rimostranze non debbono necessariamente esser secrete, ma giova che sieno pubbliche, almeno quando lo bramano i rimostranti, acciocchè se contengono cose che non si possono accordare, la negativa del principe trovi il suo appoggio nella pubblica imparziale opinione.

2380. Con queste condizioni il diritto di rimostranza e di petizione diventa efficacissima tutela de' diritti dei governati, perocchè, essendo esercitato con tale maturità e sapienza, serve per lo più a far conoscere al sovrano con gran chiarezza la giustizia della causa, la quale perderebbe di forza, se la petizione contenesse difetti d'esposizione, sui quali falsi consiglieri potessero motivare una negativa, o interessati, influenti sulla persona sovrana, malamente disporla.

Di più, esso così diventa bene spesso l'espressione fedele e sincera di quella opinion pubblica, che è la migliore regola del buon governo, e che, quando sia resa uniforme, diventa una forza persuasiva morale irresistibile. Questa opinione, appunto perciò, dee il savio governo voler conoscere siccome l'unica infallibil sua guida, e fedelissima consigliera.

2381. 8.° *mezzo.* — Diritto di convenzione. — Noi non riconosciamo nei popoli il diritto di limitare l'autorità sovrana, e quindi neppur quello di pretendere colla forza costituzioni che la limitino. Opiniamo col Baroli, « che siffatte limitazioni, « affinchè siano legittime, debbono derivare dalla sovranità « stessa, giacchè la persona soltanto che ha un diritto può « disporre giuridicamente del medesimo, e quindi limitarlo » (1). È tuttavia da notarsi, che non si può chiamare limitazione dell'autorità il determinarla precisamente secondo la legge di ragione, purchè da tali determinazioni sia rimosso ogni arbitrio, ed elle sieno formali, e non materiali. Su di che noi ci riferiamo a quello che abbiamo detto in generale intorno al *Diritto di pretensione giuridica* (160-167, 182, 196, 197, 207, 208, 212, 220, 232, 242), *di guarentigia*, e di *convenzione* (D. I. 524, 1703, 1837, 1863-1881).

2382. 9.° *mezzo.* — Esercizio del diritto di emigrazione. — Dell'emigrazione abbiamo già parlato (1632-1639): « senza « dubbio l'emigrazione può essere riguardata come un dolo« roso beneficio (*flebile beneficium*), come un triste spediente,

(1) *Diritto naturale pubblico interno*, § 222.

« causa feconda di amarezza e di pianto; ma ciò non pertanto « è un mezzo di guarentirsi dalla oppressione e di procurare « la propria tranquillità. La Dio mercè vi sono altri stati, altri « paesi ed altre terre su cui risplende parimente il benefico « sole, ove si può ritrovare quella pace e quella sicurezza che « sventuratamente non fu concesso di rinvenire nel suolo na- « tivo. L'uomo non è, come il polipo, attaccato alla terra ove « nacque. L'estesissima superficie del nostro globo, abitata da « tanti popoli diversi, offre un sicuro rifugio alla conculcata « giustizia, alla virtù perseguitata, e spesso col rifugio onori, « distinzioni, ricompense, che la patria nella sua cecità ed « ingratitudine commutò in oppressione e proscrizione » (1).

« Del resto poi (l'osservazione è di C. L. Haller) non è « sempre necessario di ricorrere ad una vera emigrazione. « Spesse volte una distanza poco considerevole è un mezzo più « che sufficiente per evitare il contatto con un potere pregiudi- « cevole, e ritrovare in questa guisa quella sicurezza e quella « pace che si erano perdute. Cambiare di posizione, darsi a « differenti occupazioni, abitare luoghi diversi, limitare più che « è possibile i proprj bisogni, rinunziare a pretese di distin- « zioni e di dignità, anzi abbandonare anche le già conseguite « e non pensar più a vantaggi che producono pesi insoppor- « tabili, ecco altrettanti mezzi naturali ed ovvii, offerti a tutti « gli uomini per sottrarsi ad un potere oppressivo » (2).

B.

Obbiezioni.

2383. Dovrebbero queste dottrine rendersi, oggidì specialmente, note a tutti, essere insegnate ai popoli e nelle loro menti altamente impresse. Ma non si potranno mai lor persuadere, se non saranno spiegate con tutta sincerità, senza tener loro nulla nascosto; perocchè egli è pur da convincersi che alla ragione degl'interi popoli non si può oggimai tener nascosto nulla: se v'ebbe altre volte monopolio di scienza, o di notizie, questo è finito: i segreti di dottrina sociale nelle nazioni incivilite son divenute piccole, odiose, impossibili astuzie: se non si schiereranno loro d'innanzi anche le obbiezioni che possono farsi alle buone massime, se queste obbiezioni s'esporranno

(1) Ivi.

(2) Ivi.

debolmente, o sol per metà, se non si sciorranno poi a rigore di logica; invano si spererà di produrre negli animi persuasione. Le obbiezioni taciute da maestri ufficiali, si sviluppano da sè con maggior forza in tutte le menti: le obbiezioni impiccolite, giganteggiano: le reticenze consigliate da una falsa prudenza, danno l'appicco a screditare le migliori massime del mondo, le quali poi restano al tutto indifese. Crediamo dunque strettissimo nostro dovere di non dissimulare cosa alcuna di quanto dissero o di quanto potrebbero dire gli avversarj, e speriamo di dare a tutto soddisfacente risposta.

2384. Le difficoltà più forti che possono contrapporre gli avversarj alla dottrina de' mezzi pacifici, per quanto ci sembra son due (1).

1.° Obbiezione. — La prima si è che a ben conoscere gl'indicati mezzi pacifici, a intenderne l'ordine secondo cui si distribuiscono, o in cui si possono l'un dopo l'altro adoperare, a saperne far uso con efficacia, a poterne prevedere l'effetto e sperarne l'esito con pazienza longanime, difficilmente arrivano le moltitudini. Appena qualche uomo savio e padron di sè stesso il potrà. L'incivilimento delle nazioni pur ora incomincia. L'ignoranza, e l'avventatezza dell'operare, ch'ella produce, sono tuttavia i caratteri della maggior parte delle masse, e in tale disposizione le stesse nazioni europee furono per lunghi secoli.

Non potranno dunque le nazioni ancora rozze esercitare il loro diritto di coazione, quando, ignorando altre vie, diviene loro la coazione violenta di stretta necessità per la difesa e guarentigia de' loro diritti?

2.° Obbiezione. — Supponendo praticabili i nove mezzi pacifici di sopra esposti, noi abbiamo fatto come Bossuet, il quale, quando il ministro Jurieu gli proponea il caso dell'estre-

(1) Si noti che noi non intendiamo qui ripetere le obbiezioni di quelli che non riconoscono altra origine giuridica della civil società, che il contratto sociale, quali sono i radicali, i comunisti, i giuristi della rivoluzione francese, ecc. Avendo noi già confutato il loro sistema, consideriamo le loro obbiezioni siccome annullate. Ci restringiam dunque ad esporre le obbiezioni degli uomini sensati non addetti a sistemi ultra-liberali. Queste crediamo che sieno le più importanti, rispondendo alle quali è soddisfatto a quanto possono desiderare, specialmente fra noi, gli uomini probi e di buona fede, che riconoscono principj di giustizia intrinsecamente rispettabili, con assoluta astrazione dalla loro utilità.

ma tirannia, rispondeva, essere un caso ipotetico, pel quale non importava stabilire teorie. Infatti la questione, se si possa esercitare il diritto di coazione contro l'autocrazia incondizionata, non riguarda, a parere de' pubblicisti più probi e più moderati, se non il caso estremo in cui si debba pensar la peggio del governo. Ora, se il governo è pessimo, secondo l'ipotesi, qual dubbio che col suo dispotismo impedirà ai cittadini d'usare altresì i mezzi pacifici e persuasivi che aver potrebbero, co' quali far valere lecitamente le loro ragioni? Voi adunque supponendo, ci si dice, che si possano adoperare i mezzi da voi indicati, parlate d'un altro caso, non di quello in cui versa la questione.

E che? Non ha forse il governo autocrata incondizionato mille vie, colle quali opprimere la più legittima libertà, specialmente se alla forza unisce l'astuzia?

Voi proponete che si diffonda la cognizione de' principj del Diritto razionale sociale. — Ma questo appunto è quello che il tristo governo da noi supposto impedisce con tutti gli artificj sostenuti dalla forza: egli non tollera discussioni su tali principj, non tollera scuole, o le vuol tali che facciano unicamente l'apologia della sua condotta: in una parola, mantiene l'ignoranza, coltiva i pregiudizj, insegna gli errori, teme più di tutto che ne' governati si formi quell'uniformità d'opinione ne' principj di giustizia, che porrebbe una diga insuperabile agli abusi del suo potere.

Proponete l'influenza religiosa. — Ma qual influenza avrà la religione, se il governo la tiene schiava? s'egli stesso pretende dirigerla, se l'onora bensì, ma a condizione che si faccia complice, ministra del suo dispotismo?

Voi suggerite l'esercizio del diritto di manifestare i proprj sentimenti, di dire la verità, di somministrare i lumi necessarj al potere per emendare la legislazione. — Ma se v'è chiusa la bocca? Se mille bocche e mille penne sono corrotte col danaro per giustificare i più enormi arbitrj vestiti di forme legali? Non costa niente al governo di cui parliamo il fare una minuta complicata voluminosissima legislazione a posta per chiudervi ogni via da far sentire in pubblico e in privato la vostra voce non adulatrice, per condannarvi, al primo zitto men grato a'suoi orecchi, siccome un uomo mancante di rispetto, temerario, nemico al governo, gravemente sospetto di congiurare contro di lui, e quasi già ribelle; tutto ciò in nome

della legge, s'intende; dopo avervi privato d'ogni concorrenza che potevate giustamente pretendere agl'impieghi e agli onori sociali, riputati mere grazie sovrane; dopo cagionatevi mille molestie, e messovi, se non più, nelle mani della polizia, dopo ammonitovi a più riprese paternamente, ovvero convintovi come infrattore delle leggi sovrane: chi può mai sapere qual sarà la vostra ulteriore sorte?

Parlate del diritto di rimostranza e di petizione, e mi pare che voi qui siate al tutto in vena di celia. — Che cosa più facile a un tristo governo, che abolire questo diritto, o s'egli fa l'ipocrita, come il più delle volte avviene, renderlo vano, renderlo un pretesto di maggiore oppressione? Perocchè si comincerà dall'accordarvi in parole questo diritto per coprire appunto meglio il dispotismo; poi si esigeranno mille formalità impossibili ad avverarsi, che lo rendono inefficace. Da prima si vorrà che egli si restringa solo ad affari privati; poi s'avrà gravemente per male s'egli si rendesse mai l'organo della pubblica opinione, o col moltiplicarsi le rimostranze, o coll'esser segnate da più cittadini. Quindi impedirà i mezzi co' quali i cittadini rimostranti possono giungere a mettere insieme una supplica rispettosa, ben maturata, la quale non abbia nulla che non sia ben provato e che non lasci appiglio a ragionevol ripulsa. A tal fine molte volte è indispensabile il consulto di molti insieme, una lunga discussione su tutti gli articoli della rimostranza, sulle espressioni, sulle singole parole. Ma questa discussione è sospetta e proibita in un tal governo che teme di tutto, e che brama di trovar nella rimostranza motivi o pretesti da rigettarla. Quante volte una petizione, che esponeva un gravame giustissimo, fu rigettata, fu anzi riguardata come un corpo di delitto, perchè conteneva espressioni meno rispettose, o perchè diceva il vero senza lusinghe! Quante volte la domanda essendo sostanzialmente irrecusabile secondo il diritto, si trovò modo da rigettarla insistendo su qualche punto accessorio sfuggito in essa per poca considerazione, nel quale avevano torto i petenti! Quanti esempi di tali suppliche mal esposte in quanto al modo ed agli accessorj, ma ben fondate quanto al principal loro argomento, non furono presentate con esito il più deplorabile ad alcuni sovrani d'Europa ne' pochi anni che precedettero il 1790!

2385. Il diritto d'emigrazione può esser facilmente abolito

dalla legge positiva, e la fuga, foss'anche quella che Cristo prescrisse in quelle parole, « quando voi sarete perseguitati in una « città, fuggite in un'altra », non può dichiararsi delitto di stato?

A che dunque si riducono i principali mezzi da voi esposti nel caso, che non vogliate uscire dalla questione, che riguarda unicamente un popolo, il qual soggiace al peggior governo che si possa pensare, ed al più artificioso?

C.

Risposte.

2386. Alla prima obbiezione rispondo, che niuno può esercitare il diritto di difesa, se non a condizione che lo sappia fare entro i limiti proprj di questo diritto (D. I. 1769-1819). Ora, nel popolo rozzo qual si suppone, egli è impossibile, che si trovi l'abilità, la sagacità, la pacatezza d'animo necessaria per usare quel diritto colle condizioni volute. Il caso è tutto simile a quello di colui che dubbioso circa la lecitezza di un'azione, non sa uscire dal dubbio mediante qualche principio riflesso. Fu già dimostrato che un tal uomo è obbligato d'attenersi alla via sicura, cioè a quella che non l'espone al pericolo di ledere l'onestà e la giustizia. Quindi è, che i maestri morali ne' popoli primitivi e ancor rozzi sono costantemente tuzioristi, non trovando altra via d'evitare il pericolo del peccato, onde quella via diventa loro obbligatoria (1).

Allo stesso modo è da ragionarsi nel caso del popolo, le cui facoltà intellettive sono ancora involute. L'eroismo della pazienza nel sopportare i mali di un' autocrazia incondizionata, legittima, ma dispotica, diviene per esso di stretta obbligazione, appunto perchè non sa uscirne nei debiti modi e senza peccato. Tale fu la condotta de' primi cristiani, tale il sistema dottrinale di molti lodevoli moralisti, giusto perchè necessario al tempo in cui scrissero.

2387. Quanto alla seconda obbiezione rispondo, che se il governo impedisce alcuni degl'indicati mezzi, non li può impedir tutti, restandone sempre aperto il primo, il quarto, e il quinto; nè può impedire gli altri interamente, ma solo rendere necessaria una maggior destrezza e virtù nell' adoperarli.

---

(1) *Trattato della Coscienza*, L. III, Sez. II, c. VI.

A ragion d'esempio come potrà venir meno del tutto l'influenza religiosa specialmente nelle nazioni cattoliche? Gesù Cristo ha stabilito nella sua Chiesa de' pastori, e ha dato loro stretta obbligazione di porre la vita per le sue pecore. Essi sono obbligati di aver cura dell' anima del sovrano, e di fargli sentire la sua soggezione all'essere supremo, a costo di qualunque danno ne potesse lor provenire; e specialmente è incaricato di questo eroico ministero il Capo della Chiesa.

Ad ogni cittadino è aperto del pari in tali frangenti il sesto mezzo; dire la verità diviene talora un obbligo stretto, a cui convien soddisfare, costasse anche la vita; massime se trattasi d'ovviare con ciò agli orrori di una rivoluzione: è il caso in cui il buon cittadino s'immola per la patria.

2388. Ma chi considera attentamente ciò che fu ragionato parlando del quarto mezzo, non potrà più dar peso alle esposte obbiezioni; perocchè si convincerà che la malvagità e l'imperizia che si suppone nel governo oppressore, non può essere cagionata che dalla malvagità stessa de' governati: se questi riformeranno sè stessi, avranno riformato il governo.

§ 7.

Delle Monarchie condizionate.

2389. Egli è certo, che i patti e le condizioni espresse, o indubitatamente sott'intese fra il capo civile e i cittadini sono obbligatorie per ambe le parti.

Ora, se questo contratto sinallagmatico viene infranto dal capo civile, la parte offesa può certamente usare del suo diritto che la mette in libertà dalle obbligazioni contratte. Circa poi la maniera d'usarlo e le cautele da osservarsi giuridico-morali-religiose, potrà il lettore raccogliere una dottrina sufficiente da ciò che in varj luoghi dicemmo su tali diritti; ed oltracciò troverà una maggiore dichiarazione, per gli stati cattolici, nelle *Conferenze di ragion pubblica*, a cui noi lo rimandiamo per non rifare il fatto (1).

---

(1) La questione è trattata nella terza parte, che porta la data di Rimini 1824 pei tipi Mansoner e Grandi. — Quest'opera è scritta certamente male, è prolissa, caustica, e qualche volta parziale. Nondimeno contiene bellissime verità illustrate con molta erudizione ed acume. Una buona penna cattolica che riducesse i tre grossi volumi in un solo non grosso, farebbe util cosa al progresso delle idee sociali-cattoliche.

§ 8.

Delle Democrazie ed Aristocrazie.

2390. In queste forme di governo sogliono essere dei mezzi legali stabiliti dalle stesse costituzioni, pe' quali i cittadini possono giugnere ad ottenere il dirizzamento de' loro torti. Tali mezzi legali, si debbono aggiungere a quelli proprj delle monarchie assolute.

2391. Ma egli è poi chiaro da sè, che supposto una democrazia pura, la coazione violenta rimarrebbe eliminata, cioè non potrebbe mai venire esercitata verso l'autorità suprema: perocchè essendo ogni cittadino parte della sovranità, se i cittadini sono d'accordo, v'ha la sovranità, e non v'ha più nessuno che le faccia guerra; se poi discordano, la loro dissensione dee giudicarsi coi principj del Diritto extra-sociale: è una guerra che si fanno società parziali indipendenti fra loro.

2392. Lo stesso dee dirsi d'un'aristocrazia pura, qualora la discordia si metta fra gli ottimati. Quanto poi alla plebe, che non ha parte nella sovranità, è a dirsi quello che si disse già lecito a' governati che non sono al tempo stesso governatori.

PARTE II.

DEGLI ORGANI DELLA SOCIETA' CIVILE E DELLE FUNZIONI SOCIALI CHE LI DETERMINANO.

CAPITOLO I.

GLI ORGANI DELLA SOCIETÀ CIVILE APPARTENGONO ALLA SCIENZA DEL DIRITTO IN QUANTO HANNO LA LORO ESISTENZA DA TITOLI GIURIDICI.

2393. La descrizione degli organi della società civile appartiene al *Diritto* in quanto che ogni organo dee essere costituito in modo giusto; e in quanto debbono in modi giusti assumersi gli individui che rappresentano gli organi e n'esercitano le funzioni relative. Determinare i modi giuridici, pe' quali si svolgono nelle società civili i diversi organi, ond'ella vive ed agisce e si nominano gl'impiegati, appartiene al *Diritto ideale*, alla teoria del Diritto: determinare i titoli positivi, pe' quali una data persona reale rappresenta un dato organo, esercita cioè una funzione sociale, appartiene al *Diritto reale*, all'applicazione del diritto (*Introduz.* V).

2394. Un organo della società esiste a giusto titolo, quando esca dalla natura stessa della società, o sia costituito da una autorità competente.

Questi sono i due titoli generali che legittimano l'esistenza degli organi che ha ciascuna società.

CAPITOLO II.

RELAZIONE CHE HANNO GLI ORGANI COLLA NATURA DELLA SOCIETÀ CIVILE, COL SUO FINE, E COLLE SUE DIVERSE FUNZIONI ED ENERGIE.

2395. Gli organi sociali, parte sono uguali in tutte le civili società, parte diversi nelle diverse società.

2396. Uguali sono quelli che escono dall'essenza della società. Perocchè, essendo uguale quest'essenza, gli organi che la realizzano riescono pure uguali.

2397. Sono diversi quegli organi, che si costituiscono da un'autorità competente; non tanto perchè essi dipendano dall'arbitrio, benchè soglia avere qualche influenza nella loro scelta e formazione anche l'arbitrio, quanto perchè i bisogni e le convenienze sociali variano secondo le circostanze accidentali, come varia lo sviluppo, e la tendenza della società, le quali cose determinano l'autorità competente a darle più tosto una, che un'altra organizzazione.

2398. Le diverse circostanze della società civile, il diverso sviluppo, i diversi bisogni naturali e fattizj, le diverse tendenze determinano assai variamente, come vedemmo, il *fine reale* di essa.

Perocchè anche il fine della società civile ha qualche cosa di stabile e d'immutabile in tutte ugualmente le società civili, che è il regolamento della modalità di tutti i diritti (2128): ed ha qualche cosa di mutabile, che è l'esser questo fine variamente concepito e sviluppato nella mente collettiva della società, o sia variamente *analizzato*. E nel vero, in una società più avanzata sulla via dell' incivilimento si trovano meglio conosciuti e distinti i varj *elementi*, che compongono il fine sociale complessivo, che è però sempre il perfetto regolamento della modalità de' diritti.

2399. Il fine concepito in generale, in uno stato di sintesi, è comune a tutte le società civili: è un costitutivo della loro natura: e, come la natura identica determina certi organi uguali, così il fine identico determina l'uniformità di questa parte d'organizzazione. Ma in quanto il fine, concepito dalla mente sociale, è più o meno analizzato, più o meno distinto ne' suoi elementi, anche gli organi riescono più e meno sviluppati, moltiplicati, distinti nelle varie società.

E veramente, dato il fine sociale analizzato e sviluppato in un grado e modo determinato, anche le funzioni della società riescono determinate in un grado e modo corrispondente; chè le funzioni non sono che un complesso di azioni specifiche colle quali la società travaglia ad ottenere il proprio fine rispetto a tutti gli elementi, ne' quali ella il seppe concepire distinto. Ora la società non può eseguire le sue funzioni senza organi ed azioni diverse: gli organi adunque sono dalle funzioni sociali messi in essere. Quando la società si muove ad eseguire una sua funzione, allora immantinente ella crea gli organi ad essa

necessarj: lo sforzo di operare che fa la società è la causa di sua successiva organizzazione: l'organizzazione dunque si va perfezionando a tenore del grado e del modo dell'attività sociale, a mano ed a misura che la società toglie a compire le sue funzioni.

2400. Tuttavia la *stessa funzione* può essere anch'ella assunta a farsi dalla società con maggiore o minore sforzo; e secondo un concetto più sintetico, o più analizzato; le quali altre cagioni variano la produzione de' suoi organi. Il diverso grado di sforzo produce organi più robusti e più perfetti, il concetto più analitico della funzione che si vuole effettuare produce organi più distinti e molteplici. La complicatezza dell'organizzazione non è per sè un difetto della società: anzi si dee trovare necessariamente in tutte le società civili perfette; si trovò sempre in quelle che ebbero lunga vita, come nella Repubblica veneta: l'organizzazione troppo semplice è difetto delle società nascenti, o di quelle, la cui costituzione fu dettata da persone date a teorie filosofiche, ignare di pratica: esse periscono presto, se pur l'istinto sociale non provvede a tempo con ordini nuovi alla loro conservazione.

CAPITOLO III.

RELAZIONE DEGLI ORGANI COLLE AZIONI DELLA SOCIETÀ.

2401. Le *funzioni* governative e le diverse *energie*, in cui si spartono, furono da noi distinte, secondo gli *scopi* che il governo con esse vuole ottenere. Questi scopi delle funzioni sono parti elementari del fine complesso della società. Perciò, come il fine della società civile è il regolamento della modalità de' diritti, così il fine di una funzione sociale non può essere che una parte di questo regolamento.

2402. Ma la società, per arrivare ad ottenere lo scopo di una data funzione sociale, è necessitata di far più azioni, ciascuna delle quali non raggiunge da sè sola lo scopo, ma insieme coll'altre lo raggiunge.

2403. Il che avviene, parte per la natura del *soggetto* operante, parte per la natura dell'*oggetto*, a cui tende il suo operare. Quanto al *soggetto*, l'uomo, e più ancora la società che di uomini si compone, è un ente di più parti onde non

ottiene ciò che vuole senza impiegarvi più azioni, senza far giuocare più organi. A modo d'esempio, chi vuol mangiare o fare qualsiasi altra cosa, dee per lo meno impiegarvi tre azioni, 1.° concepire coll'*intelletto* ciò che vuol fare; 2.° decretare di farlo colla *volontà*; 3.° eseguirlo colle *forze locomotive*.

2404. Quanto all'*oggetto*, questo bene spesso è tale che conseguir non si può, se non con più azioni simultanee ovvero successive, attesa la limitazione d'esse azioni e del soggetto che le fa. A modo d'esempio, s'io voglio nutrirmi di pane debbo 1.° seminare il frumento, 2.° raccoglierlo, 3.° macinarlo, 4.° impastarne la farina, 5.° cuocerne l'impasto, 6.° mangiarlo.

2405. Come dunque le *funzioni della società* si distinguono secondo gli scopi elementari componenti il fine sociale; così le *azioni* della medesima società si distinguono secondo le leggi dell'operar sociale risultanti tanto dalla natura del soggetto, quanto da quella dell'oggetto.

E di nuovo la moltiplicità di queste azioni moltiplica gli organi della società che debbono eseguirle.

CAPITOLO IV.

DESCRIZIONE DELL'ATTIVITA' GIURIDICA DELLA SOCIETA' CIVILE, QUALE APPARISCE NE'SUOI DIVERSI POTERI E NELLE SUE DIVERSE ATTIVITA'.

2406. Or non credo io necessario stendermi di vantaggio sulla natura e qualità degli organi sociali. Reputo bensì tornare assai opportuno il delineare qui la diramazione delle attività giuridiche della società civile, supponendola svolta: la qual diramazione addita gli organi a lei convenienti.

ARTICOLO I.

AUTOCRAZIA ED AZIONE SOCIALE.

2407. Tutta l'attività giuridica della società civile, come pure d'ogni altra società, in prima è di due maniere, *autocrazia*, ed *azione*.

2408. L'autocrazia è il potere governativo radicale della società; l'azione è tutto ciò che fa l'autocrazia immediatamente, e mediatamente: l'autocrazia è la *potenza* del governare, l'azione ne è l'*atto*.

2409. L'atto suppone la potenza: ogni governo adunque di

qualsiasi forma e natura suppone un'*autocrazia*, un potere per sè, un diritto primitivo di governare. Ma se in niuna società manca l'autocrazia, questa però è variamente modificata nelle diverse società.

ARTICOLO II.

MODI DIVERSI DELL' AUTOCRAZIA CIVILE.

2410. 1.° L'*autocrazia* è limitata dal fine della società, poichè il potere sociale non si stende fuori de'confini del fine a cui la società è ordinata. L'*autocrazia* della società civile è dunque il potere primo e radicale di regolare la modalità dei diritti.

2411. 2.° L'*autocrazia* può esser posseduta da qualche soggetto a titolo immediato e naturale, o a titolo mediato e convenzionale, o misto (311-314). Nella società civile, come in tutte le altre, l'autocrazia a titolo immediato e naturale si trova in mano alle persone che s'associano: a titolo mediato e convenzionale o misto, si trova in mano ad alcuna o ad alcune persone, a cui fu dalle persone associate ceduta.

2412. 3.° L'*autocrazia* o rimane *unita*, ed è quando tutti i poteri che in lei si contengono sono collocati in una sola persona (individuale o collettiva); ovvero è *divisa*, quando diverse persone (individue o collettive) li possedono separatamente.

2413. Se l'autocrazia civile è unita in una *persona collettiva*, in tal caso la persona risulta o da tutte affatto le persone individue associate, e dicesi *autocrazia democratica;* o solo da alcune; ovvero anche da alcuni individui non membri della società; e dicesi *autocrazia aristocratica*, od *oligarchica*, o più in generale *policratica*.

Se l'autocrazia civile è unita in una *persona individuale* (sia membro o no della società), in tal caso dicesi *autocrazia monarchica*.

2414. Ma qualora l'autocrazia civile è divisa in più parti consegnate a persone diverse (individuali o collettive), in tal caso se n'hanno quelle forme di governo, in cui i varj poteri governativi separati si limitano scambievolmente, o sono limitati da patti, convenzioni, leggi fondamentali, consuetudini, costituzioni. In questi governi l'unità di pensiero e d'azione si ottiene colla *concordia* volontaria de' varj individui, o de' varj

corpi, fra' quali i poteri sono divisi; e la società vive ed opera per questa concordia, la qual si concilia per varie vie in parte fissate antecedentemente dalla sociale costituzione, e in parte casuali.

ARTICOLO III.

L'AZIONE SOCIALE SI ESERCITA PER VIA DI CONCEZIONE E DI ESECUZIONE.

2415. L'autocrazia, che è la mera potenza giuridica di governare, passa all'atto, e così nasce l' *azione sociale*.

L' azione sociale suol esser sempre duplice, come duplice è l' essere umano da cui procede, azione d'intelligenza e azione di operazione.

Quindi anche l'azione dell'autocrazia dee prima avere la forma di *concezione*: e poscia quella di *esecuzione*: poichè l' uomo, come uomo, niente può eseguire col corpo, se prima non lo abbia concepito colla mente.

2416. La mente dunque del potere autocrata è la *mente sociale*, e dee come tale essere riguardata da tutti i membri della società. Quindi il primo carattere dell'autocrata è quello di essere « solo giudice competente (giudice supremo) circa tutto ciò che riguarda il governo della società ».

ARTICOLO IV.

ESECUZIONE DI CIO' CHE HA CONCEPITO LA MENTE AUTOCRATA: COME SI DIRAMI.

2417. L'autocrata può eseguire le sue concezioni governative o per sè, o per via di ministri.

2418. Quindi gli atti esecutivi delle concezioni governative, che toglie a fare il potere autocrata, si dividono in due classi:

1.° Atti che il potere autocrata fa da sè stesso;

2.° Atti che il potere autocrata fa per mezzo di ministri da lui eletti.

§ 1.

Atti governativi che può fare il potere autocrata da sè stesso.

2419. Gli atti specificamente diversi, che il potere autocrata può fare da sè stesso, si distinguono in sette classi: di ciascuno daremo un cenno.

A.

Operazioni materiali esecutive delle proprie concezioni.

2420. Egli è chiaro, che chi ha il diritto assoluto di governare può eseguire da sè stesso quanto concepisce, se così gli piace: anzi in qualche parte non può a meno di farlo.

Nondimeno questa parte si diminuisce mano mano che la società civile s'estende e si perfeziona. I primi regnanti eseguivano colle proprie mani le sentenze di morte: egli è chiaro, che in una società incivilita, il capo di essa ha degli esecutori, che l'alleggeriscono di tali penose, e di tant' altre meno penose operazioni.

B.

Comandi sia dati ai sozj, sia dati ai ministri, ovvero organi del potere.

2421. Nelle nazioni incivilite i comandi dati ai sozj si diminuiscono di larga mano, e quasi annullansi, giacchè le obbligazioni de' sozj vengono espresse ed imposte per via di leggi generali.

Si diminuiscono del pari i comandi dati ai ministri od organi del potere; giacchè anche alla direzione di questi si suol provvedere con leggi o regolamenti stabili, più tosto che con arbitrarj e momentanei precetti.

Tuttavia quest' ultimo genere di comandi non si può mai rendere al tutto inutile, nè anco nelle società civili più avanzate.

C.

Giudizj.

2422. Al potere autocrata appartiene il diritto di giudicare su tutte le cose riguardanti la società in prima ed ultima istanza.

Questi giudizj possono essere di due maniere: *obbligatorj*, e di *pacifica composizione.*

2423. I giudizj oltracciò possono tendere a pronunciare sentenze necessarie al bene della società civile, al suo fine; ovvero sentenze che riguardano solo cause private.

I primi debbono assumersi dal potere sociale d' uffizio; i secondi solamente quando i privati a lui ricorrono. Perocchè i privati hanno diritto di terminare i loro litigi pacificamente da sè, qualor vogliano; e il governo non ha ragione d'intervenire in essi, se non allora che i privati passassero a vie di

fatto, a violenze in fra loro, conciossiachè solo in tal caso si avvera, che il suo intervento è « necessario al fine della società civile, e che gli compete d'ufficio.

2424. « Il diritto del potere giudiziario contiene in sè altri « diritti, come mezzi necessarj pel suo esercizio. Questi di« ritti derivati sono: *a*) Il *diritto d' inquisizione*, ossia il di« ritto di conoscere lo stato legale della questione, d'investi« gare le note giuridiche della data azione; *b*) il *diritto di de« cisione*, cioè il diritto di dichiarare se si verificano le suppo« sizioni di legge, e se debbano quindi aver luogo ugualmente « le sequele di legge, o in altri termini, il diritto di applicare « la legge della città al caso in questione, e con ciò di de« terminare gli effetti derivanti dalla medesima; *c*) il *diritto « di notificazione*, ossia il diritto d' intimare e far palese alle « parti la pronunciata decisione, onde faccia stato per loro; *d*) il « *diritto di coazione*, vale a dire il diritto di fare eseguire colla « forza la legittima decisione pronunciata e notificata, senza il « quale subalterno diritto il più delle volte sarebbe inutile lo « stesso potere giudiziario » (1).

2425. I *giudizj obbligatorj* si dividono in *civili* e *criminali*, secondochè le sentenze hanno a fine di far ragione fra' litiganti per impedire le violenze fra loro, ovvero di punire le violenze già avvenute o l'infrazione delle leggi e de' comandi del potere.

D.

Legislazione.

2426. L'importanza di questo diritto di legislazione merita che noi ci tratteniamo a favellarne alquanto più estesamente, che non abbiam fatto de'precedenti.

I.

La società civile deve esser diretta da leggi anzichè da precetti.

2427. La sostituzione di *leggi*, in una società civile, ai *precetti* (2), è un progresso immenso.

---

(1) Bároli, *Diritto naturale pubblico interno*, § 144.

(2) La parola *legge* ammette nell'uso del parlare varie significazioni. Si prende talora per un *principio di obbligare* qualsiasi, e in tal senso comprende tanto la ragion naturale, quanto la volontà obbligatoria del superiore,

Il precetto dell'autocrata essendo dato all'istante, è facilmente viziato dall'arbitrio, dalla passione, o dall'ignoranza dell'uomo, o degli uomini che possedono ed esercitano l'autocrazia. Poichè sull'autocrata influiscono circostanze del momento, che lo determinano a proferire *precetti*, mescolandovi i suoi umani e individuali interessi, e le affezioni del suo cuore, nè egli ha tempo o voglia da maturare i subitanei comandi. La legge all'incontro è fatta per tutti, è fatta per una classe intera di casi non attuali e reali, ma possibili e contemplati in astratto; dove meno entrano interessi e passioni accidentali: quindi ella di solito è frutto di maturo giudizio, e di lunga ponderazione.

2428. Oltre di che

1.° Il governare per via di precetti, più tosto che di legge, impedisce a' sozj il conoscere precedentemente i proprj doveri, e il disporsi ad eseguirli, venendo il precetto per lo più subitaneo;

2.° L'autocrata non può dar tanti precetti che bastino al

---

sia che questa si esprima in *precetti*, o in *leggi* (strettamente dette). Dando alla *legge* questo esteso significato, ella si definisce, « una nozione della mente, colla quale si fa giudizio della moralità delle azioni, e secondo la quale perciò si deve operare » (V. i *Principj della scienza morale*, c. I). Talora poi la parola *legge* si prende in un significato più ristretto, per esempio la volontà obbligatoria di un superiore manifestata; ed in tal caso ella non esprime ogni principio di obbligazione, ma un solo determinato, che è appunto la detta volontà. Quelli che addomandano se a costituire una legge faccia bisogno la cognizione del superiore che la intima, e decidono di sì; prendono la parola legge in questo significato. E di vero, in questo senso, nè pure la *ragion naturale* è legge fino che gli uomini non conoscono che v'è Dio, e che Dio vuole che gli uomini vivano secondo la ragion naturale. Ma nel primo significato di *principio obbligatorio* senza più, la ragion naturale è legge per sè; perocchè gli uomini si sentono obbligati di conformare la loro vita al dettame della ragione, pur col solo ravvisarlo, senza riflettere ad una positiva *volontà* di un ente sopra tutti elevato (Dio). — In terzo luogo si prende la parola *legge* a significare non ogni volontà dal superiore manifestata, ma la volontà obbligatoria manifestata ad una comunità: nel qual senso il *precetto* viene distinto dalla *legge*. — In quarto luogo finalmente si chiamano *leggi* i *segni* manifestativi della volontà del superiore, e in questo senso figurato si dice, che il Codice civile, per esempio, contiene le leggi civili; perchè, egli contiene vocaboli scritti che significano, a chi sa leggere, la volontà del legislatore.

regolamento sociale, trattandosi di società estesa, mentre ogni legge abbraccia innumerevoli casi;

3.° L'autocrata non può co' precetti mantenere l'*uguaglianza sociale*, di cui hanno diritto i sozj; essendo quasi impossibile che proceda sempre coerente a sè stesso in tutti i suoi precetti, o per dimenticanza, o per altra umana infermità;

4.° Il reggimento per via di precetti appena si può intender possibile quando l'autocrazia sia in mano d'un solo individuo, e quindi esclude tutte quelle forme governative, in cui l'autocrata è persona collettiva; le quali forme esigono assolutamente leggi stabili;

5.° Finalmente i *precetti* non esprimono alcun piano generale di condotta agli occhi de' sozj a cui sono dati; quindi essi rimangono incerti del futuro, ignari delle mire del governo, e incapaci d'ajutare il governo colla loro cooperazione.

II.

Estensione del diritto di legislazione.

2429. Due sono i limiti principali del diritto di legislazione:

1.° Che le leggi sieno volte ad ottenere il fine della società, non riguardando materie aliene da questo fine;

2.° Che niente contengano di contrario alla legge morale:

« Tutto ciò, dice il Bàroli, che non esercita influenza al« cuna nel fine dello stato giace fuori della sfera legale del « detto diritto; e ne sono parimente escluse tutte le cose di « loro natura ingiuste. — La ragione pertanto stabilisce la mas« sima irrefragabile che il diritto di legislazione è limitato » (1).

a) *Giudice competente circa il primo limite.*

2430. Ma egli è certo, che quanto al primo limite del Diritto di legislazione, spetta allo stesso potere autocrata il giudicarne; e però a' sozj non rimane che quel diritto di evidenza, che può sol valere contro il giudice competente (Diritto individuale 611, 612).

Ma anche qui si rammenti che altro è il *signore*, altro l' *autocrata* (potere radicale della società civile). Il *signore* governa per sè in virtù del *Diritto signorile*; l' *autocrata* governa pel bene sociale. Quindi il *signore* è giudice competente, « se il suo go-

(1) *Diritto naturale pubblico interno, § 109.*

verno gli sia utile, o no »; conciossiachè ciascuno è giudice competente de' proprj beni e de' proprj mali (D. I. 610, 613). Onde i suoi servi da lui governati, benchè possano esigere che il signore non invada i loro diritti inalienabili, o i diritti che loro rimangono comecchessia, non hanno però alcun diritto a pretendere, che il governo del loro signore vada a bene loro, bastando che non noccia loro ingiustamente.

All' incontro, essendo dovere dell' *autocrata civile* governare in modo da ottenere il fine sociale-civile; quel diritto di giudicare, che nel caso d'evidenza rimane contro il giudice competente ne' sozj della società civile, non s' estende solo a sapere « se venne fatto loro del male ingiustamente »: giudizio che nè pure a' servi è levato; ma di più « se non venne fatto loro quel bene, che si può pretendere da un buon governo » (D. I. 735-737).

b) *Giudice competente circa il secondo limite.*

2431. Essendo ciascuno giudice competente de' proprj beni e de' proprj mali, molto più ciascuno è giudice competente dei proprj beni e de' proprj mali morali.

Non solo ciascuno ha il diritto di conoscere ciò che è bene, e ciò che è male morale (e per conseguente anche ciò che è diritto, e ciò che non è (1)); ma ne ha l' obbligo: indi il giudizio circa l'onesto è dato a tutti, non è esclusivo del governo civile (D. I. 144-166).

2432. Ma se ciascun uomo è indipendente dall' autorità potestativa di un altro ne' giudizj circa l'onestà delle azioni (ben inteso che ciascuno è obbligato a consultare chi ne sa più di lui, almen ne' casi dubbiosi), non è però che l' uomo sia indipendente da Dio nè pure ne' giudizj circa la moralità e circa la legge naturale; ma egli dee usare della legge divina per intendere e interpretare la naturale; e dee sottomettere il suo giudizio all' autorità potestativa che Iddio ha delegata in terra; dove egli ha stabilito uomini, che giudicassero, in vece sua, de' peccati. Questo supremo giudizio di competenza divina appartiene alla società teocratica fondata in terra dall' inviato di Dio, il Dio-umanato (745-757).

(1) V. L. *Dell'Essenza del Diritto*, c. II, a. V-VIII.

III.

Se l'autocrata sia soggetto alle leggi.

2433. L'autocrata civile ha un diritto di legislazione limitato dal fine della società (limitazione politica), e dalla legge naturale (limitazione morale). Dunque egli è soggetto ad una doppia legge, di cui egli non è l'autore: a quella legge che esce dal fine e dalla natura della società civile, ed alla legge morale in tutta la sua estensione. La questione dunque, se l'autocrata civile sia soggetto alle leggi, non può riguardare che le leggi, che fa egli stesso.

2434. Le leggi che fa l'autocrata, vengono dal Diritto di ragione, e traggono altresì dal suo arbitrio (1); ma si domanda se il Diritto di ragione, e il giusto arbitrio che gli detta le leggi sociali, abbiano per oggetto anche la sua persona, o solamente i governati.

Rispondo, che le leggi che presiedono ad una società civile regolano la modalità di tutti i diritti degli associati; perciò non riguardano che i sozj della società.

Ora il potere governativo è di sua natura cosa estranea alla comunità de' sozj. Tant' è vero, che il governatore della società civile, sia pure governatore-autocrata, può essere straniero. Il concetto di *sozio*, e quello di *governatore* non s' involgono necessariamente (2). Dunque l'autocrata, come tale, non è soggetto alle sue proprie leggi; perocchè, come tale, egli non è contenuto in quella comunità di persone, per la quale le leggi son

---

(1) La sentenza di s. Tommaso, che *omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur* (*S.* II. II, XCI, II), sanamente intesa, non esclude le *leggi positive e d'arbitrio.* Certo, tutte le leggi che fa il legislatore debbono avere la loro ragione nel *fine* della società, cioè egli dee concepirle come mezzi utili a questo fine. Sotto questo aspetto sono dedotte dal *Diritto razionale*; poichè è il Diritto razionale che prescrive al legislatore di fare « tutte le leggi che giudica utili al detto fine ». Ciò non ostante, vi possono essere più spedienti che sembrano condurre al fine ugualmente: il legislatore che sceglie più tosto l'uno che l'altro, usa giustamente del suo arbitrio; e sotto questo aspetto la legge è *arbitraria*, in quanto fu prescelta ad un'altra, che nella mente legislatrice appariva equivalente. Così l'*arbitrario* nella formazione delle leggi non si può escludere, ma si riduce a poco; nè toglie che anche la legge arbitraria sia derivata dal Diritto di ragione, pel fine a cui è volta.

(2) V. *La Società ed il suo fine*, L. I, c. IX.

fatte. Quindi si giustifica la sentenza d'Ulpiano, *princeps legibus solutus est* (1).

2435. In tal caso le relazioni dell'autocrata nella sua qualità d'uomo cogli altri uomini debbono determinarsi dal *Diritto extra-sociale.*

2436. Ma niente vieta, che la persona investita dell'autocrazia abbia una doppia qualità, quella di autocrata, e quella di sozia della società civile, a cui presiede. La possibilità di ciò fu già da noi dimostrata (2).

2437. In tal caso la qualità di sozio non dee detrarre a' diritti che egli ha come autocrata (dell'inviolabilità ecc.): perciò è necessario, che tal relazione sia regolata mediante eque e prudenti convenzioni (3) fra lui e gli altri consozj; i quali deb-

---

(1) Dig. I, III, 31. — È da avvertirsi che nell'impero romano la qualità di *capo della società civile* era confusa con quella di *signore (dominus)*; e la qualità di signore esclude qualsivoglia soggezione alle leggi, perocchè il signore non può esser suddito, e però nè pur soggiacere alle leggi fatte unicamente pe' sudditi.

(2) *La Società ed il suo fine*, L. I, c. IX.

(3) È ammesso da tutti gli scrittori di qualche merito, che le convenzioni fra l'autocrata e la società civile, e i sozj della medesima, sono possibili e valide. Giovanni Brunnemann dice del principe: *Sed et positivo jure poterit constringi, si se ad observantiam legis obligavit, etiam sine juramento, et multo magis cum juramento, nam tum non tam ex lege, quam* EX PROMISSIONE *obligatur. Et nemo dixerit principem* EX CONTRACTU *non obligari,* NEC EX CONVENTIONE; e poco appresso soggiunge: « Io direi cogli antichi « (*cum veteribus*), che niuno dalla convenzione e dalla promessa riman più « obbligato di Dio, perchè egli è la stessa verità e fede, ed è il Dio della « verità; e, dopo Dio, niuno fra i mortali vien obbligato più strettamente « del principe. Più è grande la fede della persona, e più altresì è stretto « il vincolo dell'obbligazione. E quindi dicono i dottori: « La fede del« l'uomo nobile è obbligata quasi fosse giuramento »: dunque l'uom nobile « resta più strettamente obbligato del rustico ». *Comm. in Pandect.*, L. I, t. III, l. 8. La qual osservazione non si dee già intendere così, che l'obbligazione oggettivamente considerata non obblighi tutti egualmente: la legge della fedeltà per tutti è uguale, ma il legame di fatto cangia per le circostanze del soggetto, cioè: 1.° per la *coscienza* del dovere. — Chi ha una coscienza più chiara e più alta della propria obbligazione, è più gravemente obbligato: e questa coscienza maggiore si suppone esser nel principe; 2.° per l'*espressione* della promessa più chiara, più replicata, con più asseveranza fatta. — E il principe e l'uomo grande dimostra e fino ostenta il valore della sua parola, sicchè la condizione della persona rende la promessa più autorevole; qui non promette solo l' individuo, ma la stessa schiatta, la stessa dignità di cui il promettente è investito; 3.° per la *maggior credenza*

bono certamente rinunziare all'esercizio di certi diritti ch'essi avrebbero verso il loro consozio, attesa la qualità di autocrata di cui egli è investito, la quale impedisce che sieno verso di lui esercitati; e possono anche averne un compenso.

2438. Ma non tutti i diritti scambievoli fra i sozj' della società civile sono incompatibili colla qualità di autocrata civile, ossia capo investito del civile governo: a ragion d'esempio, l'autocrata come proprietario (1) può essere sommesso alle leggi che riguardano la proprietà al pari di tutti gli altri proprietarj, senza che quinci venga menomamente a sofferire la pienezza della sua autocrazia. Si dirà ch'egli, come supremo giudice, in caso di bisogno, verrebbe a giudicare in causa propria. Ed egli è vero; ma non gl'incombe meno il dovere di giudicare giustamente, secondo le leggi da lui stesso promulgate per tutti i sozj. La convenienza poi e il decoro dimandano ancor più da lui, cioè dimandano, che egli lasci giudicare tali sue cause ad altri tribunali senza suo intervento; ma questo non è per lui obbligazione giuridica, se non sia intervenuta di ciò convenzione (2).

2439. E qui è da notarsi che que' pubblicisti, i quali non vogliono riconoscere che l'autocrata possa soggiacere alle leggi

---

del popolo alle promesse di tali persone; onde, violandolo, è tradita la fiducia grande in lor posta; 4.° finalmente, perchè, non dovendo il popolo usare la violenza a riscuotere le promesse ricevute, col violargliele si manca alla delicatezza, alla generosità verso di lui, e lo si provoca al delitto.

(1) Si osservi che forse tutti que'luoghi della romana legislazione, ne'quali si sommette il principe alla legge, riguardano relazioni di proprietà. A ragion d'esempio Paolo dice: *Ex imperfecto testamento legata, vel fideicommissa imperatorem vindicare inverecundum est*; *decet enim tantae majestati, eas servare leges, quibus ipse solutus esse videtur.* Digest. L. XXXII, t. III, 23. Si conferiscano pure i luoghi Cod. L. VI, t. XXIII, 3, 20, t. I, 4. — Instit. L. II, t. XVII, § 8.

(2) Presso i Romani gl'imperatori erano stati sciolti dalle *formalità e solennità* delle leggi con un atto positivo del popolo. Almeno così si concepisce la cosa da'romani giurisperiti, e si rileva da questo rescritto dell'imperator Alessandro dell'anno 233; *Licet enim* LEX IMPERII (la legge regia fatta dal popolo romano) SOLEMNITATIBUS JURIS *imperatorem solverit*; *nihil tamen tam proprium imperii est, quam legibus vivere.* Cod. L. VI, t. XXIII, 3. In queste ultime parole si vede come il sentimento morale e giuridico accorreva ad emendare una convenzione o legge imprudente, qual era quella che scioglieva il principe da *tutte le solennità* della legge (346-355).

civili (il che, diciam noi, dipende dall'esser egli sozio o no), perchè credono che ciò disconvenga alla sua maestà, mostrano manifestamente il poco sviluppo della loro *facoltà di astrarre* (259, 260) (1). Essi non giungono a separare i due personaggi di *autocrata* e di *sozio*, i quali sono separabilissimi (2), senza che l'uno noccia all'altro, massime se le possibili collisioni sono provenute, da savie convenzioni: e tant'è vero che sono separabili, che l'autocrata può come sozio delegare un suo procuratore a rappresentare i suoi interessi, senza che mai egli intervenga personalmente, altro che colla formazione del mandato di procura; e ciò pel diritto che ha ogni sozio di farsi rappresentare da altri (255-258).

2440. Che l'autocrata civile poi entri come sozio nella società civile, ovvero che non v'entri, ciò dipende dalla sua volontà, non vi può esser costretto, se non è convenuto; conciossiachè niuna società può costringere un estraneo ad entrarvi, a meno che il *diritto di guarentigia* non si potesse mettere in atto. Nè pur sembra che l'autocrata civile possa essere rifiutato come sozio dalla società che dirige, la quale tutt'al più può desiderare che con eque e savie convenzioni sieno determinate, a mutuo vantaggio e quiete, le esenzioni da que'doveri sociali che sono incompatibili colla dignità autocratica, compensata la società in altro modo dello scapito.

2441. Che anzi il buon senso dell'antichità trovò cosa commendevolissima ed utilissima, che l'autocrata riceva spontaneamente la qualità di sozio nella società civile, senza che alcun pregiudizio ciò arrecasse alla sua autorità; e che come sozio egli fosse soggetto alle leggi, che pe'sozj tutti vengono promulgate. Laonde nel Codice romano si leggono, fra le altre, queste parole bellissime degli Augusti Teodosio e Valentiniano: *Digna vox est majestate regnantis legibus alligatum se Principem profiteri: adeo de auctoritate juris, nostra pendet auctoritas. Et revera majus*

---

(1) Circa lo sviluppo della *facoltà d'astrarre*, che è come il termometro che segna i gradi dell'incivilimento, veggasi *La società ed il suo fine*, L. IV, c. XXXV.

(2) Che queste due qualità sieno separabili, facilmente si riconosce qualora si consideri quelle forme di governo, nelle quali l'autocrazia è divisa in più persone, o anche corpi; nelle quali forme di necessità avviene, che chi partecipa all'autocrazia sia anche cittadino; nè potrebbe quasi essere altramente.

Imperio est, submittere legibus Principatum (1). E un secolo dopo (ann. 455) si dichiarava ancora espressamente, *Omnes legibus regantur, etiam si ad divinam domum pertineant* (2). E vuole osservarsi, che l'imperatore romano non si riputava sciolto dalle formalità delle leggi per conseguenza necessaria di sua dignità, ma solo per ispecial legge e convenzione seguita col popolo romano (3). La qual convenzione, come soverchiamente larga ed indeterminata, venne poscia nel fatto ristretta dal senso comune morale giuridico; e quindi appresso dalla *consuetudine*, che si riputava aver forza di legge nel sistema romano, come quella che esprimeva tacitamente l'opinione pubblica (4).

2442. Nel che ebbe gran parte l'influenza del Cristianesimo, il quale manifesta costantemente queste due tendenze:

1.° Di spacciar gli uomini dalle leggi umane arbitrarie, conducendoli in quella vece alla cognizione ed all' osservanza della legge razionale e divina;

2.° Di associare gli uomini prudentemente insieme.

In virtù di questa seconda tendenza, il Cristianesimo invitò le persone investite dell'autocrazia civile a voler esser in pari tempo sozie nella detta società, sommesse quindi alle leggi della medesima. Il qual sentimento esprimeva sant' Ambrogio a Valentiniano scrivendogli: « Ciò che tu hai prescritto agli altri, « l'hai prescritto anche a te stesso; l' imperatore fa le leggi, « per osservarle egli stesso il primo » (5); e il jus canonico non tardò di pubblicare come regola eccellente quello che sant'Agostino e sant'Isidoro aveano scritto: *Justum est, principem legibus optemperare suis — justa est enim vocis eorum auctoritas, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur* (6). Che anzi non rifiutò nè anco di registrare siccome cristiana

(1) Cod. L. I, t. XIV, 4.

(2) Ivi, 10.

(3) Cod. L. VI, t. XXIII, 3.

(4) *Inveterata consuetudo pro lege non immerito custoditur. — Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod judicio populi receptae sunt: merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes. Nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis?* Digest. L. I, t. III, 32.

(5) *Quod praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi: leges enim imperator fert, quas primus ipse custodiat.* S. Ambr. ep. III ad Valentin.

(6) Decret. P. I, Distinct. IX, c. II.

la sentenza di Catone, *patere legem, quam ipse tuleris* (1). La qual dottrina dimostra, esser consentaneo allo spirito di socievolezza proprio della cattolica religione, che l'autocrata prenda anche la qualità e la condizione di sozio nella civil comunanza, sia re-cittadino.

IV.

Compilazione delle leggi.

2443. L'autocrata ha l'*autorità* di far leggi; ma le leggi non possono nè debbono esser fatte dalla sola *autorità*; dee concorrervi la *sapienza*. Laonde la persona (individuale e collettiva) investita del diritto di legislazione ha il dovere di formare le leggi colla maggior sapienza possibile, il che è quanto dire facendo uso di tutti i mezzi atti a raccogliere i lumi maggiori che nelle circostanze si possano rinvenire, sicchè se n'abbiano le leggi migliori. Quindi, nelle più celebri definizioni che davano gli antichi delle leggi della città, non era solo indicata l'*autorità* onde venivano, ma anco la *sapienza* de' dotti di cui l'autorità si giovava a comporle, come si scorge nella definizione di Papiniano, che dichiara un'attribuzione della legge, l'esser ella *virorum prudentum consultum* (2); o in quella di Demostene abbracciata dal giurisconsulto Marciano, che parimente dichiara la legge dover essere *decretum prudentum hominum* (3).

---

(1) Decret. Gregor. IX, L. I, t. II, c. VI. *Cum igitur quod quisque juris in alterum statuit, ipse debeat uti eo, et sapientis dicat auctoritas:* « *Patere legem, quam tu ipse tuleris* »; *mandamus etc.* Questa ferma persuasione che si manifesta ne' detti de'padri e nelle leggi ecclesiastiche, che il legislatore stesso debba ubbidire alla sua legge, nasce manifestamente dalla supposizione che « la legge politica dichiari ciò che è giusto », cioè sia una espressione della legge razionale; nel qual caso si rende manifesto, che anche colui che fa la legge deve osservarla. Tuttavia non può negarsi avervi, come già dicemmo, un elemento arbitrario nel corpo delle leggi positive civili.

(2) *Lex est commune praeceptum*, VIRORUM PRUDENTUM CONSULTUM, *delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur, coercitio, communis reipublicae sponsio* (Dig. L. I, t. III, I). Quest'ultima espressione *communis reipublicae sponsio*, dimostra, che gli antichi consideravano racchiudersi nella legge un cotal patto fra' cittadini, i quali (pur coll' unirsi in società e darsi le leggi) si ripromettevano la reciprocità nell' osservarle.

(3) *Lex est, cui omnes obtemperare convenit, tum ob alia multa, tum vel maxime eo, quod omnis lex inventum ac munus Dei est* (i più eccellenti

2444. Ma il dovere dell'autocrata civile d'usare tutti i lumi ch'egli sappia raccogliere, o che gli vengono offerti, è egli *giuridico*, o semplicemente *morale?*

Giuridico fuor di dubbio, poichè è giuridico il dovere di governar bene. Ma conviene sempre avvertire, che il governatore autocrata è poi il *giudice competente* di ciò ch'egli può fare; e che i governati debbono di lui presumer bene, come dicemmo.

2445. Di più è da riflettersi, che nessun principe cristiano presume oggimai di fare egli solo le leggi, ma chiama molti uomini savj a consulta. Che anzi quando nel decadimento della romana repubblica comparve al mondo il principio, *Quod principi placuit, legis habet vigorem* (1), allora stesso non si volea, con parole sì improprie, esprimere, che si concentrasse nel solo principe la *sapienza*, dalla quale doveano concepirsi le leggi acciocchè avesser vigore; ma solo si volea esprimere, che nel principe si concentrava l'*autorità*, che è uno de' due elementi effettivi delle leggi, privo di valore, se scompagnato dall'altro della *sapienza*. Bensì il poco sviluppo della facoltà d'astrarre fù cagione che quel principio mal s'esprimesse; nè mancò l'adulazione d'impossessarsene a danno de' principi a un tempo e de' popoli (2). Ebbe dunque il Cristianesimo a fare assai per ralluminare le menti; e le nuove leggi uscite da' Concili de' vescovi dimostrarono al mondo beneficato e ristorato, che se l'*autorità* legislatoria poteasi in una persona raccogliere, non poteasi però mai unire in una sola persona la legislatoria *sa-*

---

fra gli antichi filosofi riconoscevano nella ragione un elemento divino, onde chiamavano invenzione e dono di Dio la legge che discendeva dalla regola eterna che risplende all'umana intelligenza, che è l'ESSERE) DECRETUM VERO PRUDENTUM HOMINUM, *coercitio eorum quae sponte vel involuntarie delinquuntur, communis sponsio civitatis, ad cujus praescriptum omnes, qui in ea repubblica sunt, vitam instituere debent.* Dig. L. I, t. III, 2.

(1) Dig. L. I, t. IV, 1.

(2) Dire al principe, ch'egli può fare quella legge qualunque che ben gli piace, è un'adulazione bassa e crudele: alla sua autorità e potenza si sacrifica con ciò la sapienza, la moralità, il Diritto. Dire al principe, ch'egli ha la sapienza necessaria per far le leggi da sè solo, è un'adulazione anch'essa, ma meno trista; perchè almeno qui si ammette, che la legge richiede, a farsi, la sapienza: è salvato con ciò il principio. In questa seconda adulazione caddero anche grandi uomini, quando dovettero lodar grandi principi, come avvenne a Plinio, che disse a Trajano: *Regimur a te, et subiecti tibi, sed quemadmodum legibus, sumus.* Paneg.

pienza, onde l'autorità dee ripetere il consiglio, e il certo dettame (1).

2446. In fatti, che immensa difficoltà non ha il magisterio legislativo!

La legge dee esser volta ad ottenere il fine non solo quanto all'*oggetto* di lei, ma ancora quanto alla sua *forma*, alla sua *promulgazione*, alla sua *interpretazione* (2), alla sua *applicazione*, ed alla sua *esecuzione*.

2447. E per non dire che una parola della sua forma, la legge è più perfetta quanto, oltr'aver i pregi della uguaglianza giuridica e della certezza,

a) Ella si diparte meno dal Diritto individuale, e men crea diritti nuovi;

b) Meno usa finzioni legali;

c) Meno involge di forme i diritti, massime se queste forme moltiplicano gli enti senza necessità facendo sì, a ragion d'esempio, che un contratto che nel fondo è il medesimo, cangi natura per la mera ragione delle espressioni o delle forme positive;

d) Meno il legislatore mostrasi assoluto e d' immutabile proposito, dimenticando la massima di Giustiniano, *Nitimur aliquid adinvenire semper et naturae consequens et quod possit priora corrigere* (3).

---

(1) L'*inviolabilità* de' sovrani apparve vivissima al mondo in virtù appunto della luce morale che sparse il Cristianesimo. Il conte Giuseppe de Maistre già osservò colla sua solita sagacità, che il Cristianesimo ottenne quest'effetto, che rialza cotanto la maestà sovrana, coll'aver persuaso a' regnanti di abdicare il potere di giudicare in propria causa, commettendolo a' tribunali. Il simile si può dire del potere di concepire e di compilare le leggi.

(2) L'*interpretazione obbligatoria* della legge è solamente quella del legislatore. Perciò in caso dubbio non dee mai essere accordato a un dicastero esecutivo il permesso d'interpretar la legge a suo senno e vantaggio. Questo sconcio si manifesterebbe, a ragion d'esempio, gravissimo, se gli esattori potessero interpretar le leggi di finanza a loro arbitrio. Solo ne' casi evidenti, dove non si oppongono da' contribuenti veri dubbj sull' interpretazione, ma cavilli per evitare il pagamento, l'ufficio degli esattori può proceder oltre; ma sempre sotto sua risponsabilità, con appello al sovrano. Basta l'appello al sovrano in questo caso, in cui l'ufficio degli esattori trovasi così circoscritto nella facoltà d'interpretare la legge. Ma se questa è loro abbandonata del tutto, l'appello non basta; perchè il bisogno di questo si rende frequente e quindi dispendioso troppo e penoso a' contribuenti.

(3) Nov. XVIII, *praef.* — Massima eccellente inscritta nel Codice di Giustiniano all'occasione d'abolire la funzione de' servi deditizj. Ecco con quanta

e) E finalmente quanto l'espressione della legge è più chiara, le leggi più classificate, le ragioni delle leggi più patenti (1).

V.

Classificazione delle leggi civili.

2448. Le leggi della società civile si possono classificare in più maniere, secondo il *concetto* che si prende a base della classificazione.

2449. Accenniamone due, secondo i due concetti dell'*obbligazione* ch'esse producono, e dello *scopo* (del bene sociale) che si propongono di produrre.

a) *Classificazione delle leggi civili dal diverso modo e grado in cui obbligano.*

2450. Si fa spesso la questione, se le leggi civili inducano morale obbligazione, e non mancarono scrittori giunti all'assurdo di negarlo.

2451. Egli sembra, che alcuni di questi siano stati indotti a tanto errore dall'osservare, che qualche legge speciale non obbliga in coscienza quelli a cui viene applicata: dal particolare conchiusero al generale.

2452. Si dee dunque dividere in tre la questione proposta, le quali sono:

1.° Se il civile legislatore può fare leggi obbligatorie in coscienza,

2.° Se tutte le leggi ch'egli fa, intenda farle obbligatorie allo stesso modo,

3.° Se le leggi civili obbligatorie obblighino sempre nella loro applicazione, ovvero patiscano eccezioni. Quest'ultima questione si riduce ad altra forma così: Quali sono le condizioni, alle quali una legge civile, di natura sua obbligatoria, mette in atto la sua forza di obbligare.

---

dignità viene espressa: *Dedititia conditio nullo modo in posterum nostram rempublicam molestare concedatur, sed sit penitus deleta: quia nec in usu esse reperimus, sed vanum nomen hujusmodi libertatis circumducitur. Nos* ENIM QUI VERITATEM COLIMUS, EA TANTUMMODO VOLUMUS IN NOSTRIS ESSE LEGIBUS, QUAE RE IPSA OBTINENT. Cod. L. VII, T. V.

(1) Quasi sempre nelle leggi romane se ne trova espressa la ragione, ed è sapienza.

2453. Alla prima questione hassi a rispondere affermativamente, giacchè un legislatore che non potesse obbligare in coscienza colle sue leggi, non avrebbe il concetto di legislatore; le sue non sarebbero leggi, ma meri fatti non giuridici.

2454. Alla seconda questione è da rispondere negativamente: è da risponder cioè, che l'intenzione del legislatore, da desumersi unicamente dalla natura della legge, e non dal suo mero arbitrio, non può esser quella che tutte le leggi ch'egli fa obblighino in egual modo: ed è questo diverso modo d'obbligare delle leggi civili, che noi pigliamo a base della classificazione accennata.

Dico « questo diverso modo », perocchè qualche maniera d'obbligazione è pur necessaria alla legge per esser legge, benchè l'obbligazione talora sia indiretta, talora non istringa quelle persone per cui la legge è fatta, ma altre, poniamo quelle che la debbono applicare, come meglio vedremo in appresso.

2455. Quanto alla terza questione, ell'è svolta ampiamente dagli scrittori che trattarono delle leggi in generale. Mi contenterò d'aggiungere qualche osservazione speciale, se non ommessa del tutto ne'comuni trattati, forse non espressa con tutta quella generalità e perspicuità, di cui essa è capace.

2456. Le leggi civili non possono essere che generali: ciò viene a dire, il legislatore rileva dall'esperienza, che un qualche inconveniente, date certe circostanze, accade frequente, indi determina il da farsi affine di porvi riparo (1). Ma nel fatto non sempre, date quelle circostanze, avviene l'inconveniente preveduto, onde la legge in quel caso particolare riman priva del suo scopo.

Così per accidente la legge civile può anche cessare d'obbligare moralmente; a condizione però, che il lasciarla inadempita non induca disordine alcuno nella società, e sopra tutto non esiga violenza. Laonde se i magistrati usassero forza a fare adempir la legge, niuno può resistere; ma ognuno deve adempirla in quel caso stesso, nel quale la legge sarebbe priva di scopo. E anche allora i sopra ciò deputati hanno diritto di farla osservare; conciossiachè la pubblica autorità non dee re-

---

(1) *Jura constitui oportet, ut ait Theophrastus, in his quae* ἐπὶ τὸ πλεῖστον *id est ut plurimum, accidunt, non quae* ἐκ παραλόγου, *id est ex inopinato.* Dig. L. I, t. III, 3. — E ivi 4, 5, 6.

golarsi nelle sue disposizioni giudiziali ed esecutive, che secondo la lettera della legge. Or ciò che dissi delle leggi volte a togliere qualche inconveniente, è a dirsi egualmente d'ogni altra legge, di cui si conosca indubitatamente, e pienamente lo scopo: nel caso in cui lo scopo cessa, cessa la morale obbligazione di osservarle, e dura tuttavia l'obbligazione legale, esterna, penale; la qual dee essere rispettata anche in coscienza nel modo detto, niuno avendo diritto di preterirla colla minima violenza o scandalo (1).

2457. Veniamo dunque ad esporre questa classificazione delle leggi civili secondo il modo e 'l grado della obbligazione che inducono.

2458. 1.ª classe. *Disposizioni meramente penali.* — Alcuni scrittori negano il nome di legge a disposizioni meramente penali, e quindi sostengono, che di tal fatta leggi non sieno. E di vero hanno ragione, quant'al nome; giacchè ad una disposizione che non determina alcuno stato morale della persona che la osserva o la trasgredisce, nè induce obbligazione a nessuno, nè pure indirettamente, non può applicarsi il nome di legge, che significa qualche cosa di giuridico e di morale (*Essenza del D.* cap. IV). Ma ella è poi question di parole, che noi evitiamo, chiamando più tosto *disposizioni*, che *leggi*, tali pubblici provvedimenti della città.

2459. Del resto, non si può dimostrare, che v' abbia intrinseco assurdo nel concetto di tali disposizioni meramente penali: non si scorge cosa assurda, che 1.° l'autocrata civile si contenti di ottener colla forza di cui è fornito, e col timor della pena, qualche ben pubblico, che non è tale o che è dubbioso assai nell'opinione comune, anzichè col legame di una morale obbligazione; e 2.° che la comunità de'sozj così appunto intenda

(1) Dovendo il giudice pronunciare su dati esterni, non può calcolare gli elementi interni e incogniti, che pur concorrono a produrre la morale obbligazione. A ragion d'esempio: « I privilegi, — dice sant'Alfonso, « che sono gravosi al terzo, come di non pagar decime e simili, si pre« scrivono per l'uso contrario, ed anche per lo non uso privativo (non già « solo negativo), ch'è quando il privilegiato, consapevole già del suo pri« vilegio, date le occasioni, spontaneamente non ha voluto servirsene. — « Ciò s'intende per lo foro esterno, poichè in coscienza non perde il pri« vilegio chi non ha l'animo di rinunziarvi ». *Istruzione e pratica per li confessori*, c. XX, n. 14.

la sua disposizione, sicchè di fatto ella non vi si tenga obbligata in coscienza. Le quali due circostanze sono le ragioni, sulle quali non pochi moralisti di credito affermano l'esistenza di disposizioni meramente penali (1).

2460. Ma se non v'è assurdo che l'autocrata faccia disposizioni meramente penali, saran poi queste utili alle società civili?

Per affermarlo milita questa ragione morale, che legandosi meno i sozj d'obbligazioni morali, specialmente se minute, d'incerta utilità pubblica, e difficili ad osservarsi, e tali che spesso riescono a compartire i pesi sociali a caso, senza chiara e stretta equità, come avviene ne' dazj e nelle proibizioni finanziarie, meno anco si mette inciampo alla loro buona moralità: ragione di gran momento, che inclina alcuni dottori a favorire tali disposizioni.

2461. D'altra parte contro le disposizioni penali militano le ragioni seguenti:

1.° Esse impediscono l'unanimità de'sozj e del governo nel tendere e cospirare insieme al fine sociale, e quindi rendono i cittadini meno atti al dovere, che hanno tutti, di cooperare in buon accordo col loro governo all'ottenimento non solo del fine rimoto, ma ben anco del prossimo della società (377, 378). Perocchè tenendosi i sozj disobbligati, a ragion d'esempio, dal pagare i dazj sulle merci, ad altro non pensano che a sottrarsi a'medesimi in opposizione al fine pel quale vennero imposti.

2.° Nasce una lotta fra i sozj e il governo, il quale in tal caso dee usare i mezzi forzosi e penali ad ottenere il bene che si propone, in vece de'persuasivi e morali, contro il principio del Diritto, che vuole doversi prima adoperare questi, e quelli solo pel caso di estrema necessità (1827, 1828).

3.° E tal lotta induce sentimenti immorali negli animi de'

(1) Fra questi non può tacersi il moralista più riputato del secolo scorso, sant'Alfonfo de' Liguori, il quale insegna a distinguere la disposizione meramente penale dall'espressione della legge significativa della mente del legislatore: *Alia est lex pure poenalis*, dic' egli, *quae nullum dat praeceptum, v. gr.*, « *Qui hoc fecerit, solvat poenam* ». *Et haec non obligat in conscientia, etiamsi poena sit gravissima, ut Salmaticenses*, c. 21, n. 53 *cum Navarra, Palao, Tapia Reginio, etc.* E si richiama alla consuetudine, cioè all'opinione della comunità, la qual crede di non esser obbligata in coscienza ad osservare tali disposizioni, soggiungendo: *Hinc leges oppidorum prohibentes sub poena caesionem lignorum, sive herbarum, piscationem, venationem, non obligant sub culpa*, SIC ENIM HABET CONSUETUDO. Th. M. L. I, n. 145.

sozj, i quali si vedono presi con bruta violenza; e castigati in cosa, in cui credonsi, quant' alla coscienza, innocenti. Quindi anco si persuadono falsamente, che loro sia lecito difendersi contro alla forza pubblica, parendo loro di altro non far con ciò che proteggere il proprio diritto (1), dalle quali lotte nascono poi gravi mali non meno fisici che morali.

4.° Di più, la persuasione di tali disposizioni meramente penali produce e fomenta il contrabbando, riducendo poi molte persone in su quella vita di contrabbandiere, piena di menzogne, di frodi, d' immoralità, di ferocia, che è la rovina d'intiere famiglie, e che assai poco talora si scosta da quella degli assassini.

5.° Sostengono alcuni autori, che quella de'tributi è legge meramente penale, o almeno che chi li defrauda, non ha obbligo di restituzione, perchè del danno che soffre lo Stato, dicono, a cagion di quelli che sottraggonsi al pagamento, esso Stato si risarcisce con ciò che ritrae dalle pene (2). Ma quand'anco avvenisse di fatto questo indiretto risarcimento alle casse dello Stato, ne seguirebbe altro sconcio, oppostissimo alla giustizia; cioè che l'aggravio non sarebbe equabilmente distribuito; giacchè chi paga la pena, paga più del tributo; e queste gravezze verrebbero così ora ad esser nulle, ora ad essere esorbitanti, con danno delle famiglie, che soggiacessero a tale sventura: e

(1) Dicono alcuni autori, che quelli che sono côlti dal governo nel fallo di non pagare il dazio e il tributo, debbono in coscienza pagar la pena, perchè *lex haec videtur conditionalis, sive disjunctiva, ut solvatur gabella aut poena* (S. Alf. Th. M. L. III, 616). Ma lasciando di considerare la stranezza che sarebbe una tal legge, ancora che tal fosse; il popolo non intenderebbe sì facilmente la ragione di dover pagare la pena per essersi sottratto, senza colpa, come gli si dice, all'imposta. Sarebbe assai più facile persuadergli, ch'egli è obbligato di pagare a dirittura il tributo.

(2) Sant'Alfonso de' Liguori così espone questa ragione non come sua, ma come recata da altri: *Obligatio autem subditorum solvendi vectigalia principi, quoties ea defraudant, compensatur illi cum obbligatione poenae, cui subditi subjiciuntur. Unde videtur principibus satisfieri, si cum tanto eorum emolumento poena illa defraudantibus irrogetur. Quod eo magis praesumendum videtur, quod (ut quidam doctior dicebat) solutiones gabellarum certo excederent principum necessitatem, si subditi integras impositiones solverent.* Th. M. L. III, n. 616, dove osserviamo, che quest' ultima ragione involge un circolo, perocchè s'egli è vero, che le imposte eccederebbero il bisogno, quando si pagassero tutte, è vero altresì che sarebbero diminuite, se di piena e spontanea volontà si pagassero.

tutto s' andrebbe a caso, o secondo la maggiore o minore astuzia, e talor anco nequizia di quelli, che sapessero giocar meglio col governo d'avvedimento, d'arte e di frodi. Sicchè i buoni pagherebbero infine anche il debito de' malvagi.

2462. Tutte queste ragioni provano, che le disposizioni meramente penali, in generale parlando, non sono punto utili nè decorose alla civil società. Resta a vedere se possano essere utili, come un minor male in certe circostanze particolari, od anche se si possano sempre dall'autocrata evitare.

2463. A questa importante dimanda non risponderò io che con poche osservazioni.

Prima osservazione. — I popoli si trovano in due stati diversi, cioè:

1.° O nello stato di pupilli, i quali son governati e lascianai governare, senza ch'essi si dieno pensiero alcuno del sociale governo. In tale stato, essi non s'uniscono al pensiero di chi li governa, hanno un pensiero tutto a parte, come appunto i figliuoli ancor teneri sotto il governo de'loro genitori; i quali nulla affatto considerano quant'abbia a pensare e a faticare il padre per alimentarli e saviamente educarli, nè di conseguente entrano nelle sue mire, nè il padre gliele comunica tampoco, nè cerca da loro ajuto e consiglio, del che non sono capaci. Nel quale stato la loro virtù è quella della cieca obbedienza e sommissione; e il loro difetto è quello di menar lamenti non già che i genitori non governino saviamente, ma che lor sia negato un divertimento, una bambola, un berlingozzo, o che la lezione sia troppo lunga, ed altre querele di simil fatta, che non si riferiscono menomamente al bene universale e complessivo; ma alle voglie individuali, al bene sensibile ed istantaneo;

2.° O nello stato di figliuoli adulti che ajutano i genitori col consiglio e coll'opera nel buon governo di casa, ed entrano nelle vedute del padre loro, concepiscono l'importanza del risultamento total del governo, ed indi ne misurano la bontà, od il difetto; indi anco sanno sacrificare il bene parziale ed accidentale al bene maggiore aspettatone. In tale stato la virtù civile de' popoli si forma di ubbidienza e di consiglio ad un tempo, cospirando unanimi col governo al fine sociale. Il vizio di tali popoli è quel de' partiti, e delle violenze, a cui i partiti conducono.

2464. Distinti questi due stati de' popoli, noi diciamo, che

le disposizioni meramente penali possono giovare alla moralità di quelli che si trovano nel primo stato; i quali non entrando nelle viste governative, non hanno ad osservar quelle leggi alcuno stimolo dallo scopo del bene pubblico, al quale non danno attenzione, e quindi le offendono spesso. Onde egli è migliore, che non s'espongano a peccato formale: giacchè l'uomo che pecca formalmente, degrada sè stesso, e la coscienza della colpa l'avvilisce e sgagliarda. All' incontro quelli che intendono la necessità e il fine delle disposizioni governative, più robusti nella virtù civile e più sviluppati, nè pur sostengono quasi il pensiero che si possa lecitamente operare contro il detto fine senza delitto; o certo l'esonerarli da colpa nell'infrazion delle leggi non produrrebbe altro effetto, che il tristissimo di scemare il loro impegno, la lor premura di cospirar col governo al ben pubblico, adempiendone fedelmente le ordinazioni. I popoli così svolti e avanzati in civiltà sanno altresì, che il defraudare qualche gabella nulla giova a scemare i pubblici carichi, anzi induce necessità d'accrescerli per trovare compenso a ciò che la frode sottrae. Laonde questa frode, senza scemare il carico pubblico, reca solo il danno di turbare l'equa distribuzion de' tributi; è un furto che, se non si fa al governo, si fa ad altri particolari che debbono risarcire il sottratto ad arte: è un'immoralità ad ogni modo. Quindi alle dottrine morali che favoriscono le disposizioni meramente penali non faranno mai tali popoli buon viso, anzi le crederanno ignobili, incivili, lasse e corrotte.

2465. *Seconda osservazione.* — Si soglion chiamare leggi (disposizioni) penali quelle che riguardano dazj, gabelle, e, in una parola, imposte indirette. Ora egli è certo, esser un obbligazione morale-giuridica che ogni sozio della società civile paghi la sua quota parte di tributo in ragion di fondo e di reddito (1). Quindi, supponendo tutti i pesi sociali distribuiti equamente, niuno potrebbe sottrarsi a porre il suo contingente senza peccato di furto alla società. Ma trattandosi d'imposizioni indirette, producono elle mai un equo compartimento di pesi? Chi mai può calcolare, se per esse vengano tutti i sozj a pagar quel che debbono, in proporzione di loro sostanze od annue entrate? Nè pure il governo. E il solo annunziar questo dubbio fa correre alla

(1) E siamo pure ancor da lungi all'aversi ridotto alla pratica questo principio di giustizia pubblica!

mente il pensiero dell'unica imposta, la qual facilmente si può equilibrare al reddito, facilmente si può dimostrare a tutti bene equilibrata. Ora egli è chiaro, che se ciò constasse, sarebbe tolto un gran pretesto con cui si giustifica il contrabbando e tutte l'altre vie onde i sozj tentano di cessare da sè il pagamento di que' tributi (1).

2466. *Terza osservazione.* — Finalmente è ancor da notare, che leggi veramente penali son quelle, per le quali la società civile minaccia e impone pene al delitto per reprimere la spinta criminosa.

2467. E qui è certo che il delinquente ha obbligazione morale

1.° Di pentirsi del fallo commesso, d'emendarsi, e di non più commetterlo;

2.° Di risarcire le persone de'danni lor cagionati, quand'egli può;

3.° Di riparare lo scandalo, col quale forse indusse o dispose altri ad imitarlo. Ma oltre a tutto ciò, gli si può aggiungere l'obbligazione di subire spontaneamente la pena temporale-civile? Non credo, e però questa pena sembra dover esser per lui una legge meramente penale. Laonde in questa parte noi ci aggiungiamo sostanzialmente all'opinione di C. L. Haller, il quale considera le pene che la società impone a' delinquenti (da distinguersi bene da' risarcimenti, che sono obbligatorj, come dicemmo) come regolamenti che fa l'autocrata per regolare la sanzione delle leggi e reprimere la spinta criminosa; e nulla più.

2468. Di che, istituiti tribunali criminali, tali regolamenti son vere leggi obbligatorie pe' giudici, i quali debbono averle a norma di loro sentenze; ma non pe' rei veramente disposti a soddisfare alla società quanto più possono pel mal fatto (2).

2469. E sono tuttavia obbligatorie anche pe' rei, quando questi non possano evitarle senza usar violenza contro la forza pubblica che loro le applica; perocchè la pubblica giustizia fa un atto

---

(1) Ved. Liguori, Th. M. L. III, 615-617.

(2) Quindi i peregrini i quali non sono per altro obbligati alle leggi locali, se commettono delitti, soggiacciono alla punizione stabilita dalle leggi del luogo del delitto, e, come dicono i giuristi, *fiunt subditi ratione delicti*, il che non dee intendersi così ch'essi siano obbligati naturalmente a subire la pena, che, senza disordine esterno, potessero da sè cessare; ma che la città ha diritto di sommetterli alla pena colla forza, facendoli in questo suoi sudditi (D. I, 1995-1999).

giusto coll'applicarle loro, contro al quale non v'ha diritto di ripugnare. E questo forse vogliono dire in sostanza quegli scrittori che affermano la legge penale non obbligare in coscienza, *ante sententiam judicis* (1).

2470. 2.ª classe. *Leggi permissive.* — Son quelle, che dichiarano lecito ciò che prima era proibito da qualche legge positiva (*Essenza del D.* cap. III, a. VI). Anche, leggi permissive si debbono chiamar quelle, che dichiarano espressamente lecita giuridicamente qualsiasi azione.

2471. E qual è qui l'obbligazione, senza cui abbiam detto, non avervi legge?

L'obbligazione delle leggi permissive non affetta quelli, che vogliono porre l'azione lecita, che sta in loro arbitrio, ma tutti gli altri, ai quali viene di conseguente proibito l'impedire colla violenza, che quell'azione sia posta da chicchessia: appunto perchè ella è dichiarata lecita, e così presa sotto la protezion della legge.

2472. Che se l'azione fosse lecita legalmente, senza dichiazion positiva, sarebbe pur tutelata dalla società civile, come un diritto; ma non sarebbevi perciò legge permissiva.

2473. 3.ª classe. *Leggi facoltative.* — La società civile interviene a regolare la modalità de' diritti solo allora

1.° Che le famiglie, o gl'individui che le compongono, non possono regolarla da sè stesse;

2.° O che non vogliono.

Ora pel caso che possano regolar bene la modalità de' loro diritti, ma che pur non vogliano, la società civile promulga *leggi facoltative;* tali cioè, alla quali le famiglie o gl'individui ricorrono, o non ricorrono, come meglio lor piace. Di questa natura son tutte quelle, che hanno a scopo di dirimere o comporre i litigi mediante l' intervento de' giudici. Se i contendenti s'accordano da sè stessi, queste leggi non sono per essi obbligatorie. Non accordandosi, se l'un d'essi cita la contraria parte al pubblico tribunale, o entrambe le parti alla sentenza del giudice si riferiscono, le dette leggi diventano obbligatorie.

2474. L'obbligazione di tali leggi consiste adunque in questo:

1.° Che l'una parte può esser dall'altra obbligata a comparire davanti al giudice;

---

(1) Suarez, *De Legibus*, L. III, c. XXIII, n. 9.

2.° Che le parti, nel caso che compariscano davanti al giudice, debbono stare alla procedura stabilita, ed eseguir la sentenza che n'esce, salvo sempre il caso di nuovi accordi fra esse (1).

2475. *Leggi direttamente obbligatorie.* — Sono quelle, che comandano o proibiscono qualche azione. Avendo queste tutti i requisiti della legge, esse obbligano moralmente le persone per le quali sono fatte, salvo il caso d'eccezione di cui parlammo.

2476. Ora a noi pare indubitato, appartenere al perfezionamento della legislazione, che in ogni legge sia ben chiarita la mente del legislatore circa la *maniera d'obbligare:* il qual perfezionamento rimane ancora a desiderarsi.

b) *Classificazione delle leggi civili dal diverso scopo, ossia dal diverso bene sociale che si propongono di ottenere.*

I. *Leggi civili-giuridiche, e leggi civili-politiche.*

2477. Abbiam già detto che in ogni società le leggi, considerate relativamente al bene che si propongono di produrre, si partono in *sociali-giuridiche*, e in *sociali-politiche* (417-424).

Queste due classi nella società civile si possono convenientemente denominare leggi *civili-giuridiche*, e leggi *civili-politiche* (2).

---

(1) Chi dee pagare le spese della lite? — L'attore, se perde la causa, dee pagare *tutte affatto* le spese, sicchè la parte convenuta rimanga immune da ogni aggravio anche d'avvocato o d'altro. Che se la causa non fu nè pur dubbiosamente a favore dell'attore perdente, e si trovò in questo provocazione maligna, dovrebbe questi essere condannato di più a pagare all'altro una somma in ristoro della molestia cagionatagli. Ma se l'attore vince la causa, le spese totali delle due parti dovrebbero esser pagate *pro rata dubii*. Cioè se la causa era evidentemente a suo favore, e nell'altro v'ebbe colpevole renitenza, il reo dovrebbe sostenerle con più una multa a risarcimento della molestia; e senza multa, ove non sia provata la colpa. Se dubbiosa fu la ragion delle parti, le spese vanno divise *pro rata dubii*, come dicevamo. Quanto queste disposizioni sono conformi alla giustizia, altrettanto gioverebbero a minuire i litigi.

(2) Le leggi politiche, cioè alcune di esse, nella formazione delle legislazioni, hanno preceduto le leggi meramente giuridiche. Veggansi i primi statuti de' comuni italiani, i quali quasi altro non contengono che regolamenti sulle attribuzioni de' funzionarj pubblici, e qualche disposizione di polizia. Di vero, egli è necessario, che prima lo Stato si costituisca per poter poi cominciare ad operare, a giudicare i litigi fra i cittadini e mantenere colla coazione i giudicati.

2478. Ma egli è uopo notarsi, che anche le leggi civili-politiche sono veramente *giuridiche*, cioè procedenti dalla ragione giuridica applicata alla società, ed inducenti obbligazione.

E di vero, noi abbiamo già notato, che il fatto della società modifica i diritti anteriori alla società, e ne produce di nuovi (D. I. 1020-1024).

Laonde le leggi della società civile, benchè abbiano un solo fine, il regolamento della modalità de' diritti, tuttavia hanno due scopi subordinati, che sono come due mezzi ad ottenere il detto regolamento,

1.° Determinare i *diritti individuali* quant'è necessario, affine d'ovviare alle discordie tra le famiglie e tra gl'individui;

2.° Determinare i *mezzi sociali* per accrescere i beni di tutti.

2479. Questi sono i due gran fonti delle leggi civili, i quali si possono esprimere anche così:

Primo fonte delle leggi civili, *ragione giuridica* applicata a determinare i diritti (individuali) che appartengono agli uomini anche nello stato di natura;

Secondo fonte delle leggi civili, *ragione giuridica* applicata a determinare l'organizzazione sociale, e gli obblighi degli ufficiali della società e di ciascun sozio, affine di cooperare all'ottenimento del fine sociale.

II. *Come il Diritto sociale e civile modifichi il diritto individuale.*

2480. Da questo secondo fonte scaturiscono modificazioni ai diritti individuali, come pure diritti al tutto nuovi, quali sono i sociali.

2481. Quindi il legislatore, per cagione del fine della società, all'ottenimento del quale tutti sono obbligati di cooperare,

1.° Può sospendere o proibire ai sozj l'esercizio di qualche funzione de'diritti che hanno indipendentemente dalla società, come sarebbe la funzione d'usare le vie di fatto per mantenere i proprj diritti;

2482. 2.° Può determinare que'diritti, che secondo il mero Diritto individuale rimangon dubbiosi o assolutamente, o relativamente alla brevità della mente umana, la qual fa sì che gli uomini non s'accordino nella soluzione del caso specifico di cui si tratta;

3.° Quello che secondo la ragion giuridica-individuale non sarebbe obbligatorio, se non moralmente, o di convenienza; può la legge civile renderlo obbligatorio, ove riesca necessario od utile al fine sociale: perocchè questo fine è già da sè obbligatorio, e quindi è il sommo genere delle sociali obbligazioni in cui si trovano potenzialmente comprese le obbligazioni più speciali (obbligazione d'usare i mezzi al fine), che il legislatore trae fuori determinate, ed espresse in formole iussive o proibitive (1).

4.° E qui cade ancor la questione, se il legislatore può dare, torre, o trasferire diritti.

Che il legislatore civile dia de' nuovi diritti a' sozj, ciò è indubitato: egli dà loro que'diritti, che nascono dal fatto della società (diritti sociali), determinati dalle leggi.

Che il legislatore tolga de' diritti a' sozj, anche questo è indubitabile: toglie loro i diritti corrispondenti a' pesi che assumono entrando nella società civile (pesi, obblighi sociali), e che il legislatore determina pure colle leggi.

Quanto poi a permutare e trasferire i diritti individuali, rispondesi che il legislatore *direttamente* ciò non può fare, perchè l'autorità sua non eccede la modalità de'diritti, ma *indirettamente*, e per accidente, può; ed è allorquando esso legislatore è obbligato a determinare in generale, con fisse leggi,

(1) A queste disposizioni si possono ridurre certi limiti che la legge civile impone all'uso della proprietà, acciocchè quell'uso sia del tutto umano e morale, e così acquisti la dignità di pieno diritto (D. I. 921-959). In esempio di ciò mi valga l'articolo 592 del Codice di procedura francese, che parlando della cessione de'beni, dice, *Ne pourront être saisis*, 1.° *les objets que la loi déclare immeubles par destination.* 2.° *Le coucher nécessaire des saisis, ceux de leurs enfans vivant avec eux; les habits dont les saisis son vêtus et couverts.* 3.° *Les livres rélatifs à la profession du saisi, jusqu'à la somme de trois cents francs, à son choix.* 4.° *Les machines et instrumens servant à l'enseignement, pratique, ou exercice des sciences et arts, jusqu'à concurrence de la même somme, et au choix du saisi.* 5.° *Les équipemens des militaires, suivant l'ordonnance et le grade.* 6.° *Les outils des artisans, nécessaires à leurs occupations personnelles.* 7.° *Les farines et menues denrées nécessaires à la consommation du saisi ed de sa famille pendant un mois.* 8.° *Enfin une vache, ou trois brebis, ou deux chèvres, au choix du saisi, avec les pailles, fourrages et grains nécessaires pour la litière et la nourriture des dits animaux pendant un mois.* Alla stessa specie di disposizioni appartiene l'art. 530 del Codice di commercio francese, che prescrive una sovvenzione da farsi al fallito da'suoi creditori.

ciò che nello stato di natura non è determinato. In tal caso egli determina la cosa incerta, fondando la sua attenzione in quello che per lo più avviene. Ora, posciachè non avvien sempre come suppone il legislatore, incontra, che ne' casi, in cui il fatto riesce diversamente dal preveduto, la legge altera i diritti individuali, senza che tuttavia i sozj possano lagnarsene, anzi devono cedere al lor diritto pel ben comune; che è fine della società. Queste perdite o alterazioni accidentali de'diritti, le quali per la reciprocità si ragguagliano, sono anch'esse pesi ed obbligazioni sociali, appunto perchè son necessarie al fine della sociètà, e ciascun sozio rimane poi vantaggiosamente compensato dai beni, che ritrae dalla società stessa; sicchè non è veramente perdita, ma mutazione di modalità, grandemente utile. Noi abbiamo già dato qua e colà esempi di questo accidentale effetto delle leggi, fra gli altri quello del figliuolo che dee contentarsi di rimanere nello stato di pupillo e di minore, eziandio che nello stato di natura, il precoce sviluppo delle sue facoltà gli potesse dare qualche diritto di disporre liberamente di sè, e del fatto suo (D. I. 720-771).

2483. Alcuni opporranno, che la società ha bensì diritto di far queste leggi fondate nella presunzione d'un avvenimento, e di farle eseguire, perchè ella non può che dirigersi secondo una savia presunzione, non constandole della verità; ma che il sozio non è poi obbligato a uniformarsi ad esse in tutti que' casi, ne'quali egli sa non verificarsi la presunzione su cui la legge è fondata, secondo la regola più sopra indicata, che *veritas praefertur praesumptioni*.

La qual decisione, solo per essere troppo generale, è inesatta, dovendosi distinguer così:

1.° Sono certi atti, alla validità de'quali contribuisce, come elemento essenziale, l'autorità del legislatore. Se dunque la legge dichiara, che, poste certe circostanze, l'autorità del legislatore non intende concorrere a rendere l'atto valido, esso si riman nullo in tutti i casi, in cui s'avverano le circostanze prefisse; qualsiasi poi il fine, ch'avesse avuto il legislatore a negare il suo assenso, e foss'anco vero, che quel fine nel caso particolare non trovi luogo; chè manca allora il concorso necessario della potestà, la quale si nega a quell'atto generalmente. Tali sono, a ragion d'esempio, le condizioni che un

legislatore civile unisce a'privilegi che accorda (1), le quali non verificandosi, cessano i privilegi, eziandiochè le condizioni si fondino in una presunzione, che in certi casi contraddice alla verità.

2484. 2.° Oltracciò talora si sbaglia in credere, che la legge sia fondata nella presunzione di un fatto, quando non è (2).

Di vero, assai volte le leggi mirano a cessare dalla società il pericolo di un male, che non accade sempre, è vero, ma v'ha sempre il pericolo che accada. Onde in tali casi la legge non si fonda propriamente nella presunzione che avvenga il fatto; ma più tosto nella verità del pericolo che non manca (3).

2485. Si dirà, che se il mal tuttavia non accade in qualche caso particolare, cessa il fine della legge, e però la legge riesce vana, quindi non obbligatoria. — Ma è da replicarsi,

1.° Che questa ragione valer potrebbe qualora il male che intende evitar la legge fosse *privato*, e non *pubblico*. In tal caso il *privato* può giudicare del proprio male, e se egli

---

(1) Più spesso ciò incontra nelle leggi ecclesiastiche. A ragion d'esempio: La Chiesa non riconosce valida la professione religiosa di colui che non ha compiti ancora gli anni sedici; nè riconosce valido il matrimonio di quella fanciulla che non ha compiti gli anni dodici, nè di quel fanciullo che non ha compiti gli anni quattordici. Eziandiochè chi professa la religione, o chi si marita prima dell'età fissata avesse le altre qualità necessarie alla validità di tali atti (che la legge ecclesiastica suppone che manchino), tuttavia quegli atti sarebbero invalidi; perchè alla loro validità si richiede il consenso e la cooperazione della potestà legislatrice.

(2) Facilissima cosa è questo abbaglio, di cui qui accenneremo un caso solo, ma più altri ne possono essere, non sempre raccogliendosi con sicurezza tutti i fini che ebbe il legislatore nella formazione delle leggi. La legge che obbliga colui che adisce l'eredità senza inventario a pagar i debiti anche eccedenti l'asse ereditario, vogliono alcuni che si fondi nella presunzione che l'erede intenda far qualche frode a danno de' creditori. Ma veramente l'erede nel caso detto dee pagare anche oltre il montare dell'eredità per altre ragioni, cioè, 1.° perchè altramente è tenuto all'inventario, essendo questa una formalità ragionevole a sicurezza de' creditori i quali possono esigere tali formalità o modalità pel diritto di guarentigia; 2.° perchè, essendo la cosa dalla legge espressa, se l'erede accetta senza inventario, egli è entrato in una tacita convenzione di pagare i creditori, in una convenzione dalla legge stessa implicitamente prescritta e sancita (337, 345, 421-423)

(3) Onde lo Suarez: *Unde proprie loquendo, illa ratio periculi non tam ex praesumptione, quam ex vero et certo judicio de tali periculo timetur.* De Legib. L. III, c. XXIII, n. 9.

stima non aver luogo, può rinunziare all'appoggio della legge che allora suol esser facoltativa. Ma se la legge mira a cessare un *mal pubblico*, non può di questo giudicare il privato con competenza, ma solo la società o chi fa per lei; onde il privato deve, comunemente parlando, eseguir la legge (1).

2486. 2.° Che dall'osservarsi da tutti egualmente tai leggi procede un'equa distribuzione di pesi e diritti sociali; ond'altri, sottraendosi ad esse, può squilibrare l'uguaglianza de' cittadini.

Tuttavia se mai avvenisse, che dal non esservi nel caso individuo il male, di cui la legge vuol cessare il pericolo, l'azione proibita si rendesse obbligatoria secondo l'etica, o l'azion comandata si rendesse illecita; la legge civile allora non si dovrebbe eseguire (2).

Talora poi la legge non si fonda già nella presunzione, com'egli pare a primo aspetto, ma nella *finzione*, e allora ella intende obbligare in ogni caso, come altrove abbiamo osservato (D. I. 1372-1376): esercitando la funzione di determinare ciò che non è determinato dal Diritto individuale, o quella di elevare ad obbligazione ciò che nel Diritto individuale è solo conveniente od equo.

2487. 3.° Che se la legge non è fondata in un pericolo di mal pubblico che mai non manchi date le circostanze dalla legge indicate, nè in una finzione; ma è fondata semplicemente nella presunzione d'un fatto individuo preso dalla legge in vista, sicchè esso diventa il suo oggetto; in tal caso l'obbligazione cessa in tutti que'casi in cui non s'avvera il fatto supposto; e sol questo vuole esprimer la regola, che *praesumptio cedit veritati*, o l'altra: *veritas praefertur praesumptioni*.

(1) Ad ogni modo la società ha diritto di sapere se la legge venga eseguita da tutti, e di punirne i trasgressori; onde se i particolari sottraggonsi alla legge secondo il loro privato giudizio, incorrono indubitatamente nel giusto castigo, come dicemmo.

(2) Quest'osservazione è dello Suarez, il quale giustamente insegna non doversi eseguir la legge *quoties praesumptio est contraria veritati necessariae ad honestatem actus*. De Leg. IV, c. XXIII, n. 2. Così se la legge obbliga un conjuge, che non può mostrare l'esistenza di alcuno impedimento dirimente, ma che pur sa esser mancato il consenso, ad usare del matrimonio; il conjuge dee astenersene; perchè la verità del consenso, contraria alla presunzion della legge, è necessaria alla onestà dell'atto.

2488. 4.° Finalmente è da avvertire, che tutto ciò che è obbligatorio secondo la razionale giustizia, e che non viene positivamente e giustamente modificato dal legislatore civile, benchè non sia da lui sancito, rimane obbligatorio. Rimangono quindi intatti i doveri di giustizia de' cattolici verso la Chiesa o società teocratica, anche quando la potestà civile non li protegga con sanzione esterna. A ragion d'esempio, non si potea spogliare la Chiesa cattolica de' beni suoi temporali, nè pure sotto gl'imperatori pagani, prima che Licinio desse la libertà al Cristianesimo, e riconoscesse in lui il diritto di proprietà (1), e ciò pel diritto naturale che ha ogni società lecita di possedere (446-449): erano del pari obbligatorj pe' cattolici i legati pii a favore della Chiesa, sotto i medesimi imperatori pagani, prima che Costantino (ann. 325) ne decretasse la validità: come erano obbligatorj tutti i legati a cause pie o di carità prima che fosser sanciti (2); quantunque i tristi potessero considerarli come non avvenuti, senza che la legge civile loro ne facesse colpa di sorte, e così negativamente proteggesse il lor furto, togliendo l'azione davanti ai tribunali agli offesi, i quali eran privi anche della coazione privata, venendo questa esclusa dallo stato di civil società. Lo stesso dicasi di alcune formalità dimandate dalla legge civile alla validità di un atto (D. I. 14-16): l'atto può esser valido in coscienza, anche senz'esse, per quelli a cui consta che nulla vi mancò di quanto il Diritto di ragione esige; benchè coloro, a cui ciò non consti, possano senza colpa attenersi alla lettera della legge, a favor della quale sta in quel caso la presunzione, non riuscendo distrutta dalla verità.

---

(1) L'editto di Licinio è riferito nel libro *De mortibus persecutorum* 48. In questo editto non parla già l'imperatore come s'egli desse la prima volta alla società cristiana il diritto di possedere, ma mostra di riconoscere un diritto precedente, e di ristorarne la violazione: *Et quoniam iidem Christiani non ea loca tantum ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam* HABUISSE NOSCUNTUR, AD JUS CORPORIS EORUM, *id est* ECCLESIARUM, *non hominum singulorum pertinentia: ea omnia lege, qua superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam, iisdem Christianis, id est* CORPORI *et* CONVENTICULIS *eorum*, REDDI *jubebis*.

(2) Cod. L. I, t. II, 26; t. III, 24, 28, 26, 49. — Nov. CXXXI, c. XII.

III. *Leggi della società civile, e leggi della società teocratica dalla civile ricevute o riconosciute.*

2489. Or come il Diritto individuale riceve dal Diritto della società civile alcune modificazioni, a cagione che gl' individui unendosi in civil società si obbligano spontaneamente a sostenere i pesi necessarj al fine di essa; così il Diritto sociale-civile riceve anch'egli alla sua volta varie modificazioni, quando gli uomini entrano nella società teocratica; giacchè coll'entrarvi (e n'hanno inalienabil diritto) essi intendono volontariamente ricevere le obbligazioni che dal suo fine conseguono, le quali limitano e temperano necessariamente i diritti loro sì individuali, che civili.

2490. E veramente il fine della società teocratica è il più elevato di tutti gli altri fini (661, 767-797), onde tutti gli altri, anche quello della civile, debbon servire a lui siccome un mezzo nè mai riuscirgli d'impedimento, come accaderebbe, se si considerasse il fine della società civile isolato e indipendente dal fine della teocratica: errore comune troppo a' nostri dì, ne' quali s'udì che la legge civile doveva esser *atea* (1).

2491. Ma noi non parleremo d'altra società teocratica che della perfetta (671-712). Veggiamo adunque in quali e quante maniere la Chiesa cattolica emenda le civili legislazioni.

Primieramente ella non ammette nulla di ciò che nelle leggi formate dagli uomini ella rinviene di contrario alla divina rivelazione, alla giustizia ed alla morale, e generalmente al fine suo proprio. Ma essendo ella la *Città della pace*, com' è chiamata nelle Scritture, impone a' suoi membri un'obbligazione pacifica di rigettare quegli elementi malvagi, un'obbligazione cioè priva

(1) Alcuni il dissero per *empietà*, altri per *abuso d'astrazione*: i primi, in qualche modo, son coerenti a sè stessi, non i secondi. Di vero, se gli uomini che s'uniscono in società civile credono almeno in un Dio legislatore, e rimuneratore del bene e del male, debbono conseguentemente procacciare che le leggi civili che fanno essi stessi non offendano le divine: molto più, se credono ad una rivelazione, al cristianesimo, al cattolicismo. Non può esser dunque assurdo maggiore di quello d' immaginare, che gli uomini per l'aggregarsi che fanno in società civile si possano rendere indipendenti dai divini voleri, posto che li riconoscono e li credono fatti da Dio manifesti agli uomini, siccome li riconoscono tutti i cristiani.

di sanzione violenta, la cui osservanza è però condizione a poter esser membri di lei, e partecipar de' suoi beni. L'obbligazione morale-religiosa dunque contrapposta alle disposizioni della città è il mezzo di cui si serve la Chiesa cattolica ad emendare ciò che nella legge civile trascorre d'ingiusto, di pravo, di empio.

2492. Dee anco osservarsi, che in questa riformazione la Chiesa tiene una via tutta sua, che io chiamerò creatrice, perchè simile a quella che adopera Iddio nella riformazione e rigenerazione dell'uomo. Iddio rigenera l'uomo coll'infondere in lui un principio nuovo di vita soprannaturale (1), il qual principio, infuso nell'anima, annulla il principio peccaminoso, sollevando la persona dell'uomo, e rendendola immune da quello. Così la Chiesa, non potendo abrogare o correggere direttamente le leggi civili pagane, contenenti ingiustizia, contrappone ad esse una nuova legislazione sua propria, senza far pure di quelle menzione. Ecco il modo, ond'ella stolse i cristiani da quello che vi avea di più ingiusto nelle gentilesche legislazioni. Così si trovarono a fronte due legislazioni, la teocratica e la civile, e quella era destinata a vincer questa. S. Girolamo, mentovando questa doppia legislazione, dice: *Aliae sunt leges Caesarum*, *aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit.* E recando un esempio di sì opposte leggi, prosegue, *Apud illos viris impudicitiae fraena laxantur*, *et solo stupro atque adulterio condemnato*, *passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur*, *quasi culpam dignitas faciat, non voluntas*; *apud nos quod non licet foeminis, aeque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur* (2). Quindi è che la gioventù cristiana ubbidiente alla Chiesa, venendo a influire nella società civile, emendò la civile legislazione stessa sul modello di quella contrapposta dalla Chiesa.

2493. Un'altra osservazione da farsi si è, che le leggi civili nelle quali gli uomini introducono errori contro la giustizia, la moralità e la religione, sono per lo più *leggi facoltative o permissive.* Quindi la Chiesa suol passare alla riforma di esse, anche col solo proibire ai figliuoli suoi quello che le leggi civili permettono, ma non comandano. Tale era la legge che permetteva l'anno di concubinato prima del valido matrimonio, dalla Chiesa corretta (1286-1288); tale, quella che toglieva

---

(1) V. *Dottrina del peccato originale*, XCI-CXVIII.

(2) Ad Ocean.

a' figliuoli nati da unioni incestuose il diritto degli alimenti (1), inumanità dalla Chiesa proscritta (2).

Qui però è da riflettere, che anche la semplice *legge civile facoltativa*, se si fonda nell'ingiustizia, per lo più induce e protegge de' fatti ingiusti. Perocchè ella è unicamente facoltativa quando le parti interessate vanno d'accordo nel non usarne, ma se una di esse vuole a suo profitto attenersi alla legge, nell'autorità civile trova protezione e sostegno. Pigliamo ad esempio la legge civile che esige molte forme alla validità de' testamenti (D. I. 1416). Egli è certo, che se tutte le parti interessate vogliono considerare per valido un testamento manchevole d'esse, ma valido secondo la legge di ragione (3); la potestà pubblica non mette a ciò ostacolo: nel qual caso ella è meramente facoltativa. Ma se ad una delle parti piace d'invalidare quel testamento, la civile autorità la sostiene, e costringe l'altra a stare alla legge: onde così la legge diviene obbligatoria, o, per dir meglio, penale. Lo stesso è a dirsi di quelle leggi romane, che dichiaravano invalido il matrimonio contratto dal figliuolo di famiglia senza il consenso de' genitori (4), o dal padrigno colla vedova del figliastro (5): matrimonj che la Chiesa dichiarò validi (6). Le leggi civili non obbligavano certo i contraenti a separarsi se niuno d'essi reclamava, e a questa condizione la legge era facoltativa, ma, reclamando alcuno, la separazione si faceva colla forza pubblica.

2494. Finalmente la Chiesa dichiarò: alcune pene, imposte dalla società civile de' cristiani, essere ingiuste: altre, non imposte, doversi, secondo giustizia, imporre; ed i cristiani, a cui spetta il far tali leggi, quando sieno figliuoli alla Chiesa devoti, l'ascoltano ed ubbidiscono (7). Così fu restituita la parità

(1) C. L. V, Tit. V, 6. — Nov. LXXXIX, Tit. I, c. XV.

(2) Decretal. L. IV, Tit. VII, c. V.

(3) Noi abbiamo dimostrato averci nel Diritto di natura la facoltà di testare, e non venir essa creata dalle leggi civili. D. I. 1377-1393.

(4) Instit L. I, Tit. X. — Digest. L. XXIII, Tit. II, 2.

(5) Ibi, 15.

(6) Trid. Sess. XXIV, c. I *de Reform. Matr.*

(7) La Chiesa operò al perfezionamento della legislazione civile non solo come Chiesa, ma ben anche come *corpo avente diritti politici*, nella quale condizione fu chiamata a prendere una parte diretta nella formazion delle leggi, a partecipare in una parola della stessa autocrazia civile. Ognuno

di pena all'uomo ed alla donna adultera, quando le leggi romane privilegiavano l'uomo (1); così fu sciolta la donna dalle pene, a cui era sommessa, se si rimaritava prima che fosse scorso l'anno del lutto (2); pene che, oltre a mancare per altre ragioni d'equità e di giustizia, tendeano tutte ad innalzar l'uomo indebitamente sopra la donna, perchè l'uomo facea le leggi, ed ingiusto com'era le faceva per sè. Fu del pari riformata dalla Chiesa la legge che permetteva al marito d'uccidere l'adultero trovato colla moglie (3), e al padre d'uccidere la figlia sorpresa in adulterio (4); le quali più tosto che decretare giusta ed esemplar punizione, autenticavano uno sfogo d'ira e di vendetta (5).

2495. Ora, come la Chiesa cattolica riconosce obbligatorie in coscienza nel modo detto le leggi della società civile (6),

---

sa come il clero era il primo degli Stati in tutte le nazioni d'Europa. Nella *Bibliothéque de l'homme publique*, t. III, p. 51, pubblicazione tutt'altro che favorevole al clero, così si legge parlando de' Franchi e de' Borgognoni: *Les ecclésiastiques, presque tous romains d'origine, et les seuls instruits , devinrent les interprétes des loix, et en firent bientót eux-mémes de plus douces et de plus humaines que celles des barbares. Ils eurent la plus grande part aux capitulaires de nos rois, de la premiére et de la seconde race, qui forment le code de ces tems-là. Une partie de ces capitulaires est l'ouvrage des conciles adoptés et confirmés par le roi et la nation, et l'autre, celui des anciens parlements—Quant aux seigneurs, leurs contestations se terminaient par la guerre; le vassal la faisot même à son souverain, sur l'étendre des droits de sa mouvance, ou rélativement à quelques offenses particuliéres; le clergé étoit le médiateur de la plus part de ces différens: il opposoit les maximes de l'évangile, les droits de la raison et les foudres de l'excommunication aux guerres privées et aux violences; et ces médiations lui rapportaient toujours des richesses ou une plus grande considération.*

(1) Decretal. L. V. Tit. XVI.

(2) C. L. V, Tit. IX, I. — Decretal. L. IV, Tit. XXI, c. IV, 5.

(3) Dig. L. XLVIII, Tit. V, 24; 25; C. L. IX, Tit. IX, 4; Nov. CXVII, c. XV.

(4) Dig. L. XLVIII, Tit. V, 23; 29.

(5) Chi vuol di più in questo argomento vegga l'opera recente di M. Troplong, *De l'influence du Christianisme sur le Droit civil des Romains*. Paris 1840.

(6) Nel Decreto di Gregorio IX, L. V, t. XXXII, c. I. si legge: *Sicut leges non dedignantur sacros canones imitari, ita et sacrorum statuta canonum, Principum constitutionibus adjuvantur*; e ancora ivi, t. XXXIII, c. XXVIII: *Sane licet sancta Ecclesia legum secularium non respuat famulatum, quae aequitatis et justitiae vestigia imitantur etc.*

così i cristiani cattolici che compongono la società civile, o che posseggono l'autocrazia, e la facoltà di far leggi, sono obbligati in coscienza di accettare la riforma e l'emendazione che alle leggi civili nasce dal confronto di esse con quelle che a loro, essendo ingiuste, contrappone la Chiesa, come in generale essi sono obbligati d'ordinare le leggi civili per forma, che mai non pregiudichino, anzi giovino all'ottenimento del fine più elevato della società teocratica, ed armoneggino pienamente alle giuste leggi di questa.

IV. *Sottoclassificazione delle leggi civili politiche.*

2496. Le leggi civili-politiche sono quelle, che procedono dalla « ragione giuridica applicata a determinare l'organizzazione sociale, o gli obblighi degli ufficiali e di ciascun sozio, affine di cooperare all'ottenimento del fine della società ».

Queste si possono sottoclassificare in costituzioni degli Stati, e leggi politiche propriamente dette.

2497. I.) *Costituzioni.* — Il Bàroli, accennando le così dette leggi fondamentali, scrive: « Il sovrano non solo ha diritto, « ma è pure obbligato a stabilire tutte le leggi, di qualunque « sorta esse siano, volute dal fine dello stato, e dal ben es« sere sociale tanto presente quanto futuro. Queste leggi, af« finchè vestano realmente il carattere di necessarie o di utili « alla città (osservando che da questo solo carattere ponno « esse trarre e la loro legittima fonte e la loro giustificazio« ne), debbono essere richieste dalla legge naturale giuridica, o « assolutamente in forza del suo riferimento alle condizioni « essenziali della città, o relativamente in conseguenza delle « accidentali e particolari posizioni e circostanze, nelle quali « trovasi la società civile. Se queste posizioni e circostanze « esigono dunque la pubblicazione di leggi fondamentali, il so« vrano ha il diritto e il dovere di promulgarle, e se egli non « lo fa, viola le proprie obbligazioni, lede i diritti de' suoi « sudditi. Formate in tal guisa le leggi fondamentali, si avrà « il doppio vantaggio, che saranno e legittime nella loro ori« gine partendo dalla persona a cui esclusivamente appartiene « il diritto di farle e promulgarle, e veri e salutari benefizj « pel popolo, poichè essendo preparate dal tempo, e da esso « volute (richieste dalle circostanze nelle quali si trova lo sta« to), non ponno a meno di riuscirgli assai utili, di non essere

« effimere come il lampo, bensì durature e stabili, e perciò sorgenti perenni di prospere sequele. Esse saranno del « tutto confacenti al carattere, alla situazione, ai bisogni dei « sudditi; quindi la promulgazione di esse sarà un fervido voto « e desiderio del popolo, ed anzichè essere causa di divisioni, « di malcontenti, di resistenza per parte de' cittadini, verranno « ricevute con entusiasmo, e si benedirà la mano che le ha « vergate » (1).

Dalle quali parole si scorge, che questo autore parla di quelle leggi fondamentali che emanano dal legislatore già costituito nella società; le quali propriamente si dovrebbero chiamare più tosto *organiche*, che *fondamentali*.

2498. Ma, egli è vero del pari, che prima che sia posto in essere il legislatore non si può concepire la formazione di vere *leggi:* e però più acconciamente ancora si dovrebbero nominare *convenzioni* o tacitamente ammesse, o scritte. Per esempio nella monarchia assoluta è ammesso tacitamente da tutta la società, che il monarca è assoluto (2). Se questo consenso venisse scritto, ella sarebbe una costituzione veramente fondamentale, che porrebbe in essere il potere legislativo del monarca.

---

(1) *Diritto naturale pubblico interno*, § 114, * 1.

(2) La signoria non ha bisogno di tacita convenzione; ma il diritto di governar la società civile autocraticamente posto nelle mani di un solo individuo, e separato dal diritto signorile, ha indubitatamente bisogno di qualche tacita convenzione. Questo è generalmente ammesso da tutti gli scrittori cattolici. Valgami anche qui l'autorità di sant'Alfonso de' Liguori, il quale scrive: *Certum est dari in hominibus potestatem ferendi leges; sed potestas haec quoad leges civiles a natura nemini competit, nisi communitati hominum, et ab hac transfertur in unum, vel in plures, a quibus communitas regatur.* Th. M. L. I, n. 104. Questa sentenza è giusta nel suo fondo, ma non sembra espressa in parole proprie. Perocchè, 1.° propriamente parlando non v'ha *per natura* fra gli uomini la potestà di far *leggi civili* (il padre ha solo la potestà di far leggi per la famiglia); ma v'ha per natura la sola potestà di far *convenzioni.* V' ha ancora la potestà di costituire un *potere legislativo*, mediante le convenzioni che stringono fra loro gli uomini; 2.° non è propriamente vero, che la potestà legislativa passi dalla comunità degli uomini (a meno che questa non sia già organizzata in un governo democratico) in uno o più individui, ma la comunità degli uomini che non ha la potestà di far leggi, istituisce questa potestà in uno, o in più, mediante *convenzioni*, colle quali tutti si obbligano d'ubbidire ad uno od a più, che ella elegge in suoi capi e governatori per via di contratto.

2499. Così pure nell'atto che si trasmette l'autocrazia (1), e che si divide e spartesi in più soggetti, come quando una democrazia si converte in monarchia costituzionale, eleggendosi un principe, si formano vere convenzioni fra i varj soggetti che rimangono investiti d'una parte dell'autocrazia: per esempio, fra il popolo e il re eletto e la nobiltà (camera de'pari ereditarj); e il complesso di queste convenzioni, avente forza di legge, si sogliono chiamare costituzioni.

2500. Or tali leggi convenute non possono essere poi disfatte, se non da chi ha l'intiera autocrazia. Onde s'elle sono convenzioni fra i diversi poteri, da' quali risulta l' autocrazia, non possono esser disfatte e mutate, se non dall' accordo delle parti medesime.

2501. La materia poi di tali costituzioni non può essere accuratamente determinata. Elle possono abbracciare più o meno disposizioni organiche, differenti dalle mere leggi organiche unicamente per l' obbligazione diversa che inducono, per la natura di convenzioni che ebbero in formarsi, e per una maggiore stabilità.

2502. Tuttavia si può dire, che la *materia* propria delle civili costituzioni dee esser la determinazione precisa de'diritti e delle obbligazioni politiche di que'sette soggetti, che come trovar si possono in tutte le società, così massimamente nella società civile si trovano (367-383).

2503. II.) *Leggi politiche propriamente dette.* — Queste sono quelle, che vengono portate dal potere legislativo già costituito, e mirano ad organizzare l' *agenzia sociale*, il *tribunale*, e la

(1) Così appunto concepirono i Romani, che il potere legislativo passasse dal popolo che lo aveva, essendo già costituito in repubblica, nella mano d'un solo imperatore. Questo concetto servì indubitatamente di base a tutta l'autorità imperiale, e quindi i giurisperiti menzionarono nel Digesto la così detta *legge regia*. *Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de Imperio ejus lata est,* POPULUS EI ET IN EUM OMNE SUUM IMPERIUM ET POTESTATEM CONFERAT. Dig. L. I, t. IV, I. E Giustiniano la mise pure nelle sue *Istituzioni* (L. I, t. II, § 6) come fondamento di sua autorità. Nel che è da considerarsi, che questa stessa legge regia, che si suppone portata dal popolo romano, relativamente all'individuo che assumeva il supremo impero, non legge poteva essere, ma una mera *convenzione*. Questa però diveniva legge pe' sozj della romana comunanza, perchè convenivano a formarla tale il popolo che cedeva il suo diritto legislativo, e l'individuo che lo acquistava e ritenea come proprio.

forza, in tutto ciò a cui non provvede la costituzione dello Stato, come pure a prescrivere a questi tre poteri le norme di procedura, acciocchè essi operino nel modo più consentaneo ad ottenere il loro fine.

2504. E in quanto esse *organizzano* que'tre poteri, si possono appunto chiamare *leggi organiche* od organizzatrici.

In quanto poi prescrivono norme direttive all' azione dell'agenzia sociale (già organizzata), diventano *leggi di procedura politica, leggi economiche, o amministrative, di polizia* ecc.

In quanto finalmente prescrivono norme direttive all' azione de'tribunali (già organizzati), sono *leggi di procedura*, leggi *determinanti i diritti politici de'sozj sommessi alla competenza del tribunale* (1), e *leggi criminali*.

In quanto prescrivono norme alla forza (già organizzata), sono *leggi militari* divise secondo le diversità dell'armi, al cui regolamento sono ordinate.

2505. Noi riponiamo le leggi criminali fra le leggi civili-politiche (2), perchè, come abbiam detto, il fine di esse non è la punizione del delitto, ma la repressione della spinta criminosa, che appartiene al fine sociale (D. I. 1819). Abbiamo parlato del Diritto di difesa, che ha l'uomo nello stato di natura contro le lesioni probabili de'suoi diritti (D. I. 1820-1994): aggiungeremo qui poche osservazioni intorno all' esercizio del diritto penale appartenente alla società civile.

V.

Diritto penale della società civile.

2506. *Ragione delle pene che infligge la società civile a'delinquenti* — La repressione della spinta criminosa mediante

---

(1) I Codici civili sono corpi di leggi di varie specie, giacchè talora determinano i diritti individuali, secondo la ragion naturale; talora stabiliscono diritti o modificazioni di diritti in vista del fine sociale e politico. La perfezione de' Codici, diciamolo ancora, esige la distinzione accurata di sì diverse maniere di leggi.

(2) Quindi la società civile può procedere *ex officio* alla ricerca e punizione de'delitti anco privati, come ottimamente sostiene il Romagnosi nelle sue *Osservazioni sulla dissertazione « Della legislazione criminale » del sig. avv. Massa di Mentone*, inserite nei numeri CXIV e CXV della Biblioteca Italiana, alla IV e V questione.

l'esemplarità della pena, cioè mediante il timore, che la pena minacciata ed eseguita incute (1).

2507. *Misura assoluta delle pene.* — Si debbono distinguere i *risarcimenti de' danni* dalle *pene*. I *risarcimenti* giova che sieno abbondanti, cioè che risarciscano con certezza e pienamente il danno colpevolmente cagionato (2). Le *pene* all'opposto debbono esser le *minime* fra le atte ad ottenere il loro fine, la repressione della spinta criminosa (D. I. 1684) (3).

Ma per istabilire questo minimo, più cose si debbono osserservare.

2508. La prima si è, che colla pena esemplare non si può mai ottenere una repressione totale della spinta criminosa: fino a qual termine basterà dunque ottenerla?

---

(1) Questa verità era conosciutissima nell'antichità, come si raccoglie dalle sentenze di Platone (*De Legib.* XI, e Gorg.) recate da Seneca (*De Clem.* I, XVI) e da A. Gellio (*Noct. Act.* VI, XIV); da Aristotele (*Politic.* VII, XIII), e da Cicerone (*De Off.* I).

(2) Alcuni autori sottilizzando pretendono che l'obbligazion morale di risarcire il danno esiga non solo la colpa, ma ben anco la volontà di danneggiare una data persona: per esempio, chi incendia il fenile di Tizio credendolo di Cajo, non è obbligato, dicono, a risarcire Tizio, perchè non v'aveva l'intenzione di danneggiarlo. — A noi pare che si possa rispondere a questa sottilissima sottigliezza, così: Nell'intenzione di nuocere a Cajo si contenevano due disposizioni, cioè 1.° la disposizione di nuocere alla natura umana in un suo individuo; e 2.° la disposizione di nuocere all'individuo determinato Cajo. Sia dunque vero, che cessi l'obbligazione di risarcire Tizio che non si volea danneggiare, ma riman sempre l'obbligazione di risarcire la natura umana che si volea danneggiare e che è la medesima in Cajo ed in Tizio. Se dunque non si vuol costringere l'incendiario a restituire a Tizio, lo si costringa a rimettere le cose in pristino, a rimettere il fenile incendiato, oggetto della colpa. Il padrone ne riprenderà il possesso, e l'uso da sè stesso.

(3) » Senza il soddisfacimento (scrive il Gioja *Dell'ingiuria e dei danni* ecc. L. III, sez. I, c. I, III) resta nel pubblico un allarme proporzionato « ai danni non riparati. La pena sola non basta a distrugger l'allarme pro- « dotto dal delitto. Ella tende bensì a diminuire il numero dei delinquenti, « ma questo numero, benchè diminuito, non può essere considerato come « nullo. Gli esempi di delitti più o meno pubblicamente commessi eccitano « più o meno timore; ciascuno vi vede un'eventualità di mali per sè stesso. « Questo timore cessa, quando il delitto è seguito sì costantemente dal sod- « disfacimento che dalla pena. Se egli fosse seguito dalla pena senza sod- « disfacimento, quanti fossero i colpevoli puniti, altrettante sarebbero le « prove che la pena è inefficace, quindi corrispondente allarme ingombre- « rebbe l'animo del pubblico ». (Bentham, *Traités de législation*, tom. II).

Rispondo in generale, che si potrà spingere il rigore della legge penale sino a che ella, aggravandosi maggiormente, farebbe più male che bene; allora non dee spingersi il rigor più oltre, quantunque non si ottenga la piena repressione della spinta criminosa.

Questa risposta viene a dire, che il rigor della legge penale dee essere tenuto a quel grado che apporta il *maximum* di bene; il qual *maximum* va computato mediante la sottrazione del male (1), di cui qualche parte ha sempre seco congiunto la legge penale, ed il suo rigore.

2509. Questo *maximum* non si può certamente calcolare che per approssimazione da menti perspicaci ed esperte, che sanno prevedere a un di presso gli effetti de'diversi gradi di rigore, mediante un calcolo complicato, ed eseguito più presto dal tutto prudenziale, che da un'analitica riflessione dell'intelletto.

Un elemento di questo calcolo si è la cessazione dei delitti. I quali possono diminuire a tale, che que' rari che accadono già più non abbian relazion colle pene; accadano cioè unicamente per labilità e corruzione della natura umana; onde già non si potrebbero evitare per aumento di rigore, a cui si recasser le pubbliche pene. E questa è la maggiore diminuzione possibile de' delitti in *una data società civile* (2): tendere ad

(1) Il male annesso alla legge penale non è tanto quel della pena inflitta a'delinquenti, quanto il patimento che ridonda ne'buoni. Perocchè ogni delinquente essendo legato di parentela e d'amicizia con innocenti, il danno e il dolore del suo castigo ricade sulle intere famiglie e su altri indirettamente afflitti dal rigor della legge. Danno pure è la moltiplicità delle leggi criminali, de'tribunali, delle inchieste, della gente armata, delle spie, ecc., conseguenze inevitabili della legislazione penale, e non è giustificato se non viene vantaggiosamente compensato dal maggior bene che se ne aspetta. E tuttavia, fra tanti *mali*, che ha seco congiunti necessariamente la giustizia penale, qualche peso dee darsi anche alle sofferenze de' rei, in quanto essi deteriorano in salute, in credito, ecc., o anche sono privati della vita, colla quale, riformandosi, potrebbero giovare a sè stessi ed al corpo sociale. Quest'ultima considerazione dee aggiungersi a tutte quelle che fanno desiderare, che si restringano il più possibile i casi della pena di morte. Noi siamo certo lontani dall'aggiungerci a quelli, che sostengono la pena di morte sempre o in ogni caso ingiusta, fra'quali recentemente il signor avv. Carlo Lucas *(Du système pénal, etc.* Paris 1827, opera premiata a Parigi e a Ginevra); ma speriamo non lontano il tempo che certe società civili cristiane potranno farne senza.

(2) Dico « in una data società civile », perchè questa ultima *rarità dei*

ottenere di più sarebbe allontanarsi dal *maximum* di bene che si dee voler trarre dalle leggi penali; ma spesso non si può nè pure pretendere tanta diminuzione; e chi volesse pur conseguirla coll'aggravare via più il rigore, s'allontanerebbe dal massimo di bene che le leggi penali debbon proporsi. Il qual massimo di bene non è dunque propriamente la diminuzione de' delitti portata all'indicato estremo, benchè la rarità de' delitti sia uno degli elementi che entrano nel calcolo di quel massimo (1).

---

delitti, che rimane sotto qualsiasi rigore penale varia nelle diverse società civili, secondo le tendenze e le abitudini loro più o meno malvage.

(1) V'hanno gravissimi filosofi, i quali giudicano, che non solo le pene sono inette a impedire que' rari casi di delitto, in cui l'infermità umana precipita (e più, più che il popolo è guasto); ma che la stessa moltiplicità, lo stesso rigor delle pene produce talora l'effetto contrario, accresce i delitti. Questo è ciò che sostiene Seneca, *De Clementia*, L. I, c. XXIII e XXIV: *Praeterea videbis*, dice, *ea saepe committi quae saepe vindicantur. — In qua civitate raro homines puniuntur, in ea consensus fit innocentiae, et indulgetur velut publico bono. Putet se innocentem esse civitas, erit. Magis irascitur a comuni frugalitate desciscentibus, si paucos eos esse viderit. Periculosum est, mihi crede, ostendere civitati, quanto plures mali sint. — Natura contumax est humanus animus, et in contrarium atque arduum nitens, sequiturque facilius quam ducitur.* Sono queste, belle e profonde riflessioni. La legge penale adunque, e la maniera d'amministrare la penale giustizia dee esser così temperata, 1.° che non insegni agli uomini a commettere i delitti; 2.° che non funesti la loro immaginazione con troppo frequenti esempi d'iniquità, giacchè le *imagini* sono principj d'*istinti*, e di *opere*; 3.° che non abitui il popolo a troppo frequenti supplizj, nel qual caso la pena perde il suo terrore, e men rincresce trovarsi soggetto alla pena, quand'è insieme con molti; 4.° che non faccia nascere al corpo sociale una persuasione esagerata della sua propria depravazione, la quale l'avvilisce e gli toglie le forze morali; quando la società che stima sè stessa buona, sente il prezzo della morale dignità, e si onora di conservarla; 5.° che finalmente non provochi l'umano puntiglio, che là più si sforza di giugnere, dove più trova di resistenza e di proibizioni. Che dovrà adunque dirsi del pubblicarsi colle stampe tutti interi i processi criminali? — Certo non altro, se non ch'egli è un aprire funestissima scuola di delitti a tutta la nazione. — Ma la pubblicità non assicura meglio la giustizia del processo? — Rispondesi, che se la *pubblicità* si considera come favorevole al reo, o se si stima che i dibattimenti sien pubblici, anche se il reo ricuserebbe una tale pubblicità, per impegnare i giudici a procedere senz'arbitrj, passi la cosa come si vuole; ma niente poi giustifica agli occhi nostri la *gazzetta de' tribunali*, che descrive ignude e circostanziate agli adulti ed a' fanciulli, che appena sanno leggere, tutte le più infande turpitudini e malizie, che in una

2510. *Misura relativa delle pene.* — Egli è certo, che la misura delle pene dee variare nelle diverse società civili, secondo l'*intensità* della spinta criminosa che si vuol reprimere; come pure secondo l'*insensitività* alle pene esemplari, che ne formano la controspinta.

2511. Cioè le *pene* si debbono tanto diminuire, quant'è meno *intensa*, presa la misura media, la spinta criminosa che apparisce in un popolo; e quanto più questo popolo è *sensitivo* (1) alle medesime pene. Con pene minori in un popolo assai sensitivo si compie la *misura assoluta* di esse pene, per la quale si ha la *rarità de' delitti*, e il *maximum* di bene desiderato.

2512. L'essere più o meno intensa la spinta criminosa dipende dalla *malvagità* del popolo, da tendenze innate ed abitudini acquisite al male.

L'essere più o men viva la *sensitività* alle pene esemplari dipende dalla attività maggiore, e dalla minore indolenza e abitudine delle pene, come pure dal maggiore o minor punto d'onore: dipende ancora dalla maggior perspicacia e coltura, o stupidità e barbarie. Poichè stupidità d'indole e barbarie impediscono all'intendimento il riflettere sulle pene che sono inflitte, e considerare il pericolo d'incorrerle.

Quanto dunque un popolo è più *corrotto* e più *barbaro*, tant'egli ha bisogno di più gravi pene.

---

nazione si commettono. Io sarei sì d'avviso, che al reo, il quale crede aver ricevuto dai tribunali ingiustizia, si accordasse il pubblicarsi ne' giornali tutti interi i suoi processi, quasi appello che egli fa alla opinion pubblica, tribunale veramente supremo delle colte nazioni, che può ristorarlo nell'onore, e cuoprire gli ingiusti o ignoranti giudici d' ignominia. Ma il pubblicarsi i processi senza che il reo lo chieda, anzi contro sua volontà, quanto è fatale ai pubblici costumi, tant'è ingiusto verso lo stesso reo, a cui s'accresce celebrità d' infamia sopra la pena meritata, e lo si invita a deporre ogni pudore per sempre, e a non poter essere più degnamente ristorato nell'onor suo, per quantunque s'emendi.

(1) La *sensitività* varia di grado e d'indole secondo la stirpe, l'età sociale in cui il popolo si trova, le opinioni dominanti ecc. Narrasi, che i popoli del Saripatan essendosi proposti di non fare che guerre difensive, e invece di uccidere i nemici, tagliar loro il naso; l'espediente riuscì a maraviglia (Saint-Foix, *OEuvres*, tom. IV). Ma crediamo forse che questo genere di difesa riuscirebbe ugualmente contro una nazione europea? — Nè pure credo io, che in ogni tempo e luogo sarebbe efficace il ripiego usato colle fanciulle milesie per trattenerle dal darsi morte.

2513. Noi già osservammo, che l'antichità, quanto all'andamento morale e intellettuale, si divide in due gran cicli, il primo cominciante da uno stato di bontà morale, e di sanità e perspicacia naturale d'intendimento; e se ne va degradando fin che scende a stato di barbarie: il secondo da quest'ultimo stato di barbarie si rileva bel bello fino all'incivilimento. Le tradizioni greche cominciano la storia del genere umano dal secondo ciclo, e narrano l'incivilimento progressivo: di tutto il corso più antico non serbano quasi traccia. Quindi presso i Greci e i Romani le leggi penali cominciano a mostrarsi gravissime e sanguinarie, siccome son quelle di Dracone, scritte col sangue, come fu detto, e vanno addolcendosi in ragione che i popoli si coltivano e si ammigliorano; finchè in ultimo vengono i Romani, che portano la civiltà sociale all'apice nel mondo antico, i quali tosto si vantano di aver formate leggi penali più miti di tutte l'altre nazioni, *gloriari licet nulli gentium mitiores placuisse poenas* (1).

2514. Ma risalendo al primo ciclo di là da quel tempo, in cui gli scrittori greci e latini ci mostrano le leggi penali nella loro maggiore rudezza e severità (e son quelle delle prime legislazioni a lor cognite), noi troviamo le pene mitigarsi, e in principio del mondo esclusa affatto la pena di morte, appunto, cred'io, perchè allora non necessaria (2). Platone

(1) È detto a proposito del supplizio di Mezio Suffezio di cui Livio, *Primum, ultimumque illud supplicium apud Romanos exemplo parum memoris legum humanarum fuit. In aliis gloriari licet nulli gentium mitiores placuisse poenas.* Liv. I. —Vedi le osservazioni del Rollin, t. III, sulla mitezza delle pene presso i Romani a proposito del supplizio di Mezio Suffezio.

(2) È noto quanto severamente Iddio vietasse a principio del mondo lo spargimento del sangue (Gen. IX, 5, 6). Sul qual luogo così col suo solito senno scrive Ugone Grozio: *Deus primis illis temporibus, aut ob hominum raritatem, aut quia* PAUCIS ADHUC GRASSANTIBUS *minus opus erat exemplo, id quod naturaliter licitum videbatur edicto repressit, et contactum quidem ac commercium homicidae defugi voluit, at vitam ei non eripi* (De jure B. et P. L. I, c. II, § V). Questo comando che fece Iddio di risparmiare la vita dell'omicida, ma di fuggirne il consorzio, ci suggerisce due considerazioni: 1.° L'indole delle prime leggi penali non tendenti propriamente a reprimere la spinta criminosa, ma ad impedire che ella nasca, o che nata in alcuno individuo si aumenti, comunicandosi a più col mal esempio e colla consuetudine del delinquente; il che suppone il corpo sociale non ancor guasto, la spinta criminosa non ancora diffusa; 2.° la costanza

entrando a favellare della legislazione penale, si scusa di non poter dare alla sua repubblica pene sì miti com'egli vorrebbe e come fecero i legislatori antichissimi, dando a ragione di ciò, che i legislatori primi erano figliuoli degli Dei, e davano leggi agli eroi, figliuoli pure degli Dei, laddove egli vivea nell'età inferiore degli uomini, ed agli uomini dovea dar sue leggi; « onde, dice, è a temersi, non forse s'ingeneri « qualche cittadino di sì indomita e inesorabil natura, che si« mile a' legumi induriti dal tocco del fulmine, non si lasci « ammollire nè pur cotto al fuoco di leggi fortissime » (1). Or che sono questi tanto vecchi legislatori mentovati da Platone, se non quelli del primo ciclo? Perocchè il secondo ciclo incomincia con quella che i Greci chiamarono l'età degli uomini, anteriormente alla quale non restavano loro memorie, se non di Dei e d'eroi, cioè favolose. Laonde al primo ciclo appunto si debbono riferire le parole di Tucidide che accenna il progresso delle pene da miti a rigide, così dicendo: « Egli

della legislazione divina, giacchè la separazione del delinquente dalla società fu la pena perpetuamente adoperata tanto dall'antica Chiesa, come dalla novella; e più ancor da questa tutta intesa a salvare il delinquente, e a preservare la società dallo scandalo, e dal contagio dell'imitazione. Egli è sperabile, che un tempo la società civile, e la legislazione criminale toccherà il suo ideale: allora qual sarà la massima pena, quale la più efficace? La più umana di tutte (non ridete o legisti positivi, che avete fissi gli occhi nel presente, senza saperli un poco levare al futuro), la più umana di tutte, dicevo, LA SCOMUNICA. Questa pena antichissima della scomunica, e dell'esilio, ci fa osservare il Grozio essere stabilita da Platone, in vece della pena di morte; benchè veramente il greco filosofo non escluda al tutto la pena di morte per certi delitti, come è il parricidio, e per certe persone, come pe' servi (*De Leg.* IX); e reca il Grozio un luogo d'Euripide (Orest. v. 511 e segg.), nel qual si dà lode a' prischi legislatori, perchè obbligavano l'omicida ad esulare, non l'uccidevano, il qual dice così:

Quam bene PARENTUM PROVIDA ÆTAS *statuerat*
Ut cogeretur de via decedere,
Hominumque visu, coede patrata nocens,
Fugaque lueret triste, non letho, scelus!

Anche Lattanzio, favellando della pena dell'esilio data da principio a' colpevoli, dice: *Adhuc enim videbatur nefas, quamvis malos, tamen homines, supplicio capitis afficere* (De Instit. div. L. II, c. X, 23). Plinio ricorda la prima condanna di morte, che vuol data dall'Areopago (*Hist. Nat.* VII, LVI).

(1) *De Leg.* IX.

« è credibile che anticamente s' usassero pene leggere anche « pe' più gravi delitti, ma, dispregiandosi queste, in progresso « di tempo, si venne alla morte » (1).

2515. Dalla condizion dunque morale giuridica d' un popolo egli è uopo rilevare la *misura relativa* delle pene. La quale condizione morale giuridica, per quanto fa al nostro proposito, non è che la *quantità media*, e la *qualità* della spinta criminosa. Alla quantità ed alla qualità di quella spinta dee dunque essere proporzionata ed accordata la controspinta della pena secondo l' egregia sentenza di Romagnosi: « La maniera « di atteggiare la controspinta penale in vista della spinta cri- « minosa consiste nel contrapporre la minaccia d' una pena « analoga all' *indole* presunta del desiderio criminoso, e pro- « porzionata al *grado* presuntivo dell' energia di questo desi- « derio » (2). Ma noi non vogliamo ancor parlare della qualità delle pene, ma solo della loro *quantità relativa* (3).

---

(1) L. III, § 45.

(2) *Genesi del Diritto penale*, § 1504.

(3) Si noti bene la differenza che noi poniamo fra la quantità assoluta della pena, e la quantità relativa. La *quantità assoluta* è determinata in teoria da una formola generale applicabile a tutte ugualmente le società civili sane o corrotte. E a determinare questa quantità assoluta siamo ricorsi a due limiti presi dall'effetto, che presuntivamente cagiona la legislazione penale, e furono 1.° la *rarità de'delitti*, giunta a tale che un rigor maggiore della legge non potrebbe diminuire oggimai più i casi di delitto; 2.° i *mali accessorj* concomitanti alle leggi penali, e ad ogni grado di rigore usato da essa, cresciuti fino a diminuire il *massimo* di bene depurato che apporta la legislazione penale. Perocchè la perspicacia dell' uomo di stato dee sottrarre i detti mali dalla somma de'beni che le leggi penali apportano, e vedere qual somma di bene depurato rimane: e il grado di rigore non dee crescer tanto che faccia diminuire questo massimo di bene depurato. Dicevamo adunque, che la *misura assoluta* ossia il grado di rigore delle pene, in *ogni società civile*, è quella che diminuisce i delitti fin che può diminuirli e non più, e non cagioni per accidente altri mali, che detraggano al massimo di bene depurato che nell' effetto di esse s' accoglie. Quando poi si vuol la *misura relativa* delle pene, allora si cerca, come in diverse nazioni o società civili di condizione morale-giuridica diversa si debbano aggravare ed atteggiar le pene, affine di realizzare in quella nazione particolare la *misura assoluta* delle pene. Ed il riuscire a ciò dipende appunto, per ripeterlo, dal *grado* che ha la spinta criminosa in una data nazione, o classe di persone in essa comprese, e dall'*indole* di tale spinta; e però da questi due elementi si dee raccogliere la *misura relativa* delle pene che noi cerchiamo.

2516. Intorno a questa adunque si debbono aggiungere le seguenti osservazioni.

Egli è grande abuso d'astrazione quello di separare la legislazione penale dagli altri mezzi, co' quali il governo sospinge la società al suo fine. La legislazione penale non può esser perfetta, se non viene accompagnata da tutti gli altri mezzi morali e intellettuali volti a minuire il delitto. In fatti, il civile governo ha l'obbligazione stessa che ha ogni individuo « di non adoperare le vie violente ad ottenere ciò che è giusto, se non dopo esaurite e trovate inutili le vie pacifiche » (D. I. 505, 1796-1799). Or queste vie pacifiche tendenti a togliere i delitti prevenendoli, e ad annullare la spinta criminosa, si riducono a promovere tutto ciò che ammigliora gli uomini, la virtù, la religione, l'istruzione. « Prima d'impiegare precauzioni dolorose, « dice G. D. Romagnosi, coloro che esercitano il potere penale « sono tenuti a prevenire i delitti con tutti quei mezzi acconci « ed efficaci, i quali non sieno nocivi; ricorrendo alle pene « come ad ultimo rimedio » (1). E prosegue osservando che questo è un *dovere giuridico* della società civile. « É stato detto « e ripetuto che è meglio prevenire i delitti che punirli. Così « esposta, questa non è che una massima di politica previ- « denza. Ma io dico di più, che sarebbe crudeltà ed INGIUSTIZIA « punirli, quando si possono prevenire. Così quello che fu « dettato come util soltanto, si vede qui essere Regola di ri- « goroso jus ». Che è dunque a dirsi di que' civili governi, i quali trascurano tanti mezzi persuasivi, attissimi, sia a togliere le occasioni de' delitti, sia a distruggerne la tendenza migliorando le volontà, sia a comprimerla nel primo nascere acciocchè non s'avvalori? I supplizj e i tormenti, ch'essi rendono necessarj colla loro negligenza o nequizia, che altro sono mai, se non infrazioni de' diritti, offese sociali, assassinj pubblici (2)?

---

(1) *Genesi del Diritto penale*, § 421, 55, 163.

(2) Platone incomincia a parlare delle leggi penali dopo istituita la sua città in tutte le morali virtù. La introduzione ch'egli premette ai ragionamenti sul penale diritto dovrebbe collocarsi da ogni legislatore in capo al Codice criminale. « Egli potrebbe parere disconveniente, così Platone, il dar « leggi di quelle cose, di cui noi entriamo a parlare (cioè de'delitti), ad una « città che noi stimiamo dover esser ottimamente disposta all'acquisto della « virtù. Imperocchè a cui non sembrerà strano il supporsi, che in una

2517. Dee dunque il legislatore stabilire le sole pene necessarie; e prima ancora usare tutte l'arti in sua mano, acciocchè questa necessità di pene diventi la minima, il che egli farà, come accennavamo,

1.° Promovendo in tutti i modi, che si trovano in suo potere, la virtù morale;

2.° Levando via le occasioni de' delitti, con sagace vigilanza e provvidenza, senza ledere diritto alcuno, nè tampoco restringere indebitamente la libertà inoffensiva;

3.° Facendo sì, che la minaccia della pena sia chiara a tutti, e il timore che incute sia massimo, data la stessa pena. Perocchè la stessa pena può esser minacciata ed eseguita con più d'efficacia e incutere un timor maggiore; e maggior anco, che non farebbe altra pena più grave.

2518. A produr poi questo ultimo effetto concorrono più momenti della giustizia pubblica, i quali le sono tutti giuridicamente *obbligatorj*, discendendo come corollarj dall' obbligazion generale che ha il governo di rendere, co' mezzi suoi proprj, minima la necessità delle pene, ossia, che è il medesimo, di rendere efficacissima la minima pena; e i principali di questi momenti, sono

1.° *Massima vigilanza* pubblica, che trova facilmente il reo;

2.° *Forza incorrotta*, che nol lascia fuggire, anzi il fa passare senza indugio la immutabile trafila del processo;

3.° *Procedura accorta*, alla quale non isfugge il delitto, e *cauta*, che non avvolge col reo l'innocente (1), *breve* e *leale;*

« città bene educata nasca pur un uomo iniquissimo, siccome nell'altre? di « maniera che faccian bisogno minacce di leggi o a prevenire che tale alcun « non divenga, o tali cose commetta; o a punirle, commesse; quasi che « anche in tale republica si possano rinvenire uomini straperversi? Ma « poichè noi non diamo leggi, come i primi legislatori figliuoli degl' Iddii « agli eroi nati pur essi, come dicono, dagli Iddii, ecc. ». Ecco quali sieno le leggi penali veramente giuste: quelle, che un legislatore prescrive ad una società civile, ch' egli ha prima educata ed istituita con sapienza, quant' ha mai più saputo e potuto.

(1) Difficilissimo è determinare le prove giudiziarie, *accorte*, e *caute* ad un tempo. Difficilissimo determinare il grado di peso che si dee dare all'*intimo convincimento* del giudice; perocchè egli è impossibile non dargliene nessuno affatto. Di vero, gli stessi codici che saviamente determinano gli *indizj* precisi del delitto non determinano poi gli *indizj degli indizj*, ma

4.° *Pena determinata, pronta, inevitabile, atteggiata al modo e all'indole della spinta criminosa;*

5.° *Esecuzione esemplare,* cioè *pubblica,* atta ad incuter terrore, *morale,* e *rispettosa della dignità umana* (1).

---

questi li lasciano alla discrezione del giudice. Per esempio, sarà fissato per indizio l'arma o lo strumento con cui è stato commesso il delitto; ma poi non viene fissata la prova, o l'indizio che dimostri, quell'arma essere stata già in proprietà del reo convenuto al tempo del misfatto; questa prova riman dunque abbandonata alla logica del giudice. Trovisi vicino al cadavere dell'ucciso un coltello da mensa insanguinato, e nella casa dell'incriminato trovisi la forchetta corrispondente: il giudice potrà avere questa coincidenza siccome prova sufficiente, che il coltello era realmente dell'accusato: il Codice austriaco non determina questa prova dell'indizio, ma la lascia al giudice: all'incontro determina l'indizio. Quindi il trovarsi de' segni della persona dell'accusato, come le peste delle sue scarpe vicino al cadavere, non si ha come prova, perchè questo segno non è enumerato dalla legge; il trovarsi all'incontro de'segni o vestigi del coltello, come la forchetta menzionata, basta come prova dell'indizio, perchè i segni o prove degl'indizj non sono determinati dalla legge, ma lasciati all'arte critica del giudice.

(1) La barbara *crudeltà* delle pene suol offendere la dignità umana; molto più la *capricciosità* e stranezza di esse; in estremo grado il renderle un *trastullo*, un divertimento pubblico, in vece di una severa lezione pubblica di morale. La società pagana giunta all'estrema corruzione avea tocco questo terzo grado di traviamento nell'applicazion delle pene. V. il conte De Maistre, *Sur le délais de la Justice divine* di Plutarco. In una nota aggiunta in fine dall'editore, così si legge: *Comme les commentateurs n'ont rien dit sur ce passage, dont l'explication tient à un usage des Romains assez peu connu, je crois devoir entrer dans quelques détails. On sait qu'ils faisaient servir à leurs amusemens, les supplices mêmes des criminels, et que, les voir déchirer par des bêtes féroces, était un des plaisirs ordinaires des jeux du Cirque. Mais ceci fait allusion à un raffinement de barbarie dont on trouve quelques traces dans les anciens, et que je ne puis qu'indiquer ici. Ils faisaient remplir, dans des pantomimes tragiques, par des criminels, destinés à la mort, des rôles tels que celui d'Hercule sur le mont OEta; de Créüse, lorsque Médée la fit perir; de Prométhée sur le mont Caucase; et ils se donnaient le plaisir de voir ces évènemens représentés avec une horrible vérité. Nous voyons dans Martial,* spectaculorum liber, ep. VII, *un certain Lauréolus jouer le rôle de Prométhée, excepté qu'il était déchiré par un ours, au lieu de l'être par un vautour;* ep. XI, *un autre représenter Orphée déchiré par les Bacchantes; le rôle de ces dernières était joué par des ours. Tertullien dit à ce sujet, dans son Apologétique,* ch. XV: « *Vos dieux mêmes, sont souvent représentês par des criminels* ». « *Et ipsos deos vestros noxii saepe induunt* ». *Il cite a ce sujet Athys, dieu*

2519. Ma supposto, che il governo civile niuno trascuri de' mezzi pacifici che influiscono salutarmente sulla società a minuire i delitti e scemare la spinta criminosa; supposto altresì, ch'egli colle industrie indicate renda il più che sappia e che possa *minima* la *misura relativa* della pena, con cui nella particolare civil società, a lui commessa, si dee reprimere la spinta criminosa; come poi potrà egli riconoscere qual sia effettivamente questa *misura relativa?* E poichè questa misura è relativa, come dicemmo, alla spinta criminosa, come si potrà riconoscere il grado e l'indole di questa spinta in una data nazione?

2520. Affine di trovare risposta a tal quesito si osservi prima col Romagnosi, che « Se l'azione preveniente di questo ma« gistero (penale) debb'essere *comune* e perpetua, egli è per « sè manifesto che la spinta criminosa, contro la quale si vuole « agire, non è la *reale* e individuale intesa dagli educatori, dai « filosofi moralisti e dai direttori delle coscienze, ma bensì « quella che presso tutto un popolo, poste le date circostanze, « può, secondo il *solito*, prorompere a turbare l'ordine so« ciale » (1).

2521. In secondo luogo, si osservi, che le leggi del cuore umano son comuni a tutti gli uomini: onde, se si volesse da queste leggi rinvenire il grado e l'indole che si cerca della spinta criminosa, non si avrebbe che un risultato generale ed astratto, applicabile ad ogni società; ma non mai il grado e l'indole della spinta criminosa in una data società civile. A ragion d'esempio, considerando le leggi del cuore umano, si può in generale stabilire, che la spinta criminosa sarà maggiore in quegli individui, ne'quali è maggiore la *potenza di nuocere* — l'*occasione di nuocere* — l'*avidità d'avere* — l'*orgoglio di soprastare* — ed altre passioni e vizj — l'*audacia* — la *mancanza di ritegno morale* — la *speranza di riuscimento* e di *impunità* — la *mancanza di timor del discredito*, ed altre simiglianti circostanze o qualità morali degl'individui umani. Ma questo principio non fa conoscere ancora la misura della spinta

---

de Pessinonte, mutilé sur le théâtre; Hercule qui brûle tout vivant, etc. M. Clavier croit, comme M. de Maistre, que c'est de quelque représentation pareille que parle Plutarque; et que ce sont ces robes que Juvenal entend désigner par les mots, tunica molesta, sat. VIII, v. 235.

(1) *Genesi del D. P.* § 1391, 1345, 337.

criminosa che realmente si trova in una data nazione, è una semplice regola che ci conduce a rinvenire quella misura, applicandola ai dati positivi.

2522. In terzo luogo, come nel cuore umano si trovano alcune qualità e disposizioni, quali sono le indicate, che posson servire di regola a conoscere la quantità e l'indole della spinta criminosa negl'individui; così anche ogni società civile ha certe sue condizioni, dalle quali si può desumere con probabilità il grado e l'indole della spinta criminosa; a patto però che si rilevi esattamente come stanno quelle condizioni di fatto, su cui si fonda il calcolo. Le quali condizioni e qualità sociali riguardano non meno lo stato del popolo, che quello del governo più o men perfetto.

2523. Dalle quali osservazioni si dee dedurre, che a conoscere la misura della spinta criminosa in una data nazione non bastano principj o regole teoretiche, ma si esigono raccolte di fatti, dove si veggan realizzati i sintomi e indizj nelle regole teoretiche compresi. La moltitudine poi di tali fatti sintomatici diligentemente raccolti si è quella che concede di ridurli a un solo fatto generale, a un fatto medio, che esprima la frequenza, in cui il caso avviene, e quindi la probabilità che si ripeta. Il grado poi di questa probabilità è la misura della spinta criminosa.

Ma dove si trovan essi i fatti così classificati? Ancora in niuna parte del mondo. E dove si dovrebbero registrare, se non in quelle *statistiche morali*, che altrove raccomandammo, e sono sì poco avanzate, e pur di tanta necessità (1)? Verrà un tempo, in cui queste statistiche si conosceranno esser l'occhio della politica, e specialmente della legislazion criminale: lo stabilire pene, senz'esse, pare quasi un giuocare a caso co' dolori e coi tormenti degli uomini. Raccogliere tali accurate statistiche, e periodicamente rinnovarle è dunque una condizione della giustizia pubblica: è un dover giuridico del civile legislatore.

2524. *Uguaglianza delle pene.* — Non v' ha dubbio, che le pene minacciate dalla società debbono esser uguali per tutti. Ma non conviene ingannarsi intorno a questa uguaglianza; trattasi d'uguaglianza giuridica, che è quanto dire d'un'uguaglianza in faccia alla legge (2). Questa uguaglianza rispetto alla legislazione penale può formolarsi così: « Ogni socio della so-

(1) *La Società ed il suo fine*, L. IV, c. ultimo.
(2) *La Società ed il suo fine*, L. II c. VIII.

cietà civile trovandosi nelle medesime circostanze, e commettendo il medesimo delitto, verrà processato nello stesso modo e punito ugualmente ».

2525. Or questa *eguaglianza giuridico-penale* non toglie due altre disuguaglianze. Anzi non può mantenersi quell'uguaglianza giuridico-penale, se non a condizione che il legislatore abbia riguardo alle due disuguaglianze che vogliamo indicare.

Le quali nascono dal variare delle *circostanze* accennate nella formola, circostanze del *delinquente*, e circostanze dell'*offeso*. Cioè, tanto il delinquente, quanto l'offeso può essere disuguale, può essere in disuguali circostanze: queste debbono calcolarsi acciocchè le pene sieno uguali.

2526. Ma qui si badi: non ogni disuguaglianza del delinquente, non ogni circostanza dell'offeso vuol essere considerata; ma solo quella, a cui si debbono attemperare le pene, acciocchè mantengano l'uguaglianza lor propria.

2527. Cominciamo dal dimandare: « Quali sono le circostanze dell'offeso, che debbono esser prese in vista dal legislator criminale? »

Rispondiamo: quelle sole, che mutano la *specie*, o la *gravezza* del delitto.

In fatti le pene non avrebbero eguaglianza giuridico-penale, se per diverse specie, e diversa gravità di delitti fossero le medesime. Dunque, se questa *specie*, e questa *gravità* nella stessa specie risulta dalle circostanze e qualità della persona offesa, anche la varietà di queste circostanze dee calcolarsi. In tal fatto non avviene già che il legislatore abbia riguardo alla persona offesa: no, il suo pensiero va al delitto: lo vuol pesare per punirlo secondo giustizia, perocchè, se è più grave, il magistero penale esige che la società ne sia difesa con più rigore. Laonde male intendevano l'uguaglianza sociale-penale quelle legislazioni, che per timore di non offenderla, si credevano obbligate di punire ugualmente un delitto senza riguardo alle qualità della persona offesa (1),

---

(1) Il Gioja, parlando degli statuti delle Repubbliche italiane, pretende aver osservato « che in mezzo alle dispute politiche fece de' passi retro« gradi la legislazione civile, e si VIOLO' L'UGUAGLIANZA PREDICANDOLA » (*Delle Ingiurie* ecc. P. II, Sez. II. c. III, § 1). Scrive oltracciò: « Paragonando « le leggi de' popoli barbari, che dal V al XII secolo sussistettero, con « quelle che furono stabilite dalle repubbliche italiane comparse nel XII e

a quelle qualità, dico, che violate, rendono il delitto maggiore (1).

2528. Passiamo alle condizioni del delinquente: « Quali sono le condizioni del delinquente, che debbono esser prese in vista dal legislatore penale? »

Anche rispetto al delinquente, non v'ha dubbio, debbono esser considerate quelle che mutano la specie o aggravano il delitto, entrando così a formare la risponsabilità giuridico-penale di lui (D. I. 1779-1791).

2529. Oltracciò la sapienza legislatrice dee avvisare tutte quelle circostanze del delinquente, che ajutano a trovar la pena più *efficace* ad un tempo e più *mite* da opporre come controspinta alla spinta criminosa di quegl'individui, che si trovano nelle medesime circostanze.

2530. E nè pur questo si può fare, altro che a caso, e im-

« seguenti, si scorge che nella prima epoca le pene per le ingiurie fatte « agli ecclesiastici erano triple della pena ordinaria, mentre nella seconda « epoca quelle pene s'abbassarono, e divenute all'ordinaria uguali, la su- « periorità della pena restò a maggior guarentigia della sola autorità civile ». (*Delle Ingiurie ecc.* P. I, L. I, c. V, a. 1, § 2).

E in altro luogo: « Le leggi delle repubbliche italiche del medio evo, « dirette DALLA CONFUSA IDEA DELL' UGUAGLIANZA SOCIALE, non introdus- « sero distinzione in quelle ingiurie, le quali contro le donne al pari che « contro gli uomini possono essere commesse, e a pene uguali le assoggetta- « rono, il che è una rea ingiustizia, giacchè le donne sono più sensibili allo « spregio, più suscettive d' allarme, più deboli di corpo » (*Delle ingiurie* ecc. « P. II, L. II, Sez. I, a. II, c. 1, § 2).

(1) Una delle qualità dell'offeso, che non rendono il delitto maggiore, si è, a ragion d'esempio, la ricchezza da lui posseduta. Onde riesce ingiusta, e a' tempi nostri altresì ridicola la legge di Ina re del Wessex, riferita dal Canciani (*Leges Barbarorum* ecc. t. IV, p. 239), che misurava il delitto, per usare un'espressione acconcia del Gioja, col trabucco, supponendo che crescesse in ragione del terreno posseduto dall'offeso. Eccola:

Si Wallus hydam terrae habeat, capitis ejus estimatio sit .	120 solidi
Si autem dimidium habeat.	80 »
Si neutrum habeat. . . . . . . , , ...	60 »

Una legge simile attribuita ad Alfredo il grande è riferita, pure dal Canciani (Ivi, p. 250). Le quali leggi rammentano la maniera che volgarmente s'usa in Inghilterra per indicare la ricchezza d'un uomo, ed è « quell'uomo « vale tanti sterlini ». — Non è che lo spirito sofistico e cavilloso del Gioja, che possa sostenere che il delitto si debba misurare anche in ragione della ricchezza dell'offeso.

perfettàmente, se non si toglie a compilare le statistiche morali, che noi accennavamo.

Nelle quali dovrebbero apparire classificati i delinquenti di periodo in periodo di tempo secondo l'età, il sesso, le professioni, e l'altre distinzioni sociali; apparendo così quali delitti sono più soliti a commettersi da una classe, che da un' altra.

2531. Su questi dati di fatto converrebbe esaminarsi il tenor delle pene, quali sieno più efficaci, e più miti relativamente a ciascuna classe di persone; e per ciascuna stabilire la pena di quell' *indole* e grado d' *intensità*, che raggiunga l'effetto inteso dal magistero penale volto, come vedemmo, « a minorare la frequenza del delitto fino ai due limiti, che costituiscono la misura assoluta delle pene ».

2532. *Indole delle pene.* — Variando adunque l' *indole* e il *grado* della spinta criminosa nelle diverse classi de' cittadini e de'forestieri (perocchè anche contr' a questi dee difendersi la civil società cogli stessi principj di equità), non s'oppone al principio dell'*uguaglianza sociale*, che anche le pene, le quali debbono formare la controspinta, si atteggino diversamente e diversamente s' aggravino: e quando queste diversità non fossero ordinate ad arbitrio, ma calcolate su *statitische morali* esposte agli occhi del pubblico, niuno troverebbe in ciò vestigio d'ingiustizie; vi si troverebbe anzi, se il legislatore mantenesse rigida equalità di pene per le varie classi, a cui le minaccia. E oltre ciò, quella varietà di pena non pure è l'unica via di raggiungere la giustizia penale, ma ella in pari tempo consegue lode di umanità, perchè è l'unica via di mitigarne, più che si possa, il rigore.

2533. Ragioniamo ora delle varie maniere di pene in ispecie.

Pene infamanti — Ad ogni colpa conosciuta dal pubblico è annesso naturalmente certo grado d' infamia corrispondente al grado di quella; giacchè nient'altro è l'infamia, che la pubblica disapprovazione del delitto. L'infamia appartiene dunque alla giustizia naturale, è punizione che segue il delitto co'piedi suoi. Ma sì giusta punizione non può infliggersi alle colpe, se non da un'opinione pubblica retta, giusta estimatrice delle colpe, e tanto meglio, quanto questa opinion pubblica è più uniforme. Ora uno de'più importanti doveri del civile governo si è il non falsare l'opinion pubblica, anzi, co' mezzi a sè convenienti, rettificarla ed illuminarla (2305-2307). L'infamia dunque non dee essere

una punizione esclusiva d'alcuni delitti, ma una parte di punizione che aggiunge la natura e la ragione a'delitti tutti senza esclusione di sorta, e dee essere inflitta dal pubblico, non dal governo. Le quali considerazioni mi fanno desiderare, che i popoli civili tolgano affatto le pene infamanti da' codici criminali, contenti che il delitto sia denunziato al pubblico, e che la pubblica opinione distribuisca ai rei ella sola, che è in questo sola ministra competente della giustizia, il disonor meritato.

2534. Altramente facendo, s'incorrono più inconvenienti, e in vece di servire alla giustizia, se ne altera l' equilibrio, si torce la stessa opinion pubblica dalla rettitudine, e si fomenta l'immoralità. Perocchè,

1.° Se il governo vuol distribuire l'infamia, o egli vuol farlo *secondo giustizia*, e in tal caso dovrebbe assegnarne una porzione a tutti i delitti, il che *gli è impossibile*, ed è *inutile*, facendo già questo da sè stessa l'opinion pubblica ben formata, e non potendo farlo altri che lei; ovvero egli crede di poter crescere ad arbitrio l'infamia su certi delitti quant'è uopo, acciocchè serva di controspinta alla criminosa tendenza, e in tal caso egli *lede* necessariamente la verità e la *giustizia*, e *vuol far l'impossibile.*

Lede la giustizia, poichè l'infamia giusta ha una misura unica, non determinata dall'arbitrio, ma dalla stessa misura del delitto; dunque ella non è di quelle pene, che possono essere accresciute e diminuite secondo il grado della spinta criminosa che cercasi di reprimere; dunque nè pur di quelle, che appartengono al magisterio punitivo.

Vuol far cosa impossibile, perchè si mette necessariamente in opposizione colla opinion pubblica, la qual sola decreta il vero biasimo alle colpe. Dalla quale opposizione ricade discredito sullo stesso governo.

2535. 2.° Che se coll'uso di pene infamanti accresciute ad arbitrio giungesse la legislazione a falsare l' opinion pubblica in qualche parte, con ciò stesso mancherebbe a'suoi sacri doveri, e guasterebbe la pubblica moralità.

2536. 3.° Accrescere i gradi d'infamia dovuti al delitto è seminare un sentimento di malevolenza: è un vero atto di odio contro il delinquente. Se si ottiene dal pubblico sì tristo effetto, che si raccoglie, se non la sostituzione d' una passione

malvagia alla tranquilla e giusta disapprovazione della mente? Il gran bisogno degli uomini non è che s' aumenti l' odio ne' cuori, ma che s' aumenti la benevolenza.

2536. 4.° Tanto più sembrano da evitarsi i castighi che espongono il delinquente alla derision pubblica, e lo abbandonano al maligno trastullo e strazio che prendono di esso la plebe (1) ed i fanciulli (i quali pigliano così per tempo inclinazioni maligne); quand'anzi dee esser desiderabile che pe' rei il popolo concepisca sentimenti di commiserazione, dico di commiserazione morale, che lo inclini a desiderare la sua emendazione prima, e poscia la cessazione della sua pena.

2538. 5.° La *infamia* fattizia ed accresciuta colle dimostrazioni o dichiarazioni pubbliche diventa più ingiusta ancora, quando il delinquente s' emenda: perocchè gli resta inflitta più a lungo del dovere, e forse è macchia che non si può più da lui cancellare, il che provoca in lui sentimenti d'indegnazione, di odio, d'avvilimento e d'impudenza; ciò che difficulta prima il suo ravvedimento, e poscia la stabilità di esso.

2539. *Multe, e pene corporali.* — Sembrami manifesto, che ogni qual volta un delitto reca danno al pubblico tesoro, poniamo, se è un guasto di strada pubblica, ecc., una multa dee pagarsi dal delinquente in risarcimento del danno alla società cagionato. Che se questa multa, che ha natura di risarcimento, non basta a reprimere la spinta criminosa, s'aggiunga la pena conveniente (2). Or questo principio del risarcimento non suol

---

(1) Questi sono que' castighi che la popolaglia ineducata più brama; e troppo sbagliano que' governi, che in sì riprovevole desiderio l'assecondano. « Nel caso d'adulterio commesso dalla moglie con assenso del marito, lo « Statuto ferrarese condanna questo ad essere tratto per le strade pubbliche « sopra una carretta, ornato la fronte di due corna di becco o di bue ». (*Statutorum*, L. III, c. 103). Il più strano si è trovare un autor recente, che voglia far di ciò una gloria alla nostra povera Italia! E pur questo autore si trova, ed è Melchiorre Gioja, il quale alle parole recate soggiunge seriamente così: « Questo (delle corna) ed altri segni emblematici che tro- « vansi ne' nostri Statuti — dimostrano che parecchie idee presentateci « come nuove da Bentham, saranno nuove in Inghilterra, ma non lo sono « in Italia ». *Dell' Ingiurie*, ecc. P. II, L. I, Sez. II, art. II, c. III, § 1.

(2) Chi non ha da pagare, risarcisca col lavoro. Se non può per la famiglia, che, innocente, non si dee avvolgere nel castigo dovuto al colpevole, riman la pena corporale ad infliggergli, quanto basta per reprimere la spinta criminosa comune, secondo i principj indicati.

essere applicato, parmi, con intera costanza. Secondo esso, le spese che sostiene lo Stato a mantenere la giustizia criminale dovrebbero essere risarcite pienamente dalle multe inflitte a' rei che le cagionano (1): come le spese che sostiene per l'amministrazione della giustizia civile-privata dovrebbero essere risarcite da quelli che litigano maliziosamente, o che hanno il torto (2474). Perchè aggravarne gli altri cittadini innocui e pacifici, che punto nè poco incomodano i tribunali?

2540. Ma poniamo a confronto le pene di multa con quelle consistenti in afflizioni corporali. Quali sono le migliori?

Da per tutto dove si può, le multe, perchè meno avviliscono l' uomo, e perciò ne rispettano di più la dignità, quindi ancora sono più miti.

2541. Oltracciò le multe ammettono una precisa graduazione.

2542. La comodità che presta questo genere di pena non fu conosciuta solo nel medio evo (2), dove a prezzo si scontavano tutti quasi i delitti (3); ma ben anco nella più

---

(1) Tuttavia quella porzione di spesa che i rei non posson pagare dee sostenersi dalla società, non aggravarsi agli altri rei che posson pagare.

(2) Il Bentham trova la pena pecuniaria acconcia quando il danno cagionato dal delinquente, o il vantaggio da lui cavatone, è di natura pecuniaria, o tale da potersi valutare in danaro, ma non quando la lesione è di natura eterogenea al danaro, nel qual caso la compensazione non si può misurare esattamente sulla perdita (*Traités de Législation*, t. II.) Ma quell' autore s' inganna manifestamente 1.° confondendo il *soddisfacimento*, colla *pena*; 2.° perdendo di vista che la misura della pena non dee già commisurarsi al delitto, ma solo alla spinta criminosa che dee reprimere; 3.° non accorgendosi che i mali ed i beni anche più eterogenei si commisurano benissimo mediante l' effetto che producono nell' animo umano, come ho fatto osservare nell' opera, *La società ed il suo fine*, L. IV, c. VIII.

(3) Anche la pena imposta all'omicidio si scontava a danaro presso molte legislazioni del medio evo, avvicinandosi esse alla mitezza della primitiva legislazione, ed a quella, che Platone decretava nell'opera delle leggi. Così la legge salica tit. XLIII sancisce: *Si quis ingenuus Francum, aut barbarum hominem occiderit, qui lege salica vivit, octo millibus denarium, qui faciunt* CC *solidos* (s' intendo del soldo d' oro, stimato quaranta denari d'argento) *culpabilis judicetur. Si quis Romanum hominem, convivam Regis occiderit, duodecim millia denarium, qui faciunt* CCC *solidos*, *culpabilis judicetur.*—La legge degli Alemanni tit. XLIV: *Si quis hominem occiderit,* IX *Weregeldis* (Weregeldo specie di multa) *eum solvat*; *si foeminam*, XVIII *Weregeldis.* — La legge dei Bavari, tit. III, n. XIII: *Si quis liberum*

rimota antichità, ne' tempi vicini alla invenzione della moneta (1).

2543. Si oppone: a chi non può pagare si dovranno in tal caso applicare pene corporali, e così i ricchi saranno privilegiati sopra i poveri.

Rispondesi: chi fa questa osservazione dimostra, non aver ben inteso il fine della pena imposta dalla civil società. Con essa non si vuol punire a giusta misura il delitto, ma reprimere la spinta criminosa. Ora, se la società nella classe de' ricchi reprime il delitto colle sole multe, ella ha ottenuto il fine della pena, e cessa ogni altro suo diritto. La società ha un diritto uguale di reprimere la spinta criminosa nella classe de' poveri, ma non può colle multe; il fa dunque col mezzo che può, cioè colle pene corporali. Non si tratta qui d'una distinzione o d'un compartimento da farsi tra ricchi e poveri; no, si tratta dell'esercizio d'un diritto, che ha la società civile verso ciascuna classe, e che in pari tempo è dovere; si tratta del-

---

hominem occiderit, solvat parentibus suis, si habet; si autem non habet, solvat duci, vel cui commendatus fuit (cioè il patrono, o colui di cui egli è cliente) *dum vixit, bis* LXXX *solidos. De foeminis eorum, si aliquid de istis contigerit, omnia dupliciter componantur.* La legge dei Ripuari: *Si quis ingenuus hominem ingenuum Ripuarium occiderit,* CC *solidis culpabilis judicetur.* La legge dei Sassoni: *Qui nobilem occiderit,* MCCCCXL *solidis componat.* — La legge degl'inglesi: *Si quis Adelingum occiderit* (distinguevan gli uomini in Adelinghi, Frilinghi e Ligii; cioè in nobili, liberi e servi), DC *solidis componat; qui liberum occiderit,* CC *solidis componat, qui servum occiderit,* XXX *solidis componat.* La legge dei Frisoni: *Si nobilis nobilem occiderit,* LXX *solidis componat: si nobilis liberum occiderit, solidos* LIV *et unum denarium solvat; si liber nobilem,* LXXX *solidis componat.* La legge dei Longobardi, Lib. I, tit. 9: *Si quis homicidium perpetraverit absconse in Barone, libero, vel servo, vel ancilla, et unus fuerit, aut duo tantum, qui ipsum homicidium fecerit, componat* DCCC *solidis.*

(1) Le espressioni latine *luere, persolvere poenas,* etc. secondo Servio rammentano l'uso antichissimo di scontare i delitti colle multe. Nel L. I di Virgilio al v. 136 scrive quel celebre grammatico, *Luetis, persolvetis. Et hic sermo a pecunia descendit:* ANTIQUORUM ENIM POENAE OMNES PECUNIARIAE FUERUNT. E l'antichità delle multe va fino a quel tempo in cui il danaro pesavasi sulla bilancia. Onde di nuovo Servio (In II. *Æneid.* v. 229): Expendere, *tractum est a pecunia, nam apud majores pecuniarias poenas constat fuisse, cum adhuc rudi aetate,* PECUNIA PONDERARETUR, *quod ad capitis poenam deinde usurpatum est.* La stessa osservazione fa circa la parola *pendere* al lib. VI, v. 20.

l'ottenimento d'un bene pubblico, della difesa di tutti contro gli attentati che stanno per commettersi.

2544. Ma come volete voi trovare una commisurazione fra la multa e la pena corporale, cose del tutto eterogenee, che non hanno un' unità comune »? —

Sempre lo stesso errore, la commisurazione delle due pene è esattissima qualora ottengono entrambe l'effetto stesso di reprimere la spinta criminosa. Ciascuna pena dee esser portata fino a quel grado, nel quale ottenga l'effetto, senza considerazione all'altre, senza bisogno d'alcun confronto coll'altre; poichè non si tratta di giustizia distributiva, o, se si vuole che di questa si tratti, ella viene adempiuta, quando si pone alle due classi ricca e povera un ugual freno al delitto (1).

2545. Alcune altre questioni si posson fare sulle pene di multa, e sulle pene afflittive. Cominciamo dalle prime:

Prima questione: si dovrà commensurare la multa al grado di ricchezza?

Risposta. — No, perchè la causa più ordinaria di delinquere è la cupidigia, e però in ragion di questa suol esser la spinta criminosa. Quindi, se si suppone che i più ricchi abbiano men cupidigia, la spinta criminosa in essi sarà minore; e minore contro-spinta addimanderà. D'altra parte, il grado di cupidigia è anche la misura del dolore che cagiona la multa: perciò, dove la cupidigia è maggiore, sia nel ricco, sia nel povero, ivi la stessa multa riesce più dolorosa ed attiva. Perciò è da stabilirsi uguaglianza perfetta di multe (2).

---

(1) Mostra dunque Melchiorre Gioja di non conoscere affatto il magistero penale, quando volendo censurare lo statuto di Tortona che sostituiva la perdita d'un occhio alla multa di lire 200, che dovea pagare un uomo per la violazione d'una vergine consenziente, e la perdita del naso alla multa di lire 100, che doveva pagare essa vergine consenziente, adduce questa ragione. « Non è necessario di far osservare, che la perdita del naso « deforma infinitamente di più che la perdita d' un occhio. Altronde non « conveniva dimenticare la differenza de'sessi. I vecchi codici riboccano di « simili sbagli di *proporzione* nella sostituzione d' una pena all' altra ». (*Dell'ingiuria* ecc. P. II, L. II, Sez. II, art. I, c. II). La disposizione dello statuto tortonese, e molt'altre de'vecchi codici sono certamente barbare e riprovevoli, ma non già per la ragione della *sproporzione* che vi censura il Gioja.

(2) Tale è anche l' opinione di G. D. Romagnosi, *Genesi del D. P.* § 1569-1576.

2546. Seconda questione: su quali beni debbono cadere le multe? Ossia, supponendo che la multa sia già per sentenza inflitta, e considerandosi come un debito del reo verso la società, su quali beni dee esser levata?

Risposta. — *a*) Primieramente non su que'mobili, che i Francesi chiamano « immobili per destinazion della legge »; i quali sono i necessarj alla sussistenza, come sarebbe il letto del colpevole, della moglie, de'figliuoli, i vestiti necessarj, gli stromenti dell'arte, ecc.: beni che le leggi romane vogliono rispettati anche quando si tratta della riscossione di ciò che è dovuto ad altri creditori.

b) In secondo luogo, dovendo la legge punire il solo colpevole, ed evitare, quant'è mai possibile, che la pena non cada, nè pure indirettamente, sugl'innocenti, e d'altra parte le famiglie e il loro florimento essendo lo scopo proprio e peculiare delle società civili, e non gl'individui (D. I. 735-737), conviene che la multa che si leva non colpisca quella porzion di sostanze, che è necessaria alla famiglia per vivere e andar avanti senza cadere al fondo della miseria; e però nella riscossion della multa vuole aversi riguardo all'età, e alla sanità della moglie e de'figliuoli, e al numero di questi, cose da non abbandonarsi all'arbitrio del giudice o de' riscotitori, ma da fissarsi con leggi sapienti.

2547. *c*) Finalmente si dovrebbe lasciare intatta anche quella porzione che dalla legge costitutiva della società civile venisse determinata come censo necessario ad avere la qualità di cittadino (1690-1693), e sulla quale la famiglia del reo paga la richiesta capitazione.

2548. Qui non posso astenermi dall' inserire un eccellente brano di Platone, che tocca tutte quasi ad un tempo queste avvertenze. Incomincia egli dal non riconoscere altra ragione d'infligger la morte, che la conservazione dell' intera società, la quale si rende impossibile, ove i cittadini incorreggibili si ribellino impunemente all'autorità divina, od alla domestica, od alla civile; e segue appresso parlando della multa con mirabil sapienza: il luogo è questo:

« Che se trovasi un cittadino aver commesso smisurato ol-
« traggio contro agli Dei, o contro a' genitori, o contro alla
« patria, e qui aver egli fisso l'animo suo; il giudice stimi che
« costui, il quale ben istruito ed educato da fanciulletto, non

« s'astenne però dal massimo de'delitti, sia insanabile. Al quale « è pena dovuta la morte, il minimo de'mali. Anzi vituperato, « ad altrui esempio s'uccida fuor del comune (1). Ma AI SUOI « FIGLIUOLI ed A TUTTA SUA STIRPE, se rifuggono da'paterni co- « stumi, poichè son nati da un malvagio, e pur seguirono for- « temente la virtù, sia dato onore e lode (2). Guardisi poi la « repubblica DAL CONFISCARE i danari di niun di costoro; perocchè « debbono rimanere in essa sempre le medesime, sempre eguali « le sorti delle famiglie » (Queste sorti corrispondono appunto a ciò che noi chiamammo il *censo politico*, da tutti gli antichi legislatori intravveduto) (D. I. 1401-1404). « Ma qualora taluno « commise un delitto da scontarsi con multa, la multa si levi « da'beni che egli possiede dopo la sorte: la sorte (il censo « politico, direm noi) rimangasi intatta. E circa quello che so- « pravanza alla sorte, i custodi delle leggi informino con esatta « verità i giudici, estraendone dal catasto la nota, acciocchè « niuno, scarso di fortune, venga privato della sua sorte » (3).

2549. Terza questione: con quali avvertenze si debbono infliggere le pene corporali?

Risposta. — Tutte le pene (eccetto la capitale) potrebbero esser tassate a multa; e le pene corporali potrebbero venire appresso come sostituite a quel tanto della multa imposta, che il reo non può solvere. La quale sostituzione dovrebb' essere prestabilita nel codice criminale, e menzionata nella sentenza.

2550. Le pene corporali poi, che si possono utilmente infliggere in questo caso, senza conseguenze sinistre per la famiglia del reo, sono le verghe, purchè applicate senza grave detrimento della corporal sanità; e in generale ogni dolor vivo, ma passaggiero ed innocuo, le quali pene, dove bastino, son le migliori.

2551. La *prigionia* men dura o più dura non ha conseguenze nocevoli alle famiglie pe' delinquenti scapoli, siene senza famiglia o da essa divisi, e per tutti que' delinquenti

(1) Qual somiglianza anche qui colle leggi ebraiche!

(2) Quant'è bella e delicata questa legge! Non potendosi a meno di contristare col supplizio del padre un'innocente famiglia, pensa il gran filosofo, che la civil società dia loro un compenso, un conforto, atto a confirmarli nel bene! Quanto sono lontane ancora le moderne legislazioni da sentimenti sì giusti ad un tempo e sì elevati!

(3) *Delle Leggi*, L. IX.

oziosi e scioperati, che in vece di giovare alla famiglia, le sono di peso e di danno, i quali, secondo la frase usata dal Romagnosi, non banno « valor sociale » (1).

2552. Ma la *detenzione e la prigionia* può recar danno gravissimo alle famiglie innocenti, trattandosi d'un membro loro utile, il quale le sostiene co' suoi lavori, provvede di lavoro i membri di cui si compongono; e molto più, s'egli solo è abile a dirigerle, o a mantenervi col credito di sua abilità i negozj, gli opificj, i guadagni di cui esse vivono. Nè val punto il dire, che il danno che viene agli innocenti è *indiretto* (la sottigliezza solita de' legisti); poichè non è perciò meno danno, e danno ingiusto, tostochè si possa evitare, come spesso, assai più che non si creda, si può. Ma come si può? Certo non senza sapienza legislatrice; certo, non incominciando dal supporre a priori che non si possa; non col dormire riposatamente in sugli spasimi e in sui gemiti, che si spremono a creature innocenti. Quanto mi viene, senza molto pensare, alla mente, in un argomento, in cui un pensare lunghissimo, uno studio indefesso e collettivo non è più che un dover sacro del civile legislatore, il dirò brevemente. Se il reo, a cui si crede pena necessaria la prigione, è uom di lavoro, si faccia lavorar quanto basta per compensare col suo guadagno il danno e la pena della famiglia da cui s'allontana. Se ciò non basta, quale assurdo ci sarà mai che una società umana, civile, cristiana pensi a compensare in altro modo l'infelice e non colpevol famiglia?

2553. Ma prescindendo dal danno della famiglia, al quale la società civile è obbligata di ovviare diligentemente nell'infliggere a' rei le pene; altro dovere ha il legislator criminale; ed è, provvedere che il reo colla pena non si peggiori, ma si ammigliori (2). Anche questo dover nobilissimo discende da quel generale del fine della società, e dal fine special della pena. — Che si vuole con questa pena? — Diminuire i delitti. — Dunque la società opera contro al suo fine, se colla maniera d'applicare la pe-

(1) « Per *valor sociale* io intendo qui quella facoltà competente ad un « uomo, per la quale lavorando per proprio conto, lavora anche per gli altri, « e per cui esercitando anche un sol genere di lavoro, egli gode della ci- « vile indipendenza ». *Genesi del D. P.* § 962.

(2) « Niun supplicio dato dalla legge, dice Platone, tende al male: ma « suole sempre produrre l'uno di questi due effetti, o di render migliore « il castigato, o certo di renderlo meno malvagio ». *Delle Leggi*, L. IX.

na, ella peggiora colui che castiga, e in lui nutrica, anzi che spenga, l'impeto della spinta criminosa; opera conforme al suo fine, se l'ammigliora. Ella manca dunque al suo dovere non regolando le prigioni in ordine a questo fine. Ma come giungerà ad ottenerlo?

2554. Io stimo che vi giugnerà, se in costituire la pena della prigionia farà prevalere questo concetto: « la prigione dee essere luogo di lavoro e di educazione de' delinquenti ».

2555. Non è dunque la *pena* del carcerato, che si dee cercare nella prigione: ella resta sempre necessariamente annessa 1.° alla reclusione e alla privazione della libertà fisica; 2.° al lavoro assiduo, imposto, ordinato da altri; 3.° alla privazione di que' ristori, che possono cagionare disordine, come del vino e del tabacco (1); 4.° alla educazione morale accompagnata da mezzi forzosi saviamente applicati. La pena diventa in questo sistema secondaria, diventa un mezzo all'ammiglioramento del colpevole; ma non è men pena per questo; solamente ch' ella acquista umana dignità, un cotal pregio agli occhi del colpevole stesso; e se riesce più mite, essa è tuttavia più efficace; perocchè la maniera d' infliggerla ha diminuito il bisogno del suo rigore; la virtù insinuata nel reo, le morali abitudini a lui imposte, valgono assai più a scemare la spinta criminosa che può essere in lui, che non il dolor materiale ed iroso; e la condotta migliore che egli terrà uscito di sua prigione scemerà col buon esempio la spinta criminosa che prima fu col suo mal esempio negli altri eccitata.

2556. Affine d'ottenere che la prigione sia un luogo di educazione e di morale miglioramento, egli è uopo impiegarvi mezzi *negativi*, e mezzi *positivi*. Uno de' mezzi negativi più necessarj si è quello di separare il delinquente dal contagio degli altri prigionieri. Senza la quale separazione, lungi dal potersi sperare il suo miglioramento, egli si peggiorerà indubitatamente: la prigione comune è scuola d' iniquità (2).

(1) In Francia fu vietato il vino e il tabacco nelle prigioni colla risoluzione 19 maggio 1819, e molti vantaggi se n' ebbero indicati nel *Rapporto* del signor de Tocqueville sul *Progetto di legge relativo al regime penitenziario*.

(2) Qual progresso di pervertimento non produssero le carceri in Francia dal 1828 al 1841!

Nel 1828 sopra 1000 accusati, s'ebbero 108 recidivi.

Egli dee dunque balzare agli occhi di chicchessia il vantaggio, anzi la necessità del sistema cellulare, se non adoperato con quel costante rigore, con cui è in uso a Filadelfia, almeno con quel temperamento che fu proposto in Francia nel sensato Rapporto del signor di Tocqueville. Benchè, a mio avviso, rimarrebbe a classificarsi sapientemente i condannati; e a stabilire certa gradazione di vita solitaria, sicchè dall'assoluta solitudine passassero a certi tempi, verificato il miglioramento, quasi di stadio in stadio a vita più sociale, rimosso però sempre ogni contatto cogli altri condannati; giacchè niun uomo proclive al male si può ammigliorare colla mala compagnia, ma sì colla buona. E tuttavia la separazione notturna e diurna de' prigionieri non è più che un mezzo negativo, come dicevamo: impedisce il maggior male, prepara anche la via al bene: ma da esso solo, non può attendersi l'abbonimento de' tristi. Sono i *mezzi positivi*, in cui si dee più confidare; e pur questi son quelli, al cui studio meno s'applicano i filantropi del secolo nostro; colpa il materialismo, e l'incredulità del tempo. L'influenza religiosa, fra i mezzi positivi, è il massimo. I sacerdoti, i religiosi, le suore, i pii cristiani, e le pie cristiane; ecco i veri amici dell'umanità; dal cui soccorso può il perverso ricevere istruzione, conforto, mozione al bene, e finalmente vera conversione a Dio ed alla virtù. Se lo spirito della Chiesa cattolica si lascerà penetrar nelle carceri, vedrannosi i carcerati mutarsi in penitenti: ed è l'unica via di formare de' veri carceri penitenziarj.

2557. *Colonie penali.* — Questo genere di pena ha sommi vantaggi, e non ha gli scapiti della prigione. Può ella forse meglio d'ogni altra essere usata con successo a riguadagnare alla società uomini i più perduti, condotti a vivere in un mondo

---

Nel 1841 sopra 1000 accusati s'ebbero 227 recidivi, cioè più del doppio.

Nel 1828 sopra 1000 condannati s'ebbero 60 recidivi.

Nel 1841 sopra 1000 condannati s'ebbero 154 recidivi, cioè più del doppio.

Nel 1843 sopra 18,322 carcerati erano recidivi 7365, cioè il 40 per cento.

Si riconobbe altresì, essersi organizzato in Francia il delitto: i malfattori s'intendono e comunicano fra loro: la loro società dove mai si formò, se non nelle prigioni? Tutto ciò si rileva dal citato *Rapporto* del sig. de Tocqueville, e dai documenti annessi, somministrati dal Ministro dell' interno.

nuovo, e a dover dimenticare gli eccitamenti al vizio che trovavano nell'antico. Ma non a tutti i governi è dato di avere opportunità di terre lontane ed incolte, ove scaricare il fracidume della propria popolazione.

2558. *Perdita de' diritti politici.* — Questi diritti politici del delinquente sono o qualche *impiego* affidatogli dalla società civile, o il semplice *stato di cittadino*.

Se il delitto ch'egli commette è tale che il dimostra *non idoneo* all'ufficio suo, egli dee essere privato dell'impiego senza compenso.

Ma sarà ella una pena sufficiente questo scadimento dal posto, conseguenza necessaria non tanto del suo delitto, quanto della conseguenza di esso, che è la manifestazione della sua non idoneità? Per rispondere si vuol sempre ricorrere alla gran regola del fine delle pene sociali, che è la repressione della spinta criminosa. Certo, la perdita dell'impiego non pare pena criminale, ma necessaria conseguenza dell'incapacità. Tuttavia essendo ella dolorosa, qualora si avvera che nella classe degl' impiegati produca l'effetto cercato della controspinta per la specie di delitti di cui si tratta; non dee esser accresciuta con altre pene.

2559. Quanto allo *stato di cittadino*, non mi sembra cosa nè utile, nè necessaria, ch'esso si perda mai del tutto. Ma, supponendo costituita la società civile per modo che il poter radicale sia compartito secondo le entrate o le sostanze de' cittadini (1687-1693), questo potere dee naturalmente diminuirsi in ragione che le multe levate sulla sostanza del reo, e l'altre pene inflitte scemarono i suoi averi (1).

E.

Organizzazione.

2560. Ora, riassumendo quanto fin qui noi dicemmo, sono atti del potere autocratico le operazioni materiali ed esecutive che fa egli stesso, i comandi, i giudizj e le leggi che immediatamente da lui emanano.

A queste quattro specie di atti si dee aggiunger la quinta, l'*organizzazione* della società, a cui egli provvede talora per via di semplice comando mutabile, se la società è piccola ed incipiente, più spesso per via di leggi organiche. Il farlo per

(1) Ved. Blackston, t. I, p. 238-240.

via di leggi diviene ben presto obbligatorio, come già dicemmo, sviluppandosi l'incivilimento (2427-2428).

2561. È chiaro che appena si può concepire un potere autocratico reggente una società civile, senza bisogno di ministero; onde, non senza acume, il Bonald trova, che ogni società inchiude di sua natura certa trinità, la persona autocrata che vuole, la persona ministeriale che eseguisce, e la persona suddita, o il popolo che ubbidisce.

1562. L'autocrata comunica alle cariche organiche del proprio potere.

Ma poichè il potere autocratico parte è essenziale all'autocrata, come ogni potere supremo, poniamo il *legislativo*, parte non gli è essenziale, come l'*esecutivo;* quindi la comunicazione può essere o una *delegazione* di tutto o di qualche parte del potere autocratico; ovvero una *comunicazione* del semplice potere esecutivo.

2563. Al potere supremo-delegato appartiene quella specie di governo, che dicemmo *governo-mandatario* (313). Esempio di tal comunicazione di potere sono i *deputati*, che negli Stati costituzionali rappresentano il popolo, avente parte all'autocrazia.

2564. Nel secondo caso, il potere comunicato riceve propriamente nome di *ministero.*

Il qual potere ministeriale ed esecutivo si riduce ne' tre soggetti sociali chiamati da noi l'*agenzia*, il *tribunale*, e la *forza militare* (367).

2565. L'*agenzia* si divide in due rami:

I. Il primo è l'ufficio della *vigilanza politica* (*magistrato politico*); al qual ufficio appartiene

1.° Di vegliare che tutti i membri della società adempiano i loro doveri sociali, e niente facciano contro i medesimi;

2.° Di conoscere i casi ne'quali è necessario l'intervento governativo per regolare le modalità de' diritti;

3.° Di stabilire e mandare ad esecuzione le modalità che, senza recare pregiudizio al *valore* de' diritti di chicchessia, sono necessarie od utili al mantenimento dell'ordine pubblico, ed al bene di tutti, prevenendo i disordini.

II. Il secondo è l'ufficio dell'*amministrazione de' beni pubblici* (*magistrato economico*).

F.

Nomina agli impieghi sociali.

2566. Passiamo al sesto atto del potere autocratico, provvedere le cariche, stabilite coll'organizzazione (2151-2153), di persone acconce a sostenerle.

Può egli il potere nominare agl'impieghi chi vuole, seguendo il suo arbitrio?

Distinguasi il *Diritto signorile* dal *Diritto sociale.*

Il *signore* può nominare chi vuole come procuratore de'suoi proprj affari: nominando chi vuole non offende gli altrui diritti, benchè egli possa offendere la prudenza, possa nuocere colpevolmente a sè stesso e alla sua famiglia, agl'idonei preferendo de' favoriti inetti a condurre utilmente i suoi interessi. Ma se il *signore* è anche *autocrata civile*, dee eseguire fedelmente i doveri sociali.

2567. L'autocrata civile dee regolarsi secondo il Diritto sociale, non secondo il Diritto signorile; e però egli non ha l'arbitrio del signore in nominando le persone alle cariche o agl'impieghi sociali; anzi egli ha la più stretta obbligazione giuridica d'eleggere fra tutti, quelli che, computato ogni cosa, imparzialmente egli giudica essere i più idonei ad adempire gli uffizj.

2568. Ancora, ha giuridica obbligazione di adoperare tutti i mezzi a sua notizia, e in suo potere, per conoscere colla maggior sicurezza possibile quali sieno le persone più idonee, eziandio che esse per modestia e virtù rifuggano dalle pubbliche incombenze onorifiche e lucrose.

2569. Ma dopo ciò, l'autocrata, o chi fa per lui, è il *giudice competente* di questa massima idoneità reperibile, base della giustizia distributiva sociale.

2570. La *maggior possibile idoneità* è dunque la regola unica, secondo la quale l'autocrata, o chi è da lui a ciò delegato, deve eleggere gl'impiegati. Vero è, che nel calcolo di tale idoneità entra un gran numero di elementi, a ciascuno de' quali si dee attribuire il suo peso, non più, nè meno; ma infine la scelta è sempre necessario che cada sulla maggiore idoneità complessiva reperibile, e non su ciò che è di maggior gusto personale all'autocrata. Uno di questi elementi pare dover essere anche la nazionalità. Ma se l'autocrata trovasse persone indubitatamente più idonee tra i forestieri, dopo che nel calcolo fu dato alla

nazionalità il giusto peso, egli dee preferire il forestiero, tanto più che il degno forestiero divien tosto nazionale, ed è acquisto fatto alla patria. Così talora principi illuminati arricchirono i loro Stati di uomini grandi invitati a sè da tutte parti con loro gloria, e immenso sociale e nazionale vantaggio.

2571. Ma gli eletti alle cariche ed agli officj sociali hanno il dover giuridico d' accettare?

Possono le cariche considerarsi o come pesi pubblici, o come vantaggi onorifici e pecuniarj in quanto esse traggono seco la pubblica considerazione, ed economici vantaggi.

A' vantaggi pecuniarj ognuno può rinunziare; così pure agli onori.

A' pesi pubblici niuno può rinunziare, ma può pretendere che sieno distribuiti con proporzione; della quale proporzione il solo autocrata è giudice competente (2153). Perciò il cittadino può dimandare di esser dispensato da qualche ufficio o carica offeritagli; ma dee poi accettarla sommettendosi alla volontà dell'autocrata, qualora questi non gli accorda la dispensa richiesta.

2572. Fra questi pesi il più gravoso nelle colte nazioni è quello del servizio militare. Questo dunque, anche più scrupolosamente degli altri, dee

1.° Essere distribuito fra tutti i cittadini con egualità. Quindi egli par conforme alla giustizia sociale che le famiglie non colpite dalla leva, o per qual si voglia ragione esentuate, debbano sottostare ad una tassa compensativa, secondo giusto calcolo, di quel più che contribuiscono a beneficio dello Stato le famiglie colpite, sia che questa tassa venga calcolata sul principio che vada distribuita alle famiglie colpite, o agl' individui da esse somministrati (2154), sia che venga calcolata sul principio che venga rifusa nel tesoro dello Stato a diminuzione delle pubbliche imposte.

2.° Dee essere il minimo possibile, cioè quel tanto solo che provvede alle guerre che hanno vera ragione sociale.

2573. Infatti, vanno distinte le guerre, che fa il signore in propria difesa secondo il Diritto signorile (guerre dinastiche), dalle guerre che fa la società civile in difesa propria, secondo il Diritto sociale (guerre nazionali). Il signore, se non è anche Capo della società civile, dee esser difeso da que' fra' suoi servi, la cui servitù trae seco anche questo peso (2159). Se poi egli

vuole assoldare altra gente, come spesso avveniva nello stato di famiglia, prima che le civili associazioni fossero costituite, egli non può costringerla, ma dee entrare con essa in un contratto libero. Così, a ragion d'esempio, fece a' nostri di lord Cockrane quando in soccorso de' Greci co' suoi beni privati armò una fregata.

2574. Per altro egli è troppo conveniente che la società civile difenda il suo autocrata anche s'essa non ha con lui legame alcuno servile.

G.

Vigilanza sociale.

2575. La vigilanza od ispezione sociale, una vigilanza suprema ed universale sull'esecuzione de' dati comandi, de' dati giudizj, delle date leggi, e specialmente sugl' impiegati da lui nominati, è il settimo atto, non men di dovere che di diritto, del potere autocratico.

« Quelle azioni degl'individui, dice acconciamente il signor
« Bàroli, le quali per nulla affatto influiscono sul fine sociale,
« non sono un legittimo oggetto di tale potere ».

« Questo diritto non è solo limitato circa gli oggetti, ai quali
« giuridicamente può essere estesa la sua attività, ma lo è
« pure in relazione ai mezzi che l'imperante è autorizzato ad
« impiegare per procurarsi la cognizione della vera posizione
« della città, o delle singole azioni dei sudditi. Questi mezzi
« debbono essere approvati dalla retta ragione, tali cioè da
« non essere contrarj alla legge morale giuridica. — Lungi da
« lui, per giugnere a questa meta, tutto ciò che sa di corru-
« zione e di turpitudine. Questi mezzi immorali, mentre lo de-
« gradano ed avviliscono agli occhi del popolo, accostumano
« il popolo alla immoralità, alla seduzione ed alla perfidia, e
« però, in ultima analisi, riescono micidiali alla stessa pro-
« sperità dello Stato » (1).

§ 2.

Atti governativi che può fare il potere autocrata per altrui mezzo.

2576. Nel potere autocratico si contengono adunque tutti affatto i poteri governativi; tutti gli atti che fin qui enumerammo.

(1) *Diritto naturale pubblico interno*, § 180.

Ma alcuni di essi, il vedemmo, sono a lui così *essenziali* ch'egli non può spogliarsene; altri può comunicarli a' ministri.

Quali sono i poteri essenziali dell'autocrata? Tutti i supremi: il *supremo comando*, il *supremo giudizio*, la *suprema legislazione* e la *suprema ispezione*. Questi egli può delegare, ma non alienare, senza cessare egli stesso.

Gli altri, può commetterli altrui; può, istituendo un ministero, operare per mezzo d'organi. Al *ministero sociale* appartengono dunque 1.° gli atti di esecuzione materiale, 2.° i comandi e le disposizioni inferiori, 3.° i giudizj inferiori, 4.° la inferiore ispezione.

Le altre cose che desiderar si possono circa l'esercizio di tali uffizj facilmente si trovano ne' trattatisti; onde a noi par già tempo di levar la mano dal lungo lavoro.

PARTE III.

APPENDICE ALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO. — DELLA COSTRUZIONE MIGLIORE DELLA SOCIETÀ CIVILE.

2577. La Filosofia del Diritto adunque qui per noi finisce. Ma non possiamo lasciarci cader di mano interrotto il filo delle scienze, che, sebben divise, a cagione di metodo, non sono agli occhi nostri veramente più, ma sono una scienza sola, un solo, quasi diffuso in ampio spazio, lume della mente, una sola sapienza. Di cui ne sta innanzi all'animo delineata, benchè imperfettamente, l'immagine bellissima, quale non possiamo rendere negli scritti molteplici e troppo angusti, nè consegnar fedelmente ai segni tardi e spezzati delle parole. Vogliamo dunque avvertito il lettore, prima di chiudere questo libro del Diritto sociale civile, quanto egli si stia da lungi dall'esaurire la *scienza della civil società.*

CAPITOLO I.

DOVE FINISCE LA FILOSOFIA DEL DIRITTO, IVI COMINCIA LA FILOSOFIA DELLA POLITICA.

2578. La quale scienza vastissima e nobilissima della società civile va bipartita, poichè la città non può essere ottimamente ordinata, se non mediante due somme virtù, la *giustizia*, e la *prudenza*. La giustizia è l'oggetto del Diritto, la prudenza è l'argomento della Politica. Ma la *prudenza* non può che venir seguitando co' suoi passi la *giustizia:* perchè se volesse precederla cesserebbe d'esser virtù, diverrebbe astuzia e scelleraggine. Quindi la *Filosofia della Politica* è tal disciplina che comincia là appunto, dove la *Filosofia del Diritto* finisce: ella è dunque la seconda parte della Scienza sociale civile; la prima parte della quale è il Diritto.

2579. E a vedere come la dottrina del Diritto lascia luogo alla dottrina della prudenza sociale, ossia alla Politica, si consideri che le norme della giustizia non determinano tutto ciò che può essere determinato nella civil società; onde lasciando elleno

più cose indeterminate nella composizione e nell'azione del corpo sociale, queste ricevono la loro determinazione dalle norme della prudenza, e così niente nella città rimane abbandonato al caso, ma riesce tirato e ordinato ogni cosa a regola d'arte.

2580. E di vero, la società civile può esser giusta non in una sola maniera, ma in molte. Bisogna adunque cercare fra tutti que'diversi casi in cui si verifica la condizione che nella società civile non v'ha ingiustizia, quale sia quello che la mette più al sicuro da' turbamenti, e che facilita più il progresso dell'umana felicità; e questo caso, questa determinazione della società, che noi chiamiamo il suo *stato regolare*, dalla sola prudenza civile viene indicato.

CAPITOLO II.

IN CHE MODO LE NORME SUGGERITE DALLA POLITICA POSSANO CONSIDERARSI COME NORME DI DIRITTO, E LE NORME DEL DIRITTO COME NORME DELLA POLITICA.

2581. Ma la stessa prudenza civile rientra poi sotto un altro aspetto a formar parte del Diritto, perocchè se tali norme giovano a dirigere l'azione del governo in modo che la società civile ottenga più pienamente il suo fine, egli è chiaro che elle divengono altrettante obbligazioni giuridiche pe'governanti.

2582. Viceversa, non v'ha un solo principio di giustizia, che non si possa considerare come una norma eccellente in politica: sì perchè la società civile è fatta prima di tutto pel mantenimento della giustizia; sì perchè dalla giustizia universalmente mantenuta nasce la sua floridezza; e sì perchè gli uomini associati non debbono, non possono secondo natura considerare il loro associamento per un bene, quand' esso non si potesse conservare che coll'ingiustizia. La politica stessa dee voler ottenere prima il fine remoto della società, che è il principale e che nel bene morale consiste, che non sia il fine prossimo che ha ragione di mezzo (1).

2583. Quindi è, che fra le parti principali della Filosofia della Politica noi collocammo la dottrina del fine rimoto e del fine prossimo della società civile, e della relazione che passa tra

---

(1) *La società ed il suo fine*, L. II, c. V-VII.

questi due fini, de' quali il secondo dee servire al primo. Così egli accade, che la stessa Politica partecipi della nobiltà del Diritto, e sia da questo santificata.

2584. E tuttavia niente vieta, anzi egli è necessario, che il Diritto sia trattato separatamente dalla Politica, quasi scienze diverse o meglio parti distinte dell'unica scienza sociale. Imperocchè egli è certo, che ogni principio di diritto è un' eccellente regola da seguirsi in politica; ma la natura però di quel principio è d'esser giuridico, e il suo valore politico non è che una relazione accessoria. All'opposto i principj politici, cioè le norme secondo le quali la società governata fiorisce, sono di natura loro politiche, cioè tendenti all'utilità sociale, ed acquistano qualità giuridica solo relativamente a'governatori, pe'quali riescono giuridicamente obbligatorie.

2585. Ad ogni modo il tracciare qui in fine le principali fra le norme politiche servirà di compimento e corona alla Filosofia del Diritto sociale-civile, perchè sotto qualche aspetto v' appartengono, e gioverà quasi d'introduzione a quella parte della Filosofia della Politica che non abbiamo ancor pubblicata.

CAPITOLO III.

SI DELINEA LA COSTRUZIONE REGOLARE DELLA SOCIETÀ CIVILE. — PRIMA SUA CONDIZIONE, LA GIUSTIZIA.

2586. Essendo il dover primo e più elementare di chi governa la civil società il conservarla (giacchè le società esistono e basta conservarle e migliorarle), noi cercammo nella Filosofia della Politica prima di tutto, qual debba essere la sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società; e investigammo così il principio di loro conservazione, che facemmo consistere in una forza, da determinarsi poi, che in ogni società, e in ogni periodo di esse, si trova prevalente a tutte le altre. La governativa sapienza è quella che dee distinguere questa forza dall'altre tutte che influiscono contemporaneamente sulla società; dee impossessarsene, e renderla scopo di tutti i suoi provvedimenti, acciocchè nè ella perisca trascurata, nè le esca di mano. La quale investigazione ci fornì questo risultato confortevole: che nell'età nostra la forza prevalente

nelle società civili d'Europa sta collocata nel rispetto alla giustizia in tutta l'estensione e l'altezza di questa parola (1).

2587. Ma la società civile ha natura determinata dal suo fine, così, che ella non è più civile se dal suo fine travia. Dunque è da dire, che il governatore di essa meno intende a conservarne l'esistenza, quanto più col suo operare la snatura, e tanto più la snatura, quanto meno la volge al suo fine. Ci occupammo adunque di poi a determinare la natura ed il fine della civil società: ricerca che ci condusse allo stesso termine della precedente, a riconoscere con piena evidenza che la giustizia, la moralità, la religione, supremi beni dell' uomo, soli atti a felicitarlo, costituiscono quel fine ultimo, al quale da'governatori si dee ordinare e far servire il fine prossimo della civil società, che è l'acquisto de' beni e de' piaceri sociali. Così la *dottrina del fine* e la *dottrina della forza prevalente*, consociate insieme, ci porsero un' unica e semplice conclusione, colla quale stabilimmo il principio e criterio supremo della Filosofia della Politica (2).

2588. Secondo la tavola sinottica che abbiamo posta in fine alla Prefazione della Filosofia della Politica, e che ne mostra il disegno e la distribuzione, al trattato del fine della società civile dee seguir quello della sua *naturale costruzione.* Egli è in questa parte, che la scienza politica, ed il Diritto, benchè in perpetua alleanza, si distinguono maggiormente, e spiegano le forme proprie delle due dottrine. Il che meglio apparisce, se si suppone o finge che v'abbia una nazione deliberata a darsi la miglior forma di governo possibile, e che, consentendo al bene pubblico tutti gl'interessati, elegga una commissione de'più sapienti e giusti uomini, i quali debbano comporle la nuova sua costituzione. Tutti i padri si compromettono in essi, tale è la finzione, salvi i loro diritti naturali e domestici. Qualunque sia in tal caso la costituzione che venisse proposta dal congresso di que' sapienti, purchè conscienziosamente dettata, sarebbe giusta, non potendovi essere ingiustizia là dove conviene il consenso di tutti gl'interessati: eppure rimane ancora a vedere, se ella è prudente: conciossiachè noi abbiamo già veduto, potersi le società comporre su convenzioni eque, ma non prudenti

(1) *Della Sommaria cagione* ecc. c. XVI e XVII.

(2) *La società ed il suo fine.*

(346-366). La Filosofia della Politica dee dunque ajutare il lavoro di questi savj; dee rispondere alla questione « qual sia la costituzione civile non pure giusta perchè dall' autorità legittima costituita, ma ben anche prudente ». Questa costituzione è quella che organizza la società nel modo a lei più naturale: noi chiamiamo *regolare* questa costituzione, irregolari le altre. Tracciamo dunque le prime linee quasi a proemio, come dicevamo, di questa parte della Filosofia della Politica che dee seguitare alla già pubblicata.

CAPITOLO IV.

CONTINUAZIONE. — SECONDA CONDIZIONE. — PRINCIPIO DELL' EQUILIBRIO FRA LE COSE CHE SI ATTRAGGONO.

2589. A rinvenire questo stato o *modo regolare* della civile società, egli è necessario che ci rammentiamo delle tre sommarie forze che operano in essa, e che dicemmo essere 1.° lo spirito dell'uomo; 2.° le cose che hanno nozione di bene e di male; 3.° l'organismo sociale (1). Convien ritornare mai sempre a queste tre ultime forze, che sole operano nella società, quando si vuole indagare ciò che può migliorare la sua condizione, come pure quando si cerca ciò che può turbarla; poichè le forze, fino che non sono disposte in certi rapporti fra loro, hanno il poter di produrre tanto il bene, quanto il male: il determinare questi rapporti è l'oggetto della Filosofia della Politica.

2590. L' *organismo*, la forma del governo, o, più generalmente, il compaginamento sociale, non può chiamare a sè, prima dell' altre, la nostra attenzione; poichè per determinare qual sia il compaginamento migliore della società civile, bisogna aver già sciolto lo stesso problema circa la distribuzione della seconda forza, cioè delle *cose desiderabili* ai sozj e delle loro contrarie; bisogna cioè: « Trovare nella società quel collocamento degli oggetti che hanno nozione di bene e di male, che più influisca al bene sociale » (2).

2591. La relazione poi fra la prima forza, tutta interna, cioè

(1) *Filosofia della Politica,* Vol, I. facc. 52 e segg. *Della sommaria cagione* ecc. c. XIII.
(2) Ivi.

lo *spirito*, e le due altre, esterne, cioè i beni ed i mali, e l'organismo, si discopre considerando lo spirito dell'uomo nelle sue due distinte qualità di essere attivo, e passivo. L'*attività* è ciò che forma la forza dello spirito; la *passività* è ciò che dà luogo alla seconda e alla terza forza, ciò che fa nascere la forza delle cose che hanno nozione di bene e di male, e la forza dell'organismo; perocchè queste cose non influiscono sulla società civile, se non in quanto influiscono prima sulla spirito dell'uomo, e perciò in quanto questo spirito è relativamente ad esse *passivo*.

2592. Tuttavia, per ritrovare quale sia la costruzione regolare della società civile, non basta fermarsi a considerare qual sia la disposizione migliore dello spirito degli uomini che la compongono, sebbene questa disposizione abbia la maggiore influenza su di lei: si dee cercare principalmente la costruzione regolare della società civile nella seconda forza, cioè nelle cose che hanno nozione di bene e di male; onde la ricerca riesce ancora alla soluzione del problema suddetto, « quale sia il migliore collocamento o distribuzione nella società civile di tutti quegli oggetti che aver possono per l'uomo nozione di bene e di male ».

2593. La prima condizione di questo collocamento è presupposta; è che esso sia conforme alla giustizia. Si tratta adunque di vedere fra tutti i casi in cui questa distribuzione può esistere con giustizia, quale sia preferibile per la felicità sociale; perchè conosciuto quale sia preferibile, si possano rivolgere all'ottenimento di esso tutti i mezzi che stanno in mano e son proprj del governo della società.

2594. Cerchiamo un principio che ci diriga nella soluzione d'un problema così generale. Qual dee essere la ragione, per la quale una data distribuzione delle dette cose meriti esser preferita ad un'altra, e per conseguente esser giudicata più regolare? Ella non pare poter essere, che la seguente. Le cose che hanno nozione di bene e di male si dividono in diverse specie: ciascuna delle quali, quando è posseduta da una persona, inclina quella persona a desiderare e volere il possesso dell'altra specie affine, che ancora ella non possiede. Quest'inclinazione e impulso, questa cotal tentazione avverata in una moltitudine di persone è sempre la forza che turba la società. Il turbamento dura fino che la massa delle persone così tentate abbia otte-

nuto ciò che brama: ottenutolo, le cose si ricompongono a tranquillità. Lo stato adunque della società civile, nel quale le persone che la compongono si ritrovano in questo conato o in questa tendenza, è uno stato irregolare e soggetto ogni istante a turbamento e a mutazione; mentre lo stato contrario è lo stato regolare. Quindi viene il criterio politico, che LE SPECIE DE' BENI CHE NATURALMENTE SI ATTRAGGONO DEBBONO TROVARSI CONGIUNTE NELLA SOCIETÀ CIVILE, O SIA EQUILIBRATE FRA LORO; perocchè se una specie s'accumula in gran quantità nelle mani di certe persone, e un'altra specie s'accumula pure in gran quantità nelle mani d'altre persone, ad ogni leggera occasione, che serve di conduttore, scoppia a guisa di fulmine la tensione delle due specie l'una inverso l'altra per ristabilire il loro equilibrio.

2595. E si consideri bene, che tale scoppio e turbamento che accade nella società quando un bene accumulato tende ad equilibrarsi con un altro della specie a lui vicina, pure accumulato, non è ad imputarsi solo alla *perversa attività* dello spirito umano, ma anzi, come dicevamo, alla sua *passività*, alla sua debolezza. Se l'uomo è tentato al male, dee esservi una forza indipendente da lui, che lo inclina, sebbene egli possa resistere alla medesima; intanto questa forza, appunto perchè da lui indipendente, è sentita dall'uomo, secondo natura, sì buono come cattivo. Laonde anche allorquando noi non sapessimo di che bontà, o malvagità d'uomini una società sia composta, potremmo tuttavia conghietturare a ragione, che quella società sarà soggetta a tanto maggiori torbidi e movimenti, quanto gli uomini che la compongono avranno un numero maggiore di tentazioni a produrli. Ora tale è il gran difetto della *società irregolare;* perocchè essa è quella, dove i membri che la compongono provano maggiori tentazioni di turbarla, perchè hanno a ciò fare maggiori mezzi; il quale stato si verifica ogni qualvolta si trovano divise l'una dall'altra quelle specie di beni che si attraggono e quasi desiderano reciprocamente.

CAPITOLO V.

CONTINUAZIONE. — ENUMERAZIONE DE' BENI CHE TENDONO AD EQUILIBRARSI.

2596. La qual cosa acquista vie maggior evidenza se noi enumeriamo le specie principali di questi beni, e consideriamo

come ciascuna inclini l' uomo a impossessarsi della sua vicina. Queste specie di beni riduconsi alle seguenti: 1.° popolazione; 2.° ricchezza; 3.° autorità civile; 4.° forza materiale (militare); 5.° scienza; 6.° virtù.

La scienza e la virtù sono forze invisibili dello spirito: e il ragionamento che si può far su di esse è strettamente legato con quello che riguarda l' attività dello spirito.

Rispetto poi alle prime quattro forze, popolazione, ricchezza, autorità civile, forza materiale, non è difficile scorgere come l'una tiri a sè l' altra assai facilmente, come l'uno di que'beni dia all' uomo il mezzo, e quindi la tentazione d' impossessarsi dell' altro.

CAPITOLO VI.

CONTINUAZIONE. — EQUILIBRIO FRA LA POPOLAZIONE E LA RICCHEZZA.

2597. Se consideriamo la relazione fra la *popolazione* e la *ricchezza* nella società domestica, noi troveremo che nel loro equilibrio consiste la legge per cui la *famiglia* è costituita in modo regolare e tranquillo: questo è il primo equilibrio necessario alla perfetta costituzione dell' umanità.

2598. In fatti, dando un' occhiata alla condizione delle società famigliari ne'loro rapporti scambievoli, prima dell' istituzione della società civile, si rileva che il numero de'figliuoli era il fonte di loro ricchezza, ossia che la numerosa figliuolanza costituiva la forza famigliare, attraente a sè la ricchezza. Alla scarsezza de'figliuoli suppliva la servitù. Quindi le famiglie, la cui ricchezza non trovavasi in proporzione colla forza famigliare (figliuoli, e servi), andavano soggette ad impoverire, inette a resistere alla forza famigliare prevalente d'altre famiglie. Mancando dunque l'equilibrio proporzionale della *forza famigliare* colla *ricchezza*, la costituzione sociale della famiglia può esser giusta, ma è irregolare; ossia non al tutto costituita secondo quelle leggi naturali, che le danno sicurezza e quiete.

2599. Se or noi trasportiamo questa considerazione nella società civile, vedremo che lo squilibrio fra la figliuolanza e la ricchezza quando si avvera in un gran numero di famiglie, vi cagiona turbamenti. Perchè le sommosse così frequenti di operai? Sono famiglie, in cui abbonda la popolazione e scar-

seggia la ricchezza. Perchè la guerra fra la plebe, e la nobiltà? Perchè nella prima è accumulata la popolazione, nella seconda la ricchezza; e tendono ad equilibrarsi.

2600. Considerazioni molte si potrebbero fare, dedotte dalla stessa legge, per ispiegare alcune relazioni, vicende e lotte delle nazioni fra loro.

CAPITOLO VII.

CONTINUAZIONE. — EQUILIBRIO FRA LA RICCHEZZA E IL POTERE CIVILE.

2601. Nulla certo ripugna alle leggi della giustizia, che l'amministrazione della società civile sia data in mano a quelli che non hanno ricchezza; perchè la ricchezza e il diritto di governare non sono cose essenzialmente unite e indivisibili, e s'acquistano per titoli diversi (311-314, 354-366).

Tuttavia, ove ciò avvenga, si potrà ben dire che la società civile è giusta nella sua costituzione, se i titoli giuridici non mancano; ma non si potrà dire ch'ella sia regolare. Come giusta, ella non sarà soggetta a quei mutamenti, che talora produce la forza che ha sullo spirito umano l'amore della giustizia; ma come irregolare, non potrà essere al sicuro da quelle scosse e perturbazioni, che cagiona in essa la *debolezza* degli uomini, quando questi si vedono grandemente lusingati e tentati a produrle.

2602. Così, nel caso da noi supposto, quelli che hanno nelle mani loro accumulata la ricchezza, e che sono tuttavia esclusi di fatto dal governo civile, saranno grandemente tentati di far uso delle proprie ricchezze a spogliare dell'autorità quelli che ne sono stati immessi in possesso, e che si ritrovano privi di ricchezza: il che avverrà indubitatamente, quand'anche i ricchi stessi abbiano consentito per imprudenza, o anche sieno stati gli autori di tal governo; perocchè coll'andare del tempo non potranno resistere alla tentazione.

Viceversa poi, quelle persone che sono state investite della civile autorità, e che non hanno ricchezze ad essa corrispondenti, saranno inclinate e tentate a rivolgere l'autorità civile, che posseggono, non tanto al bene comune, quanto ad arricchire sè medesime; che è quanto dire ad acquistare ciò, di cui

patiscon difetto, e che veggono esser loro necessario anco per difendere contro l'ambizione de' ricchi il diritto che hanno di governare.

2603. Conciossiachè dunque la ricchezza sia un mezzo per difendere il diritto di governare, e il diritto di governare sia un mezzo a difendere la ricchezza, consegue che nè il diritto di governare, nè le ricchezze sono sicure dall'avidità e dall'ambizione, se fra loro non si bilanciano; cioè se il potere civile non riesca distribuito di *fatto* con quella stessa proporzione, in cui distribuita ritrovasi la ricchezza. E che il potere civile sia compartito secondo la proporzione della ricchezza, egli è anche conforme alla natura della cosa ed alla equità (213-254).

CAPITOLO VIII.

CONTINUAZIONE. — EQUILIBRIO FRA IL POTERE CIVILE E LA FORZA MATERIALE.

2604. Lo stesso può dirsi della forza materiale (militare), e del potere civile, mentre egli è evidente che il potere civile non sarà mai sicuro, se il potere militare non è distribuito allo stesso modo che il civile: il qual equilibrio però non vogliamo che avere accennato come evidente.

Perchè i pretoriani disponevano dell'impero romano? perchè lo stesso facevano sovente i giannizzeri dell'ottomano? Perchè un capitano che possa disporre d'un gran esercito riesce spessissimo pericoloso, massime nelle repubbliche? È il potere militare, che si trova di fatto in mani diverse da quelle in cui è il potere civile; e però inclina, con potente attrazione, ad unirsi con esso, a ristabilir l' equilibrio.

CAPITOLO IX.

CONTINUAZIONE. — EQUILIBRIO DEL POTERE CIVILE-MILITARE COLLA SCIENZA.

2605. Nè, per quelli che hanno uso di meditare, riuscirà meno evidente la necessità che la *scienza* influisca nel governo; e v'influisca così fattamente, che fra la *scienza*, e il potere *militare-civile* vi abbia equilibrio; sicchè chi più sa, possegga una parte maggiore di civile autorità.

2606. Certo trattasi di un equilibrio approssimativo, non potendosi avere un equilibrio perfetto: trattasi che tutti gli ordini sociali pieghino verso a quell'equilibrio; sicchè colla loro inclinazione impediscano quello squilibrio, che non iscoppia nè divien rovinoso se non quando è grandissimo.

2607. Come può stare in piè quel governo, o come può conservarsi nel medesimo stato, sotto il reggimento del quale tutti gli uomini più illuminati della nazione fossero messi da parte, spregiati, inuditi? In che si occuperà tutta questa gente istruita, se non a comporre al governo censure e satire atroci per manifesta verità? a immaginare riforme, teorie sociali, costituzioni nuove tanto più seducenti, quanto più opposte all'odiosa realità? Non nasceranno allora gli enciclopedisti, e non sorgeranno i filosofi della rivoluzione? non brulicheranno, non si moltiplicheranno da per tutto come le cavalette? Perchè la classe media divenne così pericolosa ai governi, se non per l'istruzione ed il sapere soprabbondante, che non può starsene senza aspirare all'acquisto d'una corrispondente quantità d'influenza sociale?

CAPITOLO X.

CONTINUAZIONE. — EQUILIBRIO DELLA SCIENZA COLLA VIRTÙ.

2608. Che se la *scienza* non ha il contrappeso della *virtù*, si falsifica, e si rende la maggior nemica del genere umano. Questo squilibrio però non appartiene propriamente alla società civile, ma alla universale e teocratica. Poichè come la legge della regolare costruzione della famiglia consiste nell'equilibrio fra la popolazione e la ricchezza, così la legge dello stato naturale e regolare della società del genere umano e della Chiesa consiste nell'equilibrio fra la scienza e la virtù.

2609. Ma come lo stato irregolare delle famiglie scompiglia la società civile, così dalla irregolarità che si mette nella società teocratica, mediante lo squilibrio fra la scienza e la virtù, ridondano le maggiori sciagure nella civile associazione.

2610. D'altra parte, se quelli che governano la città hanno ricchezza e sapere; che faranno, privi che sieno di virtù, se non abusare delle loro forze e della loro autorità, corrompere i cittadini, esercitar la tirannide?

CAPITOLO XI.

RICAPITOLAZIONE DEGLI EQUILIBRJ SOCIALI.

2611. Riassumendo adunque, diciamo potersi riguardare per una legge cosmica, per una legge cioè del mondo sì fisico come morale, la seguente: « ogni movimento ed azione, sia regolare, sia irregolare, nasce dal conato di due forze, che prive del loro naturale equilibrio cercano d'acquistarlo ».

2612. Applicando questa legge dell' universo alla particolare indole del genere umano per indagare le cagioni de' continui suoi turbamenti sociali, abbiamo in primo luogo riconosciuto avervi una tendenza innata negli uomini alla giustizia, e quindi trovata la necessità di un equilibrio fondamentale:

Equilibrio di primo ordine
necessario alla perfetta costituzione della società civile.

IL FATTO SIA EQUILIBRATO COL DIRITTO.

2613. Immaginando poi uno stato della società civile, in cui questo equilibrio abbia ottenuto pienissimo luogo, ricercammo se tolta via tale causa di turbamento, ne restavano altre, e trovammo, che non bastava che lo stato della società fosse giusto, cioè che tutti i beni si possedessero a giusto titolo, acciocchè si conservasse tranquillo, ma che anche niente avendovi che fosse contro giustizia, esso potea esser turbato, a cagione di certe specie di beni che si attraggono scambievolmente, i quali perciò doveano essere equilibrati, acciocchè non cagionassero turbamento, attraendosi con soverchia veemenza quando fosser divisi: di che avemmo l'

Equilibrio di secondo ordine
necessario alla perfetta costituzione della società civile.

LE SPECIE DI BENI CHE SI ATTRAGGONO DEBBONO ESSERE EQUILIBRATE FRA LORO.

2614. Cercando appresso di ciò, quali sieno tali specie di beni che hanno sì gran tendenza ad unirsi, noi trovammo ridursi elleno a sei, cioè: popolazione o forza famigliare, ricchezza, potere civile o diritto di governare, forza materiale, scienza, virtù: dalle quali conseguono cinque equilibrj tutti necessarj ugualmente all'ottima costituzione dell' umanità.

2615. Il primo equilibrio passa fra la forza famigliare e la ricchezza, rende *regolare* e sicuro lo stato delle famiglie, e s' esprime così:

Parte prima dell' equilibrio di second' ordine.

SIA EQUILIBRIO FRA LA MOLTIPLICAZIONE DELLA SPECIE UMANA NELLE SINGOLE FAMIGLIE, E LA RICCHEZZA DELLE MEDESIME.

Il quale equilibrio, sebbene proprio della società domestica, è necessario alla civile, che è un aggregato di società domestiche.

2616. Il secondo equilibrio vuole bilanciata la ricchezza col potere civile, ed il terzo dimanda che sia bilanciato il potere civile colla forza materiale. Questi sono i due equilibrj che costituiscono in uno stato *regolare* propriamente la società civile *esterna*, rimovendo due speciali cagioni di turbamento: e così si formolano:

Seconda parte dell' equilibrio di second' ordine.

SIA EQUILIBRIO FRA LA RICCHEZZA ED IL POTERE CIVILE.

Terza parte dell' equilibrio di second' ordine.

SIA EQUILIBRIO FRA IL POTERE CIVILE E LA FORZA MATERIALE.

2617. La forza materiale ha due oggetti: l' interna tranquillità, e la difesa dagli esterni nemici. Rispetto al primo, la forza materiale non è che una parte essa stessa del potere civile; e tale si può considerare anche rispetto al secondo; se non che questo secondo oggetto non è necessario al pieno potere civile; mentre, quand'anco non ci fossero esterne aggressioni, il governo sarebbe pienamente costituito, avendo a suo scopo permanente l' interna amministrazione. Quando si considera la forza materiale come difesa contro a' nemici esterni, essa può chiamarsi *forza nazionale*, e corrisponde nella nazione a ciò che è *forza famigliare* nella famiglia. Laonde si possono considerare i detti due equilibrj come un solo, se si riguarda il potere militare come una parte del poter civile.

2618. Restano i due ultimi equilibrj fra il potere civile-militare e la scienza, e fra la scienza e la virtù. Quest'ultima fa riuscire regolare la società universale dell'uman genere, della quale non sono che parti le società civili. Segnando qui anche questi due ultimi equilibrj, già comincieranno a risaltare agli

occhi del lettore le principali fila del nostro sistema politico-giuridico.

Qnarta parte dell'equilibrio di second'ordine.

SIA EQUILIBRIO FRA IL POTERE CIVILE MILITARE E LA SCIENZA.

Quinta parte dell'equilibrio di second'ordine.

SIA EQUILIBRIO FRA LA SCIENZA E LA VIRTU'.

Tutti questi cinque equilibrj sono parti dell'equilibrio generale, che abbiam veduto esser necessario alla tranquillità sociale, fra quelle diverse specie di beni che si attraggono scambievolmente.

CAPITOLO XII.

CONTINUAZIONE. — TERZA CONDIZIONE DELLA REGOLARE COSTRUZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE, LE DISUGUAGLIANZE SOCIALI CONSENTANEE ALLA NATURA.

2619. Abbiam veduto che questo equilibrio generale, di second'ordine, realizzato colle cinque applicazioni enumerate, è necessario a determinare e sciorre il problema « qual sia lo stato tranquillo della società ». Mediante l'equilibrio di prim'ordine, cioè quello che dee passare tra il fatto e il diritto, avevamo cominciato a scioglierlo, ma la soluzione rimaneva indeterminata; poichè collo stabilire che nella società vi dovea essere in tutte sue parti giustizia, si assegnava solo una delle condizioni dello stato di tranquillità, la quale non determinava uno stato unico; poichè si può imaginare una società dove, benchè ella sia organizzata in più maniere, si verifichi sempre quella condizione della giustizia. Dunque restava ancora a vedere, quale fra tutte queste diverse organizzazioni della società egualmente giuste fosse preferibile relativamente alla tranquillità e alla stabilità da noi desiderata. Or cercando questa nuova condizione della pubblica tranquillità, la ritrovammo nell'equilibrio proporzionale fra le diverse specie de' beni enumerati; e concludemmo, che lo stato tranquillo della civile società sarà quello, nel quale non solo tutti i beni sieno distribuiti secondo giustizia; ma di più le diverse specie di beni indicate stieno fra loro compartite in proporzione; di maniera che da per tutto in ragione della ricchezza sia la figliuolanza; in ragione del potere civile e della

forza materiale, ch'è sua sanzione, sia la ricchezza; in ragione della scienza sia il potere civile e materiale, e finalmente in ragione della virtù sia la scienza.

2620. Ora, se lo stato della società civile da noi immaginato, in cui oltre la condizione della giustizia si verifica la seconda condizione de' cinque equilibrj, è men soggetto a turbamento, si potrà con ciò credere che il problema proposto altro non esiga per essere a pieno determinato e sciolto? Ossia, lo stato in cui si trovano verificate le due dette condizioni, è egli unico, ovvero si possono tuttavia immaginare diversi stati della società, ne'quali le due accennate condizioni della giustizia dell'equilibrio sieno realizzate? Se date le due condizioni, non si può imaginare che uno stato solo della società civile, il problema si trova certo determinato e risoluto; e se in tale stato si trova la società andare ancor soggetta a turbamenti, bisogna conchiudere, che questi sono a lei un male necessario ed intrinseco, giacchè nè l'una nè l'altra delle due condizioni si posson rimuovere senza aprire un maggior fonte di turbamenti e d'inquietudini, e la forma della società è determinata da esse. All'incontro, se si possono imaginare molti stati possibili della società civile, ne'quali tutti le dette condizioni egualmente si verifichino; in tal caso rimarrà possibile un nuovo tentativo, la ricerca cioè di una terza condizione, la quale elimini altri stati possibili della società contenenti altri germi d'inquietudine: e determini o uno stato solo fissando distintamente l'ideale della società civile dove la sicurezza di tutti i diritti, la tranquillità e la felicità sia effettuata nel modo migliore, o ne indichi alcuni, fra' quali debba poi farsi una nuova scelta.

2621. Dovendosi adunque rispondere alla questione, se la condizione degli equilibrj determini pienamente il problema, cioè indichi questo stato unico della società civile, diciamo di no. E in vero non par difficile a riconoscere, che si possono concepire diversi stati della civil società, in cui la suddetta condizione sia egualmente avverata, immaginando che dopo trovato uno di questi stati, si muti subitamente l'una delle sei specie di beni indicate, non già nella sua quantità assoluta, ma sì nella sua distribuzione: per esempio, che le ricchezze passino da quelli che prima le avevano a persone che prima erano povere. Data questa nuova distribuzione di ricchezze, a giusto titolo avvenuta, consegue, che se si vuole la condizione degli

equilibrj di nuovo verificata, dee alterarsi l'ordine primitivo, acciocchè tutte le altre specie di beni si mettano in equilibrio colle ricchezze: e in tal modo otterremo un nuovo stato della società da quel primo diverso, nel quale tuttavia saranno verificate, come in quel primo, le due condizioni assegnate della giustizia e degli equilibrj.

Il discorso che qui noi abbiamo fatto riguardo alla ricchezza si può egualmente applicare a qualsiasi altra specie di beni: cioè a dire, per immaginarmi uno stato della società nel quale sia verificata la condizione degli equilibrj, io posso partire egualmente dal compartimento di una, scelta a mio grado, delle sei specie di beni, come da un dato primitivo ed arbitrario: ed è evidente, che qualunque sia il modo da me assunto arbitrariamente di tale distribuzione, io posso partendo da essa concepire una società, non solo giusta, ma tale altresì, nella quale tutte l'altre specie di beni sieno distribuite nella medesima proporzione che io stabilii a mio talento e presi per norma. Ond'egli chiaramente risulta, che vi hanno innumerevoli stati della società civile, in cui le due condizioni suddette della giustizia e degli equilibrj si possono concepire egualmente verificate.

2622. La legge dunque degli equilibrj suppone che sia data una prima distribuzione di beni arbitraria. Dunque resta a vedere, quale fra tutte le distribuzioni possibili di beni d'una data specie sia preferibile all'altra; perocchè, trovata tale distribuzione preferibile, si sarebbe ritrovata una terza condizione che servirebbe a determinare vie più quel problema, che dalle due prime condizioni si resta indeterminato.

2623. E il rinvenimento di questa terza condizione è d'assai maggior difficoltà, che non fosse il ritrovamento delle due prime; perocchè a ben conoscere quali siano i gradi di eguaglianza e di disuguaglianza che più giovano a ritrovarsi fra gli uomini, dato pure che l'equilibrio delle varie specie di beni sia conservato, richiedesi un calcolo d'estrema difficoltà più acconcio alla providenza divina, che alla scienza umana.

2624. Osserviamo tuttavia, che la celebre questione intorno alla miglior forma di governo non è altra cosa che una parte del detto problema; mentre la forma del governo risulta dalla distribuzione del potere civile: e il potere civile è una delle sei specie di beni, che dee esser distribuita fra i membri della

società nella stessa proporzione, in cui si trovano distribuite l'altre cinque specie di beni. Per saper dunque come queste sei specie di beni che vogliono equilibrarsi debbano esser distribuite fra i membri della civil società, bisogna ricorrere alla soluzione d'un nuovo problema: « Qual sia la miglior distribuzione assoluta di questo unico genere di beni composto delle sei specie di beni sopra indicate ».

2625. E risponderei tosto, che questa distribuzione è migliore, quanto è meno artificiale e arbitraria, e più conforme alle indicazioni della natura. Ma rimane poi a rilevare queste indicazioni naturali.

2626. Il potere civile e militare non ce le può indicare, perchè egli è tutt'opera dell'arte umana. Nè pure possiamo cercarle nella varia numerosità delle famiglie; perchè questa varietà, si importante al tempo in cui le famiglie vivono nello stato di natura, cessa d'avere importanza nella società civile, dove le famiglie troppo numerose facilissimamente dividonsi. Dobbiamo dunque cercarle negli altri tre beni, la virtù, la scienza e la ricchezza: dobbiam cercare come la natura distribuisca ciascuno di questi beni tra le famiglie che compongono le nazioni, secondo quali accidenti ella maggiormente gli accumuli, secondo quali, ella tenda ad eguagliarli.

2627. La natura non dà nè la virtù nè la scienza, ma dà le disposizioni all'una ed all'altra. Pure entro una stessa stirpe ella comparte tali doni con certa egualità (1358-1368). All'incontro si osservano differenze notabilissime fra il carattere intellettuale e morale di una stirpe, e quello d'un'altra: l'una è dell'altra migliore, con meno vizj e più disposizioni virtuose, altre più svegliate e penetranti, altre meno. Di che si può raccogliere, che qualora una nazione si componga di più stirpi non fuse ancora insieme, le *disuguaglianze* sociali debbono esser maggiori; perchè la natura ha già messo ella stessa una maggiore disuguaglianza nella distribuzione de' suoi doni di mente e di cuore.

2628. Oltracciò sul carattere degl'ingegni e degli animi influisce oltre modo non dirò il clima, che è un solo elemento di ciò che vo' dire, ma la condizione geografica. Gli abitatori delle montagne differiscono assai da quelli del piano; quelli che vivono sulle rive de' laghi e de' mari, da quelli che stanno entro terra. Dunque la qualità degli ingegni, e le forme degli

animi diverseranno grandemente in quelle nazioni che più racchiudono di queste varietà geografiche, le quali talor anco rinserrano popolazioni entro certi naturali confini, che conversano fra loro e men si mescolano colle altre: quindi un'altra cagione di naturale disuguaglianza.

2629. Quanto alla ricchezza, è per natura della cosa, ch'ella s'accumula più nelle nazioni industriali e commerciali, che nelle agricole. Ma nelle stesse nazioni agricole, altre ammettono per l'ineguaglianza del suolo la piccola coltura, e presso queste la ricchezza suol distribuirsi a piccoli patrimonj non molto disuguali; altre poi collocate nelle pianure amano la gran coltura ed i latifondi. Onde nelle nazioni industriali e commerciali, come pure là dove i terreni e i prodotti esigono la gran coltura, è conforme alla natura stessa, che si ammettano grandi *disuguaglianze* di ricchezza.

2630. Secondo il principio posto, del seguir la natura, in queste condizioni è dunque preferibile la disuguaglianza delle fortune, purchè si provveda a' gravi mali ch' ella trae seco, il principale de'quali è l'estrema miseria all'altra parte della scala sociale. A questa, molti provvedimenti possono ovviare, e principalmente 1.° il celibato religioso ed ecclesiastico promosso in ambo i sessi, nella classe inferiore della società; 2.° la tutela delle famiglie povere da parte della società, a cui non s'è pensato ancora bastevolmente.

2631. Le sopraddette indicazioni della natura debbono condurre alla soluzione del quesito propostoci, « quale sia nelle diverse nazioni il grado di disuguaglianza sociale più conveniente ed opportuno nella distribuzione delle sei maniere di beni summentovati ».

CAPITOLO XIII.

CONTINUAZIONE. — QUARTA CONDIZIONE DELLA REGOLARE COSTRUZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE.

2632. Con ciò noi abbiamo ritrovato uno stato ideale della società in cui si avverano tre condizioni: 1.° Che in esso tutto sia distribuito con giustizia: 2.° Che le diverse specie di beni abbiano anche una tale distribuzion relativa, che in ciascuna di esse la disuguaglianza del ripartimento sia uniforme; e così

restino equilibrate: 3.° Che la detta disuguaglianza sia maggiore o minore secondo le indicazioni, che dà la natura stessa delle cose nelle nazioni diverse. Ma or torniamo alla nostra domanda: « lo stato della società civile in cui si verificano queste tre condizioni, è egli unico? O si possono ancor assegnare diversi stati possibili della società in cui tutte e tre egualmente si verifichino? Ossia, che è il medesimo, il problema da noi proposto riman esso ancora colle tre condizioni assegnate pienamente determinato, o ha bisogno di qualch' altra determinazione »?

Sebbene ciascuna delle tre condizioni abbia resa la soluzione del problema sociale sempre più determinata, ossia abbia diminuito il numero degli stati possibili, tuttavia esse non bastano ancora a fissare lo stato unico che cerchiamo qual ideale della società civile.

2633. La condizione della giustizia ha eliminato da essa tutti quei turbamenti che potevano nascere dall'amore di essa giustizia: la condizione d'una uguale distribuzione relativa fra le diverse specie de' beni, ha eliminato quei turbamenti che potevano esser prodotti dalla debolezza dello spirito umano, tentato di abusare della forza da lui posseduta quando gliene si lascia aperta e facile l'occasione: la condizione delle disuguaglianze sociali nel grado indicato dalla natura, ha impedito il mal essere e la lotta colla medesima natura, quando si vuole ad ogni costo sottometter questa a modificazioni e leggi arbitrarie: ma dopo tutto ciò, non potrà esser la società ancora turbata? Non vi ha ancora qualche cosa da regolare nel suo compaginamento, o tutto è regolato e definito? Vi ha qualche cosa ancora da regolare e da determinare nella società, ed ecco ciò, ch' egli è.

2634. Abbiamo detto che vi dee essere equilibrio proporzionale tra la figliuolanza, e la ricchezza e l'altre specie di beni; ma qual è la ragione di questa proporzione? Vale a dire, la ricchezza, per esempio, d' una casa e la numerosità de' suoi membri dee conservare quella stessa ragione che passa fra la ricchezza e la numerosità d'ogni altra casa. Ma restando intatta la *proporzione,* questa *ragione* può variare.

L'*equilibrio proporzionale* non istabilisce ancora quale sia la *ragione* che dee passare tra il numero de'figliuoli o membri della casa, e la ricchezza: questo è ciò che resta indeterminato

e che rende possibili moltissimi stati della società, ne' quali tutte si verifichino le tre condizioni assegnate.

Cercare adunque il modo di determinare la detta ragione: cercare cioè di rispondere alla questione: « quale sia la *ragione* migliore da assegnarsi fra le singole specie di beni che debbon fra loro aver l'equilibrio in ciascuna famiglia »; è ricercare la determinazione che ancor manca al detto problema, o sia una quarta condizione determinante.

2635. Egli è facile accorgersi, che se si suppone data la quantità assoluta, esistente in una data società, di ciascuna delle dette specie de'beni, e quella quantità distribuita proporzionalmente tra le famiglie; la ragione, che i beni tengono fra le porzioni assegnate ad una famiglia qualunque, riesce determinata da sè stessa. Il problema che abbiam proposto, così interpretato, non avrebbe senso. Che cosa adunque cerchiamo noi con esso? Noi cerchiamo di determinare, qual ragione debbono conservare fra loro le porzioni di detti beni assegnate a ciascuna famiglia, acciocchè la società civile sia tranquilla e pacifica, senza prendere per data immutabilmente la quantità assoluta di detti beni, anzi lasciando che questa quantità assoluta venga determinata da quella *ragione* fra le porzioni de'beni, in ogni singola famiglia, che riesce necessaria alla quiete pubblica.

2636. Noi potremo se non rispondere adeguatamente ad un tanto quesito, almeno stabilire certi limiti, che in parte determinano tale ragione che noi cerchiamo.

2637. La ragione che dee passare tra la numerosità della famiglia, e la ricchezza, noi possiamo in qualche modo assegnarla con questo principio: che la figliuolanza non cresca oltre a quel tanto di ricchezza, che basta ad alimentarla, ad educarla ed a pagare il contributo sociale.

2638. Determinata così la ricchezza mediante la popolazione della famiglia, la ragione che dee tenere con essa l'autorità, o il potere civile, non incontra difficoltà; perchè questo potere è immutabile di sua natura: tanto più, s'egli si consideri nel suo maggiore sviluppo.

2639. La quantità della forza nazionale è determinata dal bisogno che ne ha la società.

2640. Il limite inferiore della scienza dee esser fissato da ciò, ch'ella almeno sia tanta, quanto basti ad amministrare quella parte di potere civile, che s'ha nelle mani ciascuna famiglia.

2641. Il limite inferiore della virtù, se si tollera questa espressione, dee esser tale, che lasci almeno all'individuo ed alla famiglia tanta virtù, che basti acciocchè essi vogliano adoperare a bene quella scienza che hanno.

CAPITOLO XIV.

CONTINUAZIONE. — QUINTA CONDIZIONE DELL'OTTIMA COSTRUZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE.

2642. Ma questi sono tutti limiti inferiori; quali sono i limiti superiori? I limiti inferiori indicano quale sia la *quantità* de' beni indicati, che si deve *almeno* trovare in una società civile: acciocchè v'abbia una *ragione opportuna* fra le porzioni di beni assegnate alle singole famiglie. Ma questa ragione opportuna, non si potrebbe ella render migliore? E in altre parole, qual è la *quantità assoluta* di detti beni di tutte più desiderabile? È egli vero, come il suppone la politica fin qui dominante, che i detti beni non possono crescer troppo giammai in una nazione?

2643. Funestissimo e lusinghevolissimo errore! Ma il vero si è, che non v'ha altro bene che l'assoluto, cioè il ben morale, la virtù, che non riconosca eccesso. Questo solo bene finale ed essenziale non ammette alcun limite superiore, perchè esso è la stessa perfezione dell'uomo, e ciò a cui tutti gli altri beni debbon servire.

2644. Or dalla illimitata natura di questo bene avviene, che l'ideale della perfetta società umana non si può assolutamente avere giammai, se non si spinge all'infinito. Quindi egli è impossibile che colla nostra mente giugniamo a determinare del tutto l'ideale della società, senza che la bellezza di lui, perdendosi nello infinito, non ci faccia quasi svanir di mano tutte l'altre sue parti finite da noi con sommo studio delineate, e ci rechi ad una condizione così alta e felice, che tutti i beni e i mali esterni per nulla compajano; nel qual caso riuscirebbe inutile l'assegnare loro proporzioni e distribuzioni fra uomini che più non ne ricevono inganno o lusinga.

2645. Ma perchè questo stato d'infinita bontà è all'uomo inarrivabile, lasciandol da parte, avremo dalla dottrina esposta questo importantissimo corollario, che in ragione che cresce la virtù morale nel genere umano, possono crescere utilmente le altre specie di beni da quel primo e sovrano capitaneggiate; ma

l'altre specie di beni non debbono eccedere il potere morale, che ha l'uomo, di dominarle e dirigerle (1).

2646. E qui riassumendoci, le forze della società sono tre: 1.° lo spirito dell'uomo; 2.° le cose che hanno nozione di bene e di male; 3.° l'organismo sociale.

L'organismo o sia la forma di governo è perfettamente costituita, se risulta dall'ottima distribuzione delle cose: l'ottima distribuzione si ottiene: 1) coi loro equilibrj, 2) colle disuguaglianze sociali opportune, 3) con una ragione opportuna che tengono le varie specie di cose nella stessa famiglia, 4) col massimo aumento possibile di morale virtù.

Lo spirito dell'uomo turba la società nel caso che sia costituita ingiustamente, spinto da un amore di giustizia: turba la società nel caso ch'ella sia costituita giustamente, ma irregolarmente, mosso da un principio di debolezza per cui cede facilmente alla tentazione che in lui è prodotta dalla distribuzione non naturale delle cose: lo spirito dell'uomo finalmente turba la società anche quand'ella è costituita giustamente e del resto regolarmente, ma manca agli altri beni il contrappeso d'una sufficiente virtù. La sola virtù dunque è quella, che può finalmente guarentire la società da qualsiasi turbamento: la sola virtù scioglie compiutamente il problema volto a trovare uno stato di perfetta e sicura tranquillità: la sola virtù rende la politica un'arte non vana e delusoria; ella sola dà a questa un punto d'appoggio, che non trova in sè stessa; ed all'ideale della società una bellezza infinita.

CAPITOLO XV.

DEL PROGRESSO VERSO LA COSTRUZIONE NATURALE DELLE SOCIETÀ CIVILI.

2647. E così, il ragionamento ci ha ricondotti colà, d'onde siamo partiti, cioè al bel nodo che lega insieme IL GIUSTO e L'UTILE. Noi possiamo, dopo ciò che abbiam detto, intender meglio la natura di sì importante annodamento. Perocchè le cose ragionate ci dimostrarono

2648. 1.° Che la legge della giustizia, che l'uomo non può

---

(1) *La società ed il suo fine*, L. III, c. XXI-XXX.

mai cancellare dall'animo suo, produce in esso un sentimento di reazione ad ogni ingiustizia, alla cui forza la società non può resistere a lungo senza entrare in convulsioni.

2.° Che se la giustizia ajuta allo scopo della politica influendo a fare che la società si mantenga in istato sicuro e tranquillo; la politica giova ed aiuta il voto della giustizia, provvedendo che i beni vadano spontanei a distribuirsi fra gli uomini per tal modo, che nell'animo loro ingenerino le minori tentazioni possibili d'infrangere l'ordine della giustizia, e di turbare la società; il che essa ottiene dando, quanto è in sua mano, ai beni tale un movimento che vadano poco a poco da sè a disporsi secondo la legge dei cinque equilibrj assegnati, posti i quali, la debolezza umana vien meno compromessa e tentata. Egli è per ciò, che essendo il fine d'una sana politica quello di rimuovere dagli uomini le occasioni e le tentazioni del male, si potrebbe definire la politica « l'arte di far sì che ci sia nel mondo il meno bisogno possibile di virtù »; perciocchè quanto minori sono le tentazioni e le occasioni di mal fare, tanto minor virtù basta ad evitare il male (1).

3.° Che tutto ciò che può far la politica, se si prescinde dalla virtù, si riduce a diminuire agli uomini le tentazioni contro l'onesto ed il giusto. E però, se il loro spirito è perverso e corrotto, essi precipiterannosi nel male a dispetto d'ogni miglior politica, per impeto di loro voglia disordinata, guasteranno ciò stesso che è bene ordinato, poichè la perversità procede all'impazzata e a caso, nè v'ha senno umano che se ne possa difendere. Di che concluderemo di nuovo, la virtù sola essere la pietra immobile, su cui s'eriga maestoso e solido il sociale edifizio.

---

(1) Quando Montesquieu disse, che il principio delle repubbliche dee esser la virtù, ed il principio delle monarchie non la virtù, ma l'onore, allora egli venne a dire, senz'avvedersene, che la monarchia è forma di governo più perfetta della repubblica, appunto perchè nella monarchia si ottiene che ci sia bisogno di un minor grado di virtù acciocchè la società si conservi tranquilla. Egli è per sè evidente, che dove c'è una forma meno perfetta di governo, ivi è necessaria maggior virtù individuale, che supplisca alle imperfezioni del governo, anzi fra uomini che fossero perfettamente virtuosi il governo sarebbe presso che inutile, o almeno sarebbe dispensato dal suo scopo primario, cioè da quei provvedimenti che rendono più difficili e più rari i delitti.

2649. Ora v'ha egli speranza che questa pietra sia posta, e che s'innalzino sovr'essa sicuri e felici i civili consorzj?

Qual malinconia o qual delirio potrebbe mai persuaderci a rigettare dall'animo nostro un sì caro pensiero? Anzi a noi par di vedere una legge stabile fondata nella natura delle umane cose, per la quale la *giustizia* e la *regolarità* delle costituzioni civili tendano continuamente a realizzarsi con tale accordo, che l'una venga continuamente in soccorso dell'altra.

2650. Vero è, che i titoli de' diritti, i quali rispettati rendon giusta la società, sembrano non aver connessione alcuna colla distribuzione equilibrata e regolare de' beni. E pure noi crediamo che le due cose abbiano più stretta affinità fra loro che non paja, crediamo che l'una chiami l'altra, e riguardiamo per eccezioni que' casi, ne' quali la società civile riesce costituita secondo le regole della giustizia, e non secondo quelle della politica (stato *giusto*, ma *irregolare*); e non dubitiamo di nominare *costruzione naturale* della società civile quella, in cui si riscontrano mantenute tanto le regole della giustizia, quanto quelle della politica, appunto perchè la natura stessa delle cose mena ad essa insensibilmente la società.

CAPITOLO XVI.

LA GIUSTIZIA MANTENUTA CON COERENZA È IL PRINCIPIO CONDUTTORE DEL PROGRESSO SOCIALE.

2651. Le *irregolarità* sociali adunque, egli è vero, nascono spesso da' titoli di diritto, che gli uomini acquistano sulle cose, i quali essendo fatti accidentali, non sembran dovere distribuire i beni regolarmente. E posciachè lo stato della società risulta dall'esistenza di que' titoli di diritto, si può dir che risulta da altrettante *irregolarità*. Ma chi ben medita, scorgerà poscia, che le stesse irregolarità, accumulate secondo la provvida legge della natura, si distruggono scambievolmente e vanno conducendo la società alla sua formazion regolare: ciascun caso, considerato separatamente dagli altri, è fortuito, e quindi può essere irregolare; in molti casi, presi insieme, spicca una mirabil tendenza a comporre un tutto che s'avvicina alla regolarità.

2652. Dico, una tendenza che s'avvicina alla regolarità,

perocchè la regolarità descritta perfetta ed intera non s'avvera forse giammai. Di che lo statista, dovendo partire dalle irregolarità esistenti nella società che gli è commessa da governare, non dee certo voler eseguire suoi piani, astrattamente concepiti senz'aver riguardo a quelle: dee edificare sopra un terreno dato, non già scelto a piacimento. Di qui è, che la sapienza politica pratica non consiste tanto nello stabilire di nuovo una società regolare, di che non viene il caso, ma nel dare ad una società già stabilita con certe irregolarità, tal movimento, senza ledere la giustizia, che ajutando la sua natural tendenza, la porti a sempre più regolarizzarsi.

2653. Tuttavia per meglio conoscere il rapporto, di cui noi parliamo, fra la costruzione giusta, e la costruzione regolare, torniamo al caso immaginario che ci sia data una moltitudine d'uomini privi ancor di governo, de' quali la proprietà è tutta ben fondata nella giustizia, ma niuno acquistò ancora titolo al governo. Dico, che posto questo caso, se noi dando gli ordini politici a questa moltitudine, non ci prefiggeremo di seguire quelle regole dell'arte politica che hanno a fine l'utilità, e che si riducono a' cinque equilibrj; ma ci prefiggeremo di seguire le sole regole della giustizia, riusciremo ancora per questa via ad un risultato simile a quello che avremmo ottenuto seguendo le regole politiche; cioè saremo portati ai detti equilibrj. Veggiamolo brevemente rispetto al solo equilibrio fra la proprietà ed il potere civile.

2654. Il diritto di governare è un bene allo stesso modo come è un bene la ricchezza ecc. (159, 311). Dunque non dobbiamo darlo a caso a chi che sia: consultiam dunque le regole, della *giustizia distributiva*, e dell'equità.

2655. Dovendo il governo recare un bene all'individuo, ai più ed a tutti, converrà che innanzi tutto tenga lontano il male difendendo i diritti di tutti: è questo il primo suo officio.

2656. La prima considerazione nostra adunque sarà che il governo riesca tale,

1.° Ch'egli stesso non passi i limiti del suo potere; nè usi altro mezzo ad ottenere il *bene*, se non quello che consiste nel regolamento della modalità dei diritti altrui; non disponga de' diritti stessi.

2.° Che non solo il governo non s'arroghi l'autorità che non gli spetta; ma ben anco che la sua costituzione lo inclini,

quant'è possibile, a far buon uso dell'autorità che gli spetta in modo, che la mala costituzione governativa, tentando le passioni de'governanti, non li provochi all'ingiustizia.

2657. Ora, in ogni disposizione, che prenda a fare il governo, si contengono due atti distinti: 1.° un giudizio, mediante il quale il governo decide seco stesso, che è di sua competenza quella disposizione, e ch'essa non lede i diritti di verun membro della società, il che si riferisce al primo capo; 2.° l'esecuzione della disposizione stessa. Col primo atto il governo *fa le parti di giudice*, e determina intorno ad una questione riguardante la giustizia fra lui, e i membri della società: col secondo, il governo *fa le parti di amministratore*, il quale dee rigettare le disposizioni disutili, e dar corso alle utili.

2658. Queste due parti del governo civile, fin qui sono state sempre confuse insieme, e non s'è mai arrivato a vedere nettamente la lor distinzione, la quale è pure importantissima ed evidente; mentre elle sono di natura tanto diversa, quant'è diversa la giustizia dall'utilità, Montesquieu ha tracciata la divisione dei tre poteri, divenuta sì celebre. Io credo cosa ancor più utile, e necessaria, la divisione delle due parti accennate del governo; divisione suggerita dalla natura della cosa, chè elle sono deliberazioni ben distinte il giudicare di ciò ch'è giusto, e il giudicare di ciò che è utile, ed hanno conseguenze diverse, e si chiedono mezzi diversi per assicurarsi d'un retto giudizio nelle due cause. Certo, egli è troppo assurdo, dispensare la parte esecutiva dal render conto del suo operato alla parte giudiziale. No, non può la parte esecutiva rimanere indipendente dalla giudiziale. I due atti del governo debbono adunque esser separati, debbono esser effettuati in modo diverso, finalmente costituire i due sommi poteri, intorno a' quali tutti gli altri s'aggirino, poteri indipendenti, ma armonici, sicchè scambievolmente s'ajutino dentro i loro limiti allo scopo stesso (309, 310, 357-364) (1).

---

(1) Questi due poteri corrispondono alle due eguaglianze *giuridica*, e *costitutiva* (2182-2187). Vedemmo, che tutti gli uomini hanno la prima, non la seconda: che tutti gli uomini sono eguali, quando si tratta di giudicare fra essi, chi ha o non ha un diritto in questione; e sono disuguali, quando è già giudicato che all'una il diritto appartiene, e non all'altra; la qual disuguaglianza fa sì che la persona che ha il diritto ne possa usare, e l'altra che n'è priva non possa farne uso, o debba rispettar l'uso

2659. Dobbiamo adunque, nella popolazione che supponemmo doversi organizzare a governo, stabilire due uffizj o dicasteri: l' uno in forma di *Tribunale* volto a giudicare le questioni politiche fra l'amministrazione della società, ed i sozj; l'altro in forma d' *Amministrazione* diretto, per ciò che spetta alla giustizia, dal Tribunale sociale.

2660. Conosciute così e fissate le due parti principali, ed essenzialmente distinte, del governo civile, egli rimane a vedere, quale sia la forma o la costituzione che meglio convenga alle medesime, sempre secondo le regole della giustizia e della equità che ci siamo proposte.

E da prima, dà incontanente nell'occhio, che non si possono seguire i medesimi principj, nell'erezione d'un Tribunale giusto, e d'una prudente Amministrazione: dovendo esser totalmente diversa la procedura nell'uno, e nell'altra; richiedendosi anco doti differenti e talora opposte ne' Giudici, e negli Amministratori; in quelli parendo desiderabilissima dote, l' essere stranieri agli interessi di cui giudicano; in questi, cioè negli amministratori, l'essere interessati negli affari che trattano, non avendovi mai amministratore migliore del padrone.

2661. Questa cotale opposizione, e quasi incompatibilità, de' due officj prova, che s'avrà fatto assaissimo per l'ottima e giustissima costituzione della civil società, quando si sarà riuscito a trovare il modo di separarli al maggior segno l'uno dall'altro, e renderli indipendenti, collocati in due persone giuridiche ben distinte; e che per l' opposto rimarrà ancor lontanissima la società civile dal suo ideale fino che que'due officj si

---

che ne fa la prima. Nella questione a chi appartenga il diritto, si tratta di portare un giudizio che *riguarda la giustizia*, mentre si rivolge sul *mio* e sul *tuo*; ma fatto questo giudizio, non resta se non che la persona a cui il diritto venne aggiudicato ne usi a suo piacimento, se l'amministri come più le aggrada, o come più le è utile, ed è *atto di amministrazione*. S'applichi il discorso a'due atti da noi distinti del governo sociale: troveremo che il primo è un *giudizio*, il secondo un *atto amministrativo* che suppone fatto il giudizio. Quanto al primo potere, il governo si considera come persona dotata di eguaglianza giuridica, ell'è eguale a qualsiasi altra persona individuale, o collettiva, grande o picciola, fuori o dentro la società (D. I. 1647-1660). Quanto al secondo potere, il governo si considera come una persona collettiva fornita d'una disuguaglianza costitutiva; è deciso, che la disposizione progettata a lui appartiene, si tratta di un atto amministrativo, dell'uso che egli fa di un suo diritto certo.

troveranno congiunti nella persona stessa sia individuale sia collettiva. Conciossiachè quanto sarà essa meno interessata negli affari, giudicherà tanto meglio, e amministrerà tanto peggio; e quanto avrà più d'interesse in quelli, tanto s'avrà più da temere de' suoi giudizj, e confidare nella sua amministrazione.

2662. Fino ad ora non s'è veduto nel governo civile, che un'amministrazione: non s'è riflettuto, che il governo racchiude ancor prima in sè un Tribunale politico, il giudizio del quale dee precedere tutti i suoi atti amministrativi; non s'è quindi pensato da veruno de' Teoristi a concepirne uno, in cui fosse veramente preso in seria considerazione l'elemento massimo di tutti, quello che riguarda la *giustizia pubblica*. Intanto la mancanza di un Tribunale politico, ovvero la confusione di questo cogli altri poteri governativi, ebbe ed ha tuttavia per natural sua conseguenza, che la società civile, pesa immensamente sopra i suoi membri, e a questi manca sufficiente via e modo di richiamo. Quante volte la natura umana non se ne risentì? quante volte non se ne irritò e si straziò da stessa? E pure ella non seppe mai conoscere distintamente ciò che le mancava, ciò che cercava: pose mano a rimedj palliativi, si applicò fin anco possenti veleni; i cui tristi effetti la consigliarono finalmente di portarsi in pace i suoi guai, di giudicarli necessarj, irremediabili, accasciandosi in una specie di timida ed inerte rassegnazione. Egli è troppo vero, che i bisogni più veri degli uomini vengono a manifestarsi, assai prima che per le voci melodiose de' savj, per le incondite grida degli insofferenti, degli sfrenati, volea dire de' più perversi; egli è troppo vero, che l'empietà de' corrottissimi, sempre sollecita a cogliere le occasioni d'erompere menando ruine e devastazioni, s'impossessa la prima del sentimento de' bisogni sociali e audace n'abusa, e quell'oscuro ma potente sentimento le serve d'appoggio e di copertura ai tenebrosi disegni. Ma se il bisogno d'una *corte di giustizia politica*, che la natura fa già sentire nel cuor degli uomini, è male interpretato, è male espressò da' tristi; sarà vero per questo, che la voce della natura sia mai altro che fedele agli uomini, pietosa ed amica?

2663. Niuno ci dica che questo Tribunale politico giudicherebbe in tal caso il governo: l'obbiezione non può farsi che supposta la imperfetta idea che s'ebbe fin qui del governo civile; si suppone a torto, che il governo sia solamente

un'amministrazione, e non un tribunal di giustizia pubblica; agli occhi nostri egli è l'uno e l'altro: solo quando s'uniscono le due parti di cui parliamo, mediante un principio ordinatore, si ha idea d'un governo completo.

2664. Nè pure ci si dica, dover riuscire impossibile l'istituzione del Tribunale descritto, innanzi al quale si giudicassero le cause fra l'amministrazione della società ed i membri della medesima. E perchè mai dovrebbe riuscire impossibile? Forse per la difficoltà che un Tribunale di tal fatta pronunciasse sentenze sempre giuste? L'obbiezione proverebbe troppo; poichè ella distruggerebbe, se fosse valida, anche i tribunali civili. Anche in questi la fortuna de'cittadini rimane affidata all'integrità de' giudici; dalla quale dipendeva quasi del tutto quando le leggi non erano ancora scritte e in un corpo bene ordinate e distinte. Sono meno pregevoli perciò, o men necessarj i tribunali civili, sebbene possa aver luogo in essi qualche ingiustizia? Ciò non prova altro, se non quello che già dicemmo, tutte le umane istituzioni non avere in ultimo alcun'altra solida guarentigia, che l'onestà e la virtù. Che se non si vuol supporre nella società qualche virtù, sulla quale come su punto fermo posino finalmente le sue istituzioni, la società stessa è impossibile.

2665. Dalla quale osservazione ritraesi meglio la differenza che passa fra una corte di giustizia, ed una amministrazione. La prima qualità del giudice dee esser necessariamente l'*integrità*: nell'amministratore, considerato solo come tale, l'*avvedutezza*. Un giudice eccellente, usato a tenere sempre la strada più retta e a proferire senz'ambagi e ripieghi ciò che è conforme alle leggi del giusto, potrà essere un pessimo amministratore; e un eccellente amministratore, acutissimo in instituire calcoli di utilità, e trovare prudenziali ripieghi, sarà difficilmente un giudice franco e leale. Le doti dell' animo, le stesse doti dell'ingegno di queste due persone soglion esser lungamente diverse: la giustizia ha un non so che d'universale e d'indipendente da tutte le umane cose, e però può essere conosciuta dagli uomini di tutte le condizioni, quand'abbiano lo stesso ingegno e lo stesso cuore. Il talento di un amministratore all'incontro è quello di sentire da lontano, con un tatto suo proprio, le conseguenze delle cose, di saper calcolare l'effetto di molti avvenimenti insieme congiunti; quindi è tutto dipendente dalla pratica delle

cose umane, dall'esperienza relativa: nè può esser comune a tutte le condizioni, ma proprio di quelle in cui gli uomini fanno uso e pratica di dirigere, di comandare, di governare, d'amministrare, ciò che s'avvera nelle classi più elevate della società. Il giudice pronuncia le sue sentenze a tenore di regole fisse, immutabili, assolute; l'amministratore fa le sue disposizioni dietro a regole mutabili, relative alle circostanze; le norme della giustizia, appunto perchè riguardano un oggetto universale, sono comuni a tutti gli uomini, e quasi congenite: le norme della utilità variando all'infinito, secondo il circolo degli affari a cui si riferiscono, e non acquistandosi che per esperienza, riescono diverse anche secondo le condizioni degli uomini.

Di che consegue, che riguardo al Tribunale politico dovrà lasciarsi aperta la concorrenza a tutti affatto i membri della società, ed anche agli stranieri, di qualunque condizione pur sieno. Poichè a discernere le persone più idonee a sì fatta incombenza non s'ha altro criterio, se non ciò che fa conoscere, quanto all'animo, la loro virtù, l'integrità, la saldezza contro alla corruzione; quanto alla mente, la loro scienza giuridica. Onde ogni ricerca, che si potrà fare intorno all'istituzione della *corte politica*, si volgerà: 1.° a fissare il modo migliore di conoscere quali uomini posseggan meglio i due requisiti della integrità e della scienza morale, facendo che questi sieno gli eletti alla composizione di esso; 2.° a fissare il modo migliore di rendere questo tribunale inviolabile, sostenendo l'umana debolezza de'giudici che lo compongono, sia col rimuovere possibilmente da essi le tentazioni all'ingiustizie, sia mettendoli nell'impegno con varj mezzi, specialmente con quei della religione, di non dover violare giammai scientemente la giustizia senza che il loro delitto appaja gravissimo agli occhi della loro propria coscienza, e del pubblico.

2666. All'incontro, nella Amministrazione non dovrà già esser aperto un adito uguale a tutti i membri della società, ma si dovrà aver riguardo alle diverse condizioni economiche de' cittadini, e secondo l'estensione delle lor proprietà dovranno partecipare ad essa, mentre quelli che appartengono a famiglia più ricca, più portano dalla stessa lor condizione di attitudine alla pubblica amministrazione. Ed ecco, che noi siamo condotti, con un ragionamento che parte dai soli principj di giustizia, a stabilire quel criterio politico che abbiamo prima trovato,

ragionando secondo i principj della politica, cioè a stabilire gli equilibrj proporzionali, particolarmente quello fra la proprietà ed il potere civile.

2667. Ben m'accorgo, che i pregiudizj rimasti ancora negli animi dalla rivoluzione qui si leveranno a tumulto, gridandoci addosso la croce. Perchè preferire i ricchi ai poveri nella pubblica amministrazione? Temono cioè l'oppressione dei ricchi sopra i poveri, dei potenti sopra i deboli: ecco ciò che gli spaventa.—Ma oltre che questo timore è irragionevole, perocchè non è difficile dimostrare, e in ciò va d'accordo la teoria coll'esperienza, esser sempre più probabile che venga commessa ingiustizia da un'amministrazione povera, che da un'amministrazione ricca, e perciò doversi temere assai più di quella che di questa; oltre ciò, dico, la difficoltà proposta da tali politici va interamente a svanire, quand'è tolta all'amministrazione governativa la facoltà di giudicare ciò che è giusto e ciò che è ingiusto; il qual giudizio da noi si commette ad uomini presi indistintamente da tutte le classi, la cui sola distinzione consiste nel maggior grado d'onestà e d'integrità in essi provato, e nel maggior grado d'abilità o di scienza giuridica. L'Amministrazione governativa adunque privata del supremo giudizio politico, che è quanto dire d'essere giudice in propria causa, che cosa mai si rimane? Null'altro, che il corpo de'cittadini, il quale regola in comune la modalità de'proprj diritti, e dove ciascuno influisce a regolarla in quella proporzione, nella quale egli stesso possiede i diritti che debbono essere assicurati e giovati da tale regolamento. Quest'amministrazione è veramente una società, in cui ciascun sozio entra con un capitale, alla direzion della quale è perciò ragionevole e conforme a giustizia, che ciascuno influisca mediante un voto proporzionale alla sua messa (213-366). Che v'avrebbe mai d'ingiusto nel governo di tale società? Non è egli ragionevole, che i proprietarj sieno gli amministratori delle proprietà loro? Non è giusto, che, amministrando diversi condomini un fondo comune, nella discrepanza delle opinioni prevalgano quelli che insieme posseggono la parte maggiore del fondo? O più tosto non è un'ingiustizia il privarli di questo diritto? Si vuol dunque cominciare a costituire la società sull'ingiustizia col pretesto che si teme l'ingiustizia (1)?

---

(1) La cosa è così chiara e conforme al senso comune, ch'egli sembra im-

2668. Egli è dunque evidente, che volendo seguire i principj della giustizia distributiva nell' instituzione di un'amministrazione sociale, non si può che compartirla nel modo detto fra i membri della società: ma egli è chiaro ancora, che tale compartimento assicura i diritti di tutti, e rende meno probabili le ingiustizie, e quindi meno temibili; perocchè le ingiustizie sono sempre più a temersi, più che si tratta d'affidare l'amministrazione d'un fondo a persone mercenarie, o anche solo diverse dal proprietario; e quand'anche avvenisse che il proprietario sbagliasse nell'amministrazione, non avrebbe a dolersi che di sè stesso, ciò che non porta sconcerto sociale, perchè ciascuno rientra in grazia facilmente seco medesimo. Ond'avviene, che se fosse possibile d' escludere negli affari umani tutti gli amministratori non proprietarj, ogni amministrazione procederebbe bene, o certo in pace, poichè non vi sarebbe proprietario che si lagnasse dell' amministrator suo. Di che applicando lo stesso principio alla grande amministrazione della civile società, noi dovrem riputare d'averla costituita eccellentemente, e allontanate da lei al possibile le ingiustizie, quando avremo conseguito che la amministrino i proprietarj stessi: il che s' ottiene compartendo l'amministrazione a' membri della società in ragione appunto della quantità dei diritti ch' essi ci portano.

2669. Supponiamo il contrario, supponiamo, che sia inve-

---

possibile, che venga in mente ad un uomo di buona fede la possibilità di fare altramente. È affatto assurda la sentenza di quelli che pretendono, doversi regolare l'amministrazione sociale mediante voti d' egual peso per ciascun de' condomini, quasi che il socio che possede una porzione nel fondo comune trenta volte maggiore d' un altro, non debba avere diritto maggiore d'opinare nell' amministrazione. Se ciò si avverasse, il socio che possede più, entrando in società, avrebbe scapitato, e il socio che possede meno avrebbe guadagnato; mentre il socio che possede più avrebbe ceduto all'altrui arbitrio tal porzione di governo sulle cose proprie, della quale ei non sarebbe stato punto compensato dalla porzion di governo acquistata sulle cose altrui, laddove all'opposto chi possede poco avrebbe ceduto parte di un' amministrazione piccola, e avrebbe acquistato parte di un'amministrazione grande; che è quanto dire che l'uno di questi due sozj guadagna, e l'altro perde: e così la disposizione fatta, lungi da mantener l'eguaglianza fra que' due sozj, inchiude in se stessa una riprovevole diseguaglianza, contro a' principj della giustizia distributiva. Dalla società di cui parliamo, nella quale diversi condomini amministrano un fondo comune, non differisce la società civile se non nella estensione, e nella natura del fondo amministrato.

stito dell'amministrazione governativa chi men possiede: noi avremo una forma d'amministrazione, in cui il proprietario è diviso dall'amministratore: avremo dunque aperto il fonte a quelle ingiustizie che cercavamo evitare. La cosa è sì vera, che ha luogo ancora nella supposizione che non esistesse il tribunale politico da noi proposto. Certo rimarrebbe aperto il varco ad ingiustizie; ma elle non sarebbero cagionate dalla forma men perfetta dell'amministrazione, anzi solamente dalla mancanza del tribunale; rimarrebbe sempre vero, che quella forma amministrativa sarebbe quella che ridurrebbe il pericolo delle ingiustizie ad esser minore che in qualsiasi altra forma, benchè nè pur essa ottener potesse di renderlo nullo.

2670. Questo residuo stesso però d' ingiustizia inerente alla miglior forma di amministrazione, per ovviare al quale si vuole instituito il tribunale politico, ovver Senato, lungi dal fornire qualche argomento in danno della forma amministrativa di cui parliamo, viene anch' esso a dare una riprova, che tal forma è la migliore di tutte. Poichè si consideri un poco onde nasca, che anche supposto instituita tal forma di amministrazione, rimanga tuttavia qualche pericolo d'ingiustizia. Sempre da questo, che in nessuna forma d'amministrazione civile può verificarsi del tutto, che il solo *proprietario* sia insieme *amministratore*, giacchè egli è evidente che il proprietario non può commettere ingiustizie contro sè stesso. Ora, quando tutto il fondo appartiene ad un solo proprietario, non è assurdo che se l'amministri da sè, e che si trovino quindi perfettamente incorporati nell'uomo stesso i due stati di proprietario e di amministratore. Ma se il fondo ha molti padroni, ciascuno de' quali ne possiede una porzion disuguale, e si vuole stabilire un'amministrazione sola, egli non è possibile dare a quest' amministrazione tal forma, dove il proprietario si trovi esattamente incorporato coll'amministratore. Perocchè tutte le forme che si possono dare a tale amministrazione si riducono a queste: 1.° amministrazione di persone che non appartengono al numero de'padroni: 2.° amministrazione di persone scelte dal numero dei padroni, ma in modo che non influiscano in proporzione della porzione da essi posseduta: 3.° amministrazione de' padroni stessi in proporzione della loro porzione di fondo. In nessuna di queste tre forme si ottiene che il proprietario sia incorporato pienamente coll' amministratore; ma la seconda si avvicina a ciò meglio che la prima, e la terza meglio che la seconda.

In quanto alla prima, la cosa è evidente, rimanendo affatto escluso il proprietario dall'amministrazione. Il confronto dunque non può cadere che sulla seconda colla terza. Ora, chi non vede, che ogni qual volta un padrone coamministratore ha nell'amministrazione più di potere proporzionale che non sia la sua proprietà, accade che di quel tanto che questo suo potere eccede la proporzione colla proprietà sua, di quel tanto appunto egli è amministratore dell'altrui e non del proprio; e quindi l'amministrazione è posta fuori di luogo, è data ad altre mani da quelle de'padroni? Poniamo una società fra due soli padroni, l'un de'quali metta a formare il fondo sociale come trenta, e l'altro come due; i due padroni l'amministrino con eguale autorità. L'autorità totale è maggiore, quanto è maggiore il fondo da amministrare, e poichè il fondo è qui come trentadue, l'autorità dell'amministrazione si può esprimere col numero 32; della quale gode sedici parti ciascuno de' proprietarj. Dunque egli è come se ciascuno amministrasse 16 parti di fondo. Ma la proprietà dell'uno non s'estende che a due: dunque egli viene ad amministrare 14 parti del suo compagno. La proprietà dell'altro è di 30 parti, delle quali non ne amministra che 16: dunque per questa irregolarità il padrone cessa d'essere l'amministratore per 14 parti del proprio fondo.

2671. Vero è che nè pure la terza maniera d'amministrazione ottiene una perfetta incorporazione del proprietario e dell'amministratore; ma vi si avvicina, poichè se nell'amministrazione fatta in comune, ognuno cessa in parte d'amministrare il proprio, egli però acquista in compenso una parte di potere amministrativo dell'altrui.

2672. Ma poichè in ogni amministrazione comune, influendo ciascuno sull'intero fondo e perciò anche in parte su ciò che non è suo, rimane aperto qualche adito all'ingiustizia, vediamo dove questa vada a cadere. Non può ella cadere che sopra uno de'tre scopi della società civile, il ben comune, il ben pubblico, e il ben privato o particolare (1643-1663). Ora egli è naturale, che il *ben comune* sia voluto da tutti i proprietarj: dunque contro il ben comune non può voler peccare, se non un amministratore che è fuori della società; e lo straniero che vuol peccare nel ben comune, molto più può voler peccare contro il ben pubblico, ed il privato. Questo è lo sconcio grandissimo della prima fra le tre indicate forme d'amministrazione.

Contro il *ben pubblico* non può voler peccare l'amministrazione sociale, se non in caso, ch' ella sia composta nella seconda delle forme indicate, dove i voti deliberanti non vanno distribuiti a tenor delle proprietà. Perocchè se i voti fossero distribuiti a ragione di proprietà, sarebbe impossibile ad avvenire il caso, che volontariamente si prendesse una disposizione dannosa al ben pubblico, che è quanto dire ad una massa di diritti maggiore della metà del fondo comune; poichè il maggior numero de'voti sarebbe sempre favorevole al maggior numero de'diritti. Ma nel caso in cui il valore de' voti non istesse in proporzione de' diritti posseduti dai votanti, potrebbe allora darsi benissimo, che il numero maggior de' voti stesse contro il maggior numero de' diritti: colla seconda forma adunque la maggior parte de' diritti, lungi dall'essere dalla società assicurati, rimarrebbero esposti all'arbitrio di chi ottenesse un peso d'influenza sproporzionato nella bilancia sociale. E in tale forma amministrativa, in cui il ben pubblico non è bastevolmente assicurato, molto meno resterebbe assicurato il bene particolare.

Resta dunque, che il solo *bene particolare* si rimanga insufficientemente protetto sotto la terza forma amministrativa, in cui l'amministrazione è distribuita secondo le proprietà. Il ben privato, la massa minor dei diritti non può ella infatti venire oppressa dalla massa maggiore? Questo è il solo varco che rimane ancora aperto al forte per assalire il debole, al potente per nuocere all'impotente. Qual consiglio o quale accorgimento umano potrà salvar questo dalle avide brame di quello? Niuno accorgimento, niun provvedimento esterno qualsiasi potrà salvarlo, se la giustizia stessa, questa celeste reggitrice del mondo morale, non lo ricovera e protegge sotto il suo manto.

2673. Egli è dunque necessario, che a canto all' amministrazione governativa sia innalzato un venerabile e sacro Tribunale politico, dove l'altissima delle potenze, l'eterna, l'immutabile giustizia chiami d'innanzi a sè gli uomini tutti e come uguali li giudichi, senza accettazione di persone o di corpi: dove trovi un asilo il povero contro il ricco, il debole contro il forte, le minorità contro le maggioranze, e ad onore del mondo cristiano, apparisca, che anche quella legge che comanda a tutti, sotto di cui tutto si curva, e tutto trema in sulla terra, ha finalmente una sanzione invincibile nelle coscienze, e un interprete incorruttibile nella società.

Ora alla Filosofia della politica spetta di sviluppare più ampiamente quella che qui noi abbiamo solo delineata, *naturale costruzione della società civile.* Indi la dignità e l' utilità del Diritto riceverà nuovo splendore; poichè si vedrà maggiormente, che quanto si viene a stabilire circa la miglior costruzione della società civile, ragionando co' principj di giustizia, riesce pienamente consentaneo a ciò che suggeriscono i principj strettamente politici, i quali hanno per immediato loro scopo l'utilità.

CONCLUSIONE

DEL DIRITTO SOCIALE.

2674. E null'altro qui aggiungeremo a conclusione del Diritto speciale che presiede alla civile associazione. Raccoglieremo piuttosto le fila de'quattro libri, in cui tutta la Filosofia del social Diritto abbiam compartita, e, quanto la nostra possibilità lo permise, brevemente svolta, unendole ad un solo capo e quasi aggruppandole: il qual capo si è la maestà del Creatore. Conciossiachè ogni diritto riceve l'autorità sua e l' immobile sua consistenza da Dio medesimo, autorità mostrataci dalla ragione e dalla divina rivelazione. Ma la ragione dimostra a noi la divina autorità della legge morale e del Diritto immediatamente e mediatamente: immediatamente, nel principio evidente della legge, L'ESSERE MANIFESTATIVO DELLE ESSENZE, a cui è bene morale assentire, male morale dissentire; mediatamente, quando dopo aver conosciuto per via di ragionamento che l' essenza stessa dell'essere vive realissimamente, e vuole eternamente sè stessa, conosciamo altresì che assentire all'*essere manifestativo* è assentire alla suprema volontà; come assentire alla suprema volontà è assentire all'essere manifestativo. Laonde se la legge morale immediatamente conosciuta è divina, se partecipano della stessa autorità divina le mediate sue conseguenze, se divino è conseguentemente ogni diritto, e se in sul diritto si fonda non che il prospero stato delle società umane, ma la loro esistenza e tutte le podestà che le reggono, chi potrà negar lode alla romana sapienza, che accortamente provvide *ut diligentius urbs religione quam moenibus cingeretur?* (1).

2675. All'incontro, non solo ella appare cosa insensata e d'igno-

---

(1) Cic. *De nat. Deor.* III, 40.

ranza pienissima l'ateismo sociale de nostri tempi, ma misera grettezza di mente dimostra altresì quel contendere che si fa da taluni, che di *Diritto divino* sia l'autorità principesca, restringendo così la divinità del diritto a proteggere solamente il poter civile o più strettamente ancora i troni de' civili imperanti; quasichè non venisse da Dio ogni altra potestà; ingombrando poi d'equivoci e d'interminate questioni tutta la scienza degli umani diritti, alla chiarezza della quale consegue la pace; la oscurità e la confusion della quale, mette nel mondo la guerra. Perocchè l'abuso di questa parola *diritto divino* captivata in servigio de'regnatori, oltre spogliare tant'altre podestà del legittimo lor valore, ravvolge e confonde in uno stesso concetto quel che viene da Dio in quanto esce dal lume della ragione che è divino, e quel che viene da Dio positivamente, le podestà cioè della Chiesa del Redentore, alle quali sole, nel senso proprio e comune della parola, spetta il Diritto divino.

2676. Ed egli è tanto più strano l'abuso che si fa da certi scrittori di questo *diritto divino* applicato esclusivamente a sostegno delle umane sovranità, ch'essi intendono di tagliare con esso solo, senza punto scioglierlo, il nodo delle questioni giuridico-sociali più difficili ed importanti; quasichè col sapere che la potestà de'regnanti viene da Dio, come ogni altra legittima potestà, già si sapesse anche quale è il *titolo giuridico* della medesima: ed è per me ben singolare a vedere, che io potrei mandare questi nostri europei a chiarire le loro idee nella Cina: potrei mandare questi maestri del secolo XIX ad imparare come il sapere che la potestà vien da Dio non dispensa dall'investigarne la sua origine infra gli uomini, a un qualche discepolo antichissimo di Confucio, cioè a quanto se ne sapeva già varj secoli innanzi a Cristo. Infatti gli antichi filosofi cinesi insegnavan d'accordo con tutta l'antichità che l'imperio civile viene da Dio, che chiamavano *cielo*, chiamando poi l'imperatore *figlio del cielo*. Ma non componevano forse questa dottrina ottimamente con quella de' titoli giuridici e naturali? Odasi solo questo dialogo di Ven-tchang col filosofo Meng-tseu discepolo di Confucio.

« *Wen-tchang*. È egli vero, che l'imperatore Yao diede l'im-
« pero a Chun?

« *Meng-tseu*. In niun modo. Il figlio del Cielo non può dare
« o conferire l'imperio a chicchessia.

« *Wen-tchang.* Sia; ma allora a Chun che tenne l' imperio, « chi gliel' ha dato?

« *Meng-tseu.* Il Cielo.

« *Wen-tchang.* Se il cielo, gli ha fatto forse conoscere il « suo mandato in parole chiare e sonanti?

« *Meng-tseu.* No: il Cielo non parla: fa conoscere la sua vo- « lontà colle azioni e coi grandi fatti di un uomo: ecco tutto.

« *Wen-tchang.* Come ciò?

« *Meng-tseu.* Il figlio del Cielo può solo proporre un uomo « al Cielo: non può ordinare che il Cielo gli dia l' impero. I « vassalli dell' impero possono proporre un uomo al figlio del « Cielo: non possono ordinare che il figlio del Cielo gli con- « ferisca la dignità di principe vassallo. — Così Yao propôse « Chun al Cielo e il Cielo l'accettò: egli lo mostrò al popolo « coperto di gloria, e il popolo l'accettò: per questo dissi che « il Cielo non parla e che fa conoscere la sua volontà per le « azioni e i grandi fatti d' un uomo.

« *Wen-tchang.* Permettetemi un' altra dimanda. Che inten- « dete con queste parole: lo propose al Cielo e il Cielo l' ac- « cettò? lo mostrò al popolo coperto di gloria e il popolo « l' accettò?

« *Meng-tseu.* Intendo, — gli ordinò di presiedere all' ammi- « nistrazione de' pubblici affari e, venendo questi da lui bene « amministrati, tutte le famiglie dell' impero furono tranquille « e soddisfatte (1): ecco l' accettazione del popolo. — Chun « ajutò Yao nell' amministrazione dell' impero ventotto anni. « Questo non fu l'effetto della potenza dell'uomo, ma del Cielo. « Essendo morto Yao, e passato il duolo di tre anni, Chun « si separò dal figliuolo di Yao ritirandosi nella parte meri- « dionale del fiume meridionale per lasciargli l' impero. Ma i « grandi vassalli che venivano la primavera e l'autunno a giurar « fede ed omaggio non si recarono presso al figliuolo di Yao, « ma presso di Chun. Quanti portavan querele e avevan litigi, « non si recavano al figliuolo di Yao, ma a Chun. I poeti che « lodavano i grandi fatti ne' loro versi e li cantavano, non ce- « lebravano e non cantavano il figliuolo di Yao, ma celebra-

(1) Si osservi qui la nota distintiva che noi indicammo per discernere quale sia la legittima *occupazione*, la mancanza di risentimento giuridico, e il tacito consenso.

« vano e cantavano le imprese di Chun. Perciò io dissi, che « l'esaltamento di Chun fu l'effetto della potenza del Cielo. Po« scia egli venne nel regno di mezzo, e montò sul trono del « figliuolo del Cielo. Se continuando ad abitare nel palazzo di « Yao, egli avesse oppresso e violentato il figliuolo di questo, « egli avrebbe usurpato l'impero e non l'avrebbe ricevuto dal « Cielo » (1).

In questo brano d'antichissimo libro, quanto non è chiaramente espresso il diritto divino degl' imperanti? Ma quanto bene non si conciliano ad un tempo con esso i titoli giuridici e naturali, ne' quali Iddio autore della natura e della ragione parla e manifesta il suo volere?

2677. Ora i titoli de' diritti sociali sono nella natura dell' uomo: anzi questa natura è quasi il complesso di tali titoli: è natura essenzialmente giuridica, essenzialmente sociale.

2678. Ben mi ricorda avere io scritto in qualche luogo, non convenire che la qualità di *sociale* si ponesse nella definizione dell' uomo (2). Ma ivi, io parlava dell'*individuo*; qui parlo della società e della *società umana*; e la società umana ci richiama alla *specie*. Ora, non può negarsi che la ragione di ogni *società umana* si debba trovar finalmente nell'essere la pluralità degli uomini una sola specie sussistente in più individui (1554). Sia pure, che possa concepirsi qualche società fra intelligenze di specie diverse per l' identità del bene intellettuale che fruiscono (635-670). Ma *la società umana* ha questo di proprio e di peculiare, di conferire in comunione la stessa *natura umana*, l'identica specie.

2679. Laonde già i savj naturali del paganesimo che non poteano stendere le loro mire, o assai debolmente, al di là dell' umanità, posero a fondamento di loro disputazioni intorno al viver sociale l' innata qualità che ha l' uomo di esser socievole, qualità fondata in questo appunto, che ciascuno vede in altrui la propria specie, un' altro sè stesso (3). La quale unità

---

(1) Meng-tseu, L. II, c. III.

(2) *Antropologia*, L. I, c. I.

(3) Cicerone esprime in latino questa dottrina così: *Nam cum sic hominis natura generata sit, ut habeat quiddam innatum quasi* CIVILE ET POPULARE, *quod Graeci* πολιτικόν *vocant: quidquid aget quaeque virtus, id a communitate et ea, quam exposui, caritate atque* SOCIETATE HUMANA *non*

di specie che accozza insieme gl'individui è veramente il principio non d'ogni società a dir vero, ma di ogni *società umana*. E poichè nelle nazioni coltissime dell'antico mondo la *città* prevaleva, ogni società umana riducevasi alla città. E la città diveniva il fonte della giustizia, appunto perchè ogni giustizia riducevasi alla *giustizia umana* che nella *umana società* si racchiude. Di che Platone, Aristotele ed altri tali savj mettono la somma della virtù nella *vita civile*, e fanno della scienza politica la continuazione e quasi l'apice della scienza morale: concetti limitatissimi ed angustissimi a noi che, illuminati dal Cristo, usciamo colle menti nostre dal finito e dall'umano, consociandoci colle pure intelligenze e beandoci in una verissima società con Dio stesso.

2680. Ed è solamente col togliere appunto ogni confine all'associamento delle intelligenti nature, che si giunge a quel concetto di società, che scevro da ogni ingiustizia, è pienissimo d'ogni giustizia. Abbiam già veduto che ogni elemento sociale è egli stesso un elemento di giustizia, che ogni limitazione di società trae seco qualche cosa d'ingiusto, e che di mano in mano che la società si stende, la giustizia pur si completa (1).

2681. Ora tre sono le società necessarie alla piena organizzazione del genere umano (20): delle quali la famigliare, come è la più naturale all'uomo, così è ancora la più angusta. Non che angusta dovesse essere secondo il primo disegno del Creatore che diede un solo padre a tutto il genere umano (994); ma divenuto mortale il padre e divenuti mortali i suoi figli, la grande, l'unica società domestica che dovea abbracciare tutto l'uman genere, rimase spezzata in molte famiglie divise, sempre più limitate ed anguste.

2682. Dalla quale separazione e ristrettezza delle società famigliari trae occasione quanto la famiglia ha d'ingiusto nell'indole sua e nelle sue tendenze, che sotto il nome di *egoismo famigliare* noi racchiudemmo. Come toglier via questo male intrinseco, questo difetto profondo della famiglia? Ampliare questa società

---

abhorrebit: vicissimque justitia, ut ipsa se fundet usu in ceteras virtutes, sic illas expetet. De finib. V. XXIII. Nel qual luogo la parola greca πολιτικόν, a cui risponde il *civile et populare*, manifestamente è presa per significare società umana, prendendosi allora erroneamente la *società civile* per ogni società, per quella società che ogni altra società comprende.

(1) *La Società ed il suo fine* L. I, c. II.

oltre certo limite non si può; chè la natura non lo consente. Non rimaneva, che una mediazione fra le famiglie. Quindi fu istituita una società più ampia che s' incaricasse di tal mediazione e così dovesse medicare il radicale peccato della famiglia, e questa fu la società civile. Ma quanto non è indomito, quanto non è egli feroce l' orgoglio domestico! Ogni qualvolta la società civile s'attenta di metter la mano alla piaga, egli, irritato dal più vivo dolore, entra in furore, e niente meno agogna che di distruggere la sua stessa medicatrice. Indi quella lotta ostinata e rabbiosa fra la società domestica, e la civile, che noi descrivemmo (1963-2016). Questa lotta all'ultimo sangue dovea finir collo scempio di entrambe le società, se non fosse comparsa al mondo in buon tempo una terza società ancor più ampia della civile, anzi universale, e potentissima, che assumesse alla sua volta la mediazione fra la società civile e la famigliare venute alle mani, come la società civile avea assunto la mediazione fra le diverse società famigliari fra loro. Questa società nuova ed amplissima fu il Cristianesimo. La Chiesa conciliò il principio famigliare e il principio civile, rese possibile la loro coesistenza, e salvando entrambe le società pose tra esse tale accordo che l' una giovasse all'altra, la civile compiesse la sua missione di mezzana fra le famiglie, e la domestica comunicasse alla civile della sua forza e della sua consistenza. Ma non bastava. La società universale del Cristo, che Teocratica nominammo, dovea compire un'altra mediazione, quella delle società civili fra loro. Perocchè essendo queste società più ampie bensì delle domestiche, ma tuttavia ancor esse ristrette entro certi confini, riuscivano necessariamente molte ed esclusive, e questa loro limitazione diveniva tra esse fonte d'ingiustizia e di guerra. Doveano dunque combattersi e straziarsi miseramente, se non interveniva a pacificarle un' altra più magnifica società che, essendo per la sua stessa natura universale, era altresì interamente giusta, siccome quella che niun uomo escludeva, tutti ammetteva nel suo seno, a tutti ugualmente rendea giustizia, e colla sua benevolenza e beneficenza immensa tutti abbracciava. Così la società famigliare venne perfezionata dalla civile, non chiusa entro le pareti domestiche, e la società civile venne e viene perfezionata dalla Chiesa di Gesù' Cristo, nè da catene di montagne rinserrata, nè da corsi di fiumi, nè da bacini di mari, nè da trattati e convenzioni umane ad un

luogo legata; ma stesa altrettanto, quanto la superficie del globo, quanto l'umanità, anzi, a vero dire, universale come la verità, e la giustizia, e la carità di Dio stesso. E così si compiva la perfetta organizzazione dell'uman genere.

2683. Ma è ella forse già interamente compita questa grand'opera della divina Provvidenza? Non ancora del tutto; ma si compie ogni giorno. Che se si volesse determinare a qual segno il mondo sia giunto in tanto lavoro, noi potremmo osservare come è già ribassato per sempre e vinto l'egoismo della famiglia: non che egli non si dimeni ancor quasi serpe a cui è schiacciato il capo, o quasi idra che sta rimettendo le teste troncate; ma il riguardiam come vinto, perchè non può oggimai rinvigorire gran fatto in presenza di una società civile prevalente, e sempre pronta a raumiliarlo. E questa era la prima operazione che dovea farsi. Ma ora la società civile è inorgoglita ella stessa di sua vittoria. L'egoismo è passato dalle *famiglie* nelle *nazioni*. Questo nostro è appunto il tempo dell'*egoismo nazionale*: egli vige questo egoismo, egli cresce, egli invade tutto, egli crede di poter tutto, s'irrita, e innaspra ad ogni sospetto, che gli sia messo alcun modo, alcun freno. E pure egli dee riceverlo cotesto freno, e il riceverà dalla legge della giustizia universale propria della società teocratica, e dal progresso della carità universale predicata incessantemente dalla Chiesa di Cristo. Tale è la seconda grande operazione che resta a compirsi. La società teocratica non vuol distruggere la civile, ma ella vuol trarre a lei di seno il vizio dell'egoismo che la difforma rendendola ingiusta; come la società civile non volle distruggere la domestica, ma volle guarirla dello stesso malore d'un egoismo ancor più ristretto, di cui andava viziata.

Che se l'*universale giustizia* e l'*universale amore* sono i possenti farmachi portati di cielo in terra dal maestro degli uomini, che nel femore ha scritto « Re de' regi, e Signore de' dominanti », i quali soli valgono a medicar le nazioni; già non può essere più dubbiosa l'importanza, nè più incerto il fine di questa che noi abbiamo tracciata, come meglio sapemmo, Filosofia del Diritto. La civile società, diciamol di nuovo, rimane a perfezionarsi, ingrandendosi, coll'amicarsi alla società universale, alla società teocratica perfetta, onde solo attignerà la compiuta giustizia e si purgherà d'ogni spirito d'ingiustizia. A fare

la via ad un sì felice ringiovenimento delle nazioni, noi togliemmo a determinare con precisione il fine, entro cui dee tenersi col suo governo la civil società « il regolamento della modalità de' diritti ». È un piccolo seme, a dir vero, ma noi consegniamo questo seme alla logica del tempo, ed alla carità de' cristiani; quella lo svolgerà inaffiato da questa, non ne dubitiamo punto: gli avvenire forse ne godranno i frutti.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.

INDICE

DE' LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME

INDICE

DEGLI AUTORI E DOCUMENTI CITATI IN QUESTO VOLUME

D

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Z

INDICE

DIRITTO RAZIONALE DERIVATO.

PARTE SECONDA.

DIRITTO SOCIALE.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO PRIMO.

DIRITTO SOCIALE UNIVERSALE.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO II.

DIRITTO SOCIALE-SPECIALE.

PARTE PRIMA.

DIRITTO DELLA SOCIETÀ TEOCRATICA.

SEZIONE I.

DIRITTO SIGNORILE DELLA SOCIETA' TEOCRATICA.

SEZIONE II.

DIRITTO GOVERNATIVO DELLA SOCIETA' TEOCRATICA.

SEZIONE III.

DIRITTO COMUNALE DELLA SOCIETA' TEOCRATICA PERFETTA.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO III.

DIRITTO SOCIALE-SPECIALE.

PARTE SECONDA.

DIRITTO DELLA SOCIETA' DOMESTICA.

SEZIONE I.

DELLA SOCIETA' CONJUGALE.

SEZIONE II.

DELLA SOCIETA' PARENTALE.

DIRITTO SOCIALE.

LIBRO IV.

DIRITTO SOCIALE-SPECIALE.

PARTE TERZA

DIRITTO DELLA SOCIETA' CIVILE.

SEZIONE I.

TEORIA DELLA SOCIETA' CIVILE.

PARTE PRIMA.

Essenza della società civile.

PARTE SECONDA.

Della scienza del diritto della società civile in quanto si distingue dalla scienza politica

PARTE TERZA.

Origine della società civile.

PARTE QUARTA.

Cause occasionali ed efficienti della società civile.

SEZIONE II.

DIRITTO DELLA SOCIETA' CIVILE GIA' COSTITUITA.

PARTE PRIMA.

Degli elementi d'ingiustizia che possono cadere nella società civile considerata come tale.

PARTE SECONDA.

Degli organi della società civile, e delle funzioni sociali che li determinano.

PARTE TERZA.

Appendice alla Filosofia del Diritto. — Della costruzione migliore della società civile.

Pag.	Lin.	ERRORI	CORREZIONI
28	7	genere	genere (1).
54	4	senza, di lei,	, senza di lei,
56	6	riguadare	riguardare
239	23	Parigi (767)	Parigi (557)
266	31	*istrumenta*	*instrumenta*
284	43	e stravagante	estravagante
349	37	questo tiranno	questo, tiranno
443	36	saint	saints
495	35	*a parte*	*a patre*
505	37	preliminari	preliminare
527	24	Sieges	Sieyès
531	33	de Gens	des Gens
542	6	società, civile	società civile
681	14	l'agricoltora	l'agricoltura
807	16	ci facciano	ci facciamo
821	20	E	È
828	20	Baròli	Bàroli
831	24	governanti	governati
833	24	de deux	des deux
871	27	*optemperare*	*obtemperare*
833	28	alla quali	alle quali